وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق عاليا وصيرهم مع نبيه ابراهيم في ذلك الاسم سميا ورفعهم الى طور الفاعة بخفض جناح الاطاعة ورفض من اهل السنة والجماعة المنتسبين باهل السنة والجماعة فاشرق نورهم سنيا ووفقهم لكشف الحق والتزام نهج السنة فلم يزل كانوا للحق شيعة وللصدق ولينا نحمده حمدا كثيرا طيبا زكيا ونشكره شكرا لا يزال عضنه بالزيادة جنيا ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نكون رضا بكرة وعشيا ونشهد بها صراطا سويا ونشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي ارتضاه صفيا وقربه نجيا واختاره له ابن عمه وكاشف غمه وصيا وليا فلقد يوم الغدير بالنص في شانه نصا جليا فانه من كنت مولاه فهو مولاه هذا عليا صلى الله عليه الصلاة بيانا بها المؤمنون يوم الغطرير ويجوزون عاليا في حنة الماء حليا وعيشا رضيا اما بعد فان الله تعالى بعث رسوله محمدا على فترة من الرسل وشتات من القبيل والناس كانوا احبارا في غلوا حب الشهوات سكارى من شوائب الجهل والصفوات يعبدون الاوثان والاصنام ويعكفون على الخمر والميسر والانصاب والازلام يخرون في بحر الالف والغوى ويصرون في كفران من نعمه لا يجزى ويغلون في شباب الاعجاب ويستكبرون عن استماع الحق واتباع طريق الرشد والصواب فكشف الله تعالى مرسوله طريق الحق واوضح لهم نهج الصدق فاسلم القلب ونبوا الى نور الانوار وخوفه من دخول النار واستسلم الكبير زعيمه في حال التهول الحمار ثم تخلف في ذلك عن زامسهم من الاخبار وبعده عن اعتضاده بعد اجتماع الفقار والذين معه اشد على الكفار رحماء بينهم تجدهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وتوشح النفاق وترشح السفاق تبسم كالزهر تعورهم والله يعلم ما يكن صدورهم وان قادتهم الذلل وانضح السبيل وادار واعليهم كوس الناسبيل فاشرب الاقليل عزم صاحب المحلبين على الرحيل وازمع على التحويل فاحال الجلاس بنا نحوا من ذلك الكاس على الناس الذي لا يفطنوا بالناس وافاه في غدير خم مركاس من كنت مولاه فعلي مولاه فصح عليه عمر وهنا وتابعه جل من حضر وجها فلما رحل صاحب الكاس وانتهى اثر ذلك الاساس خرج الاعجاز من الكمين وضيعوا وصية الرسول الامين فنسوا الكاس الذي عليهم ادبر وتفسخوا ونكثوا عهد الغدير وبيعة الامير اذ سقاهم حب الجاه وهذا اللواء كاس الهوى فاعرضوا عن الباقي ملبا وتركوه نهبا مغصبا وصاحب عهدهم رثا وتمل بيعتهم هبا منبثا وابتزاه هم الذين ونهى بهم الى ان عادوا الى الخلاف الاول وارتدوا على اعقابهم كما يدل عليه حديث الحوض الذي رواه مسلم والبخاري والحميدي واحزابهم فهدموا اركان الشرع واكفانه وكسروا اضلاع الدين وقطعوا اكفانه وهضموا حق اهل البيت ولم يلحقهم به مخافة ومنعوا ارث فاطمة من غير ان ياخذهم فيها رحمة ولا رافة انتصبوا من غاية الجهل والجلافة للخلافة على الخلافة وغصبها بكل حيلة وجزافة مغصبوا الخالي عن العلم والشرافة المملوء من الجهل والكثافة فلم يزل كانوا يا بانا الله يمترون بنبذوا الحق وراء ظهورهم فاشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون وكانوا الى ما ذكرناه من القضية اشار عباس بن عتبة الى لهب لهب الشيعة عند وقوع الوزير بقوله شعر من بلغ عنا النبي ان الوزير حاد والى العدو ان الذين امرتهم ان يعدلوا لم يعدلوا الا عن الايمان غصبوا امير المؤمنين مكانه واستاثروا بالملك الملك نصوبها النبوة ولعوزوا بها طعنا على قرآن وقال لمكث والنقض والابرام والغصب لنصب لا هنا عنهم تسبعد من اقوام صرفوا اكثر اعمارهم في عبادة الاصنام ولبسوا ثوب ردة كسر في الاسلام فقد صدر عن اصحاب موسى عند توجهه الى الطور اعظم من هذا الفتور والفطور اذ قد ارتدوا جميعا واصحابه

من بني اسرائيل ضلوا واضلوا السبيل حتى وافقوا السامري في عبادة العجل وجحدوا امر موسى ونقضوه بالبدع والرجل وقد روي عن نبينا عليه السلام
انه قال يقع في امتي ما وقع في امة موسى حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة والنعل بالنعل لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة امتداد سن الائمة وغصب الخلافة
بالامة صحتها بنا على مجرى ما جرى الائمة ونفوا اشتراط النص والعصمة في الائمة ليتسع لكل خلف خاف بين الكافة نفسه الخلافة بلا توبيخ ملامة وتوقع
مخافة على الكافة وجعلوا ذلك من الاصول المطاعة واهم مقالات المنتسبين باهل السنة والجماعة لا يجرم كل من جانبهم منتقصا للسلطنة والامامة
مع خلوه عن العصمة والعدالة بادوا الى تعظيم علماء المنتسبين باهل السنة واسماء انهم ومال الى تكريم شانهم وترويج مقالاتهم وانضموا على
الشيعة الحاكمين بجلالتهم القائلين بعدم صحة خلافتهم فقد كان لهذه الفرقة الناجية خصما عظيما جهلاء سفهاء واعداء اشداء اقوياء
اولي السيف والسنان والبغض والشنان والزور والبهتان والبغي والعدوان والكفر والطغيان الذي فاوبهم من نتائج الاحقاد الجاهلية و
الاضغان البدعية التي بوارثونها بالعهود عداوة ملوك الامامية المؤمنين ووصي رسول رب العالمين امام البرية وقاتل الكفرة والبغاة ولاولاده السادة
المعصومين والائمة القادة المظلومين ولهذا كانوا في اكثر الاعصار مختفين في زاوية التقية منوقين عن ملوك عصرهم نزول البهائم الى ان وفق الله
تعالى السلطان الفاضل الفاصل السعيد عباس الذي اوجاب تو محمد خدابنده انار الله برهانه بخلع قلادة التقليد وكشف الحق وفتح الصدر بالتامل الشافي
والنظر السديد فنقل ولا عن مذهب الحنفي الذي نشا فيه من الصغر الى مذهب الشافعي الذي كان اقل شناعة من المذاهب الاخر ثم لما ظهر له
من مناظرة ولد صدر جهان البخاري الحنفي مع المولى نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي بطلان كلا المذهبين واطلع على مجمل من حقيقة مذهب الشيعة
في البين حكم باخضاع علماء الامامية من الاصفاء والاحتشام بينهم لمناظرة الاعيان الشيخ الاجل المصنف العلامة تاج الدين العامة حجة الخاصة على
الفاضل المتكلمين سلطان الحكماء المتاخرين جامع المعقول والمنقول المجتهد في الفروع والاصول الذي نطق الحق على لسانه ولاح الرشد
من بنانه اية الله في العالمين جمال الحق والحقيقة حسن الشيخ المؤيد في استنباط الحكم الملي بالشرع الفطري الجلي سديد الدين يوسف المطهر الحلي اطال الله
في جوار النبي وآله البشر من طلل رحمته وحلى اضعاف مناظرهم العلامة واثبت عليهم بالبراهين العقلية والحجج النقلية بطلان مذاهبهم العامية وحقية
مذهب الامامية على وجه تمنوا ان يكونوا جمادا او شجرا وبهتوا كانهم التقموا حجرا ثم كذلك بتصنيف الكتاب المستطاب المزيل للارتياب الموسوم
بكشف الحق وفتح الصدر والتواب مصدرا لسلطانا الامراء والكبراء وجم غفير من العلماء والاكابر الى التزام المذهب الحق وزينوا الخطبة والسكة بسواي اسامي الائمة
المعصومين الذين هم الخلافة والحق وكان المعاصرون والمناظرون للمصنف العلامة خلق كثير من علماء العامة كالمولى قطب الدين الشيرازي وعمر الكاتبي القزويني
واحمد محمد الكشي وركن الدين المفيد الموصلي والمولى نظام الدين المذكور وغيرهم من المولى والصدر ولم يتعرض هؤلاء الافاضل بجواب لذلك الكتاب
المستطاب مع اشتماله على قدح اسلافهم واجلائهم ونقض ما اعتمدوا عليه من ادلتهم حذرا عن ظهور زيادة لجاجهم واعوجاجهم وجبنا عن اطلاع
الناقدين على قصور عبارة الحجاجهم ثم لما وصل ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه الى نظر الفضول السفهة المعدودين في خفافيش ظلمة العمى خوافيه فصار
روزبهان الذي يخرج فضلته من فيه خلع العذار ولم يتاس بجبا امامه قبل الدار وطوى الكشح عن الجواب وفي النقض عن اوهى واستهدف نفسه لسهام
الملام بجسارته وجراته على الصنف العلامة الامام وتزييف كلامه بالشتم وركيك الكلام كانه قد نزل عليه نزول الضيف على اقوام لئام ضالون
بغيرا يليق به من الاجلال والاكرام وكانه اشار المولوي الاولوي الى مثل هذا الخفاش المحروم عن رؤية الانوار المرحوم الظالم المظلوم المحبوس في ظلام
الجهل والاستكبار في مقابلته لنير براهين العلامة الذي كان في عالم العلوم كالشمس في نصف النهار بقوله في المثنوي المعنوي از همه محروم تر خفاش
بود كه عدو آفتاب ش بود تو تواند در مصافش زخم خورد تو بنفرين تافتش محو كرد دشمني كبري بجد خويش كير تا بود ممكن كه
كردي اي سير فطره با قلزم چه استيزه كند ابله است او ريش خود ريشه كند يا عدو آفتاب ابن بدعتا اي عدوي آفتاب آفتاب كاني
اسمع من ابن اجال ذلك العلم العلامة الى هذا الجاهل الجالب على نفسه الملامة السالب للعافية والسلامة نظم اي مكس عرضه سمع نحوه نكته
عرض خود مبر و زحمت ما مبر اي ههنا ههنا ابن هو من المبارزة مع قرن الكلام والمعارضة مع البدر التمام ابن الثريا من الثرى والنعام من الكرى
اطرق كوي اطرق كوي ان النعامة في الفرى فهو فيما قرن به كلام المضم من النقض والقدح وذيل من الشرح المقصود على الكلام والجرح قد
الظلمة بالنور وعقب نعم الزنبور بدوي الزنبور وقابل شوهاء بحسنا ونظر الى حوراء بعين عوراء بل نظم خرزة في سلك اللآلي ودفع عن جمال
عين الكمال ولعله جعل هذا النقض والابرام والجرح والابلام انتقاما لما جرى على اصحابه في اضعافهم من الفشل العام عند طلوع صبح السلطنة العلية
وظهور نير الدولة المؤيدة الصفوية الموسوية انار الله برهانهم الجلية فاستولى عليه الحقد الناشي عن مصيبة الاهل والاصحاب وضاق عين بصيرته
عن رؤية الحق والصواب حتى نظر في شمائل كلام المص بعين غير صحيحة وارتاب في مقدماته حقة صريحة كما قيل اذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا غرو ان
يرتاب الصبح مسفر وها انا بتوفيق الله تعالى انبه على بطلان ما اورده على المص العلامة من القدح والملامة وابين انه من الجهل في بحر عميق
وبدوام الحريق حقيق وان شبهاته اضعف من احتجاجه على حقية الجبت والطاغوت ادلته اوهن من بيوت العنكبوت وما وبلات ملاحدة
الموت واوضح انه فيما الى به تعصبا وضلالا واستكبارا وعلوا لجدير بان يتخذ عدوا ويلعن ايضا لا عدوا ولعمري ان تصويباته وكشاماته
غير خاف على من له ادنى مناسبة بحقائق هذا المذهب الشريف فلم يكن لنا حاجة الى نقل شرحه الكثيف بالرد والتزييف لكن لما صار ذلك الشرح

الاضغان الاحقاد
اضمار سوء عقد صحيح به
امكان الفرصة
تفسير شاهدي

[illegible]

[illegible] الشارح الجارح الذي [illegible]

[illegible]

ثم وجد الحق من الجهول من اقوال الطغام تبيانا ضربا لباطل بكل سهم فان يدمغ باطل باحقاق الحق وازهاق الباطل بما اباطيل [illegible]
الذين مرقوا عن الدين فرقا وملا ادى الى التعصب للباطل عصبا وعرقا ❊ تحذوا لحفظ النسب لانفسهم حلوا وشهوة فذبحا الحق ونصروا الباطل
ان الباطل كان زهوقا حامدا الله تعالى ثانيا والصلوة على النبي محمد العربي ثالثا ثلاثا الحمد لله الذي نصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب
وحده والصلوة على من لا نبي بعده واله المعصومين الذين ايد الله بهم دينه ونصره وصب على اعدائهم برقه ورعده ثم انما ضمن الشارح الجارح الناصب
خفضه الله تعالى خطبة شرحه الاشارة الى حقيقة مذهب اصحابه المتسمين باهل السنة والجماعة وبطلان مذهب غيرهم دابنا نقدم نقلها واسبغنا ذلك
بقلها فنقول انه افتتح على شاكلة الحامدين الشاكرين مع ظهور كفرانه وكونه من الماكرين فقال الحمد لله المتعزز بالكبرياء والرفعة والمتفرد
بابداع الكون في اكمل نظام واجمل بداعة المتكلم بكلام ابكم كل منطيق من قروم اهل البراعة فتحيروا اولو الحجى في العجز وان بذلوا الوسع والاستطاعة
احمده على ما تفضل بمنح كرائم الاجور على اهل الطاعة وفضلنا على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة حتى كشف نقاب الارتياب
عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والعظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه واله وسلم لا تزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من
خذلهم حتى تقوم الساعة صلى الله عليه واله وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد الذي فرض الله على كافة الناس اتباعه ثم جعل شيعة الحق
وائمة الهدى اشياعه هدى الى انقياد نهج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلم والتحية والرضوان على عترته واهل بيته وكرام صحبه ارباب
النجدة والجود والشجاعة الذين جعل الله موالاتهم في سوق الاخرة خير البضاعة ما دام ذب الباطل عن حريم الحق افضل عمل وخير صناعة اما
بعد فان الله تعالى بعث نبيه محمدا صلى الله عليه واله حين تراكم الاهواء الباطلة وتصادم الاراء العاطلة والناس هائمون في معسكر
جنود الضلال يعبدون الاوثان ويحرقون الاذان يسجدون للصنم بالغدو والاصال لا يعرفون ملة ولا يهتدون الى نحلة ولا يسيرهم الى مراتع الحق ولا
رحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء وهداهم بايضاح الحق الى السنن البيضاء فوضح للملة منارها واعلم اثارها واسس قواعد الدين على رغم الكفرة
المارقين ثم الذين ابوا الا الاقامة على الكفر والبغي وان هداهم الى سبيل النجاح فما اذعنوا للحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح فندب
لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين فانتدبوا ونصروا ونصحوا واوذوا في سبيل الله ثم هاجروا واغربوا وهم كانوا لرسول الله صلى الله
عليه واله الكرش والعيبة حين كان بعضهم شيبه فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم وجعل مناط امور الدين مرجوعة
اليهم ثم وثب فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يطعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم وبكل قبيح ينسبونهم فويل لهذه الفئة الباغية
يبخلون العصبة المرضية يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية شاهت الوجوه وتبا لكل مكروه ثم ان زماننا قد ابدى من الغرائب ما لو راه الحالم
في رؤياه لقام من كرى الجفن يومه ولو شاهده يقظان في يومه لاعتكر من ظلام الهموم يومه ومما شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على
البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرني حوادث الزمان الى المهاجرة عن الاوطان وابتغاء الاغتراب وتوديع الاحبة والخلان واذعنت
للشخوص من وطني اصفهان حتى حططت الرحل بقاسان عازما على ان لا اخذ حنيفتي القرار ولا مضاجعتي الارض بقرار حتى استوكر مربعا من مرابع الاسلام
لم يبتغ فيه الزمان صيت هؤلاء اللئام واستوطن مدينة اتخذها دار هجرتي ومستقر رحلي يكون فيها السنة والجماعة فاشية ولم يكن فيها شيء
من البدعة والالحاد ناشية واتمسك بسنة النبي المرضيين واعبد ربي حتى يأتيني اليقين فان التمسك بالسنة عند فساد الامة طريق رشيد وامر
سديد وقد قال رسول الله من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد فلما استقر رحلي بمدينة قاسان اتفق لي مطالعة كتاب من مؤلفات
المولى الفاضل جمال الدين ابن المطهر الحلي غفر الله ذنوبه قد سماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قد الفه في ايام دولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد
خدابنده وذكر انه صنفه باشارته وقد كان ذلك الزمان اوان فشو البدعة وتبع نابغة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة
الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وذكر في مفتتح ذلك
الكتاب انه حاول ان يبين فيه طرق الحق ويبين اخطاء الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوا بهم فان الاقتداء بهم ضلالة
وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين وحوز الاخرة واقتناء ثواب الذين يبينون الحق ولا يكتمونه ومع ذلك فان جل كتابه يشتمل على مطاعن الخلفاء
الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب العلماء المجتهدين فهو في هذا كالذي ذكره بعض الظرفاء على ما يضعونه على السنة البهائم ان الجمال سأل جملا من اين تخرج
قال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر رجلك نظيف وخفك اللطيف نظيف فنقول نعم ظاهر علي ابن المطهر انه من دنس الباطل ودرن التعصب مطهر وهو غائص
في ازبال المطاعن وغريق في حشوش الضغاين فنعوذ بالله من تلبيس ابليس اللعين حتى يلبس للحق الخسيس كيف سول له واملى له وكثر في انشاء الباطل على زعمه الحمق
املائه ومن الغرائب ان ذلك الرجل وامثاله ينسبون مذهبهم الى الائمة الاثني عشر رضوان الله عليهم اجمعين وهم صدور ايوان الاصطفاء وبدور
سماء الاجتباء ومفاتيح ابواب الكرم ومجاديح هواطل النعم وليوث غياض البسالة وغيوث نداء فياض الاباله واسباط ضمائر السماحة وخزان

[illegible]

نقود

تقول الناس وهلاء الشوابخ في الارشاد والهداية والجهال الرواضع في الفهم والدراية وهم كما قال فيهم شعر ثم المعاصرون الا لذة علمه علوا رواسي
طول الغرور والشرف فوا العلم بين في نشر الندى كرما تبيع كف خلا من جهله الشرف تلقاهم في خداة الروع اذ رجعت اكف اكفانهم من
رمية مثل البنوت الى الاهوال اشارة عنه جاشه النفس لا مبلا الى السلف بنو على وهو المصطفى حقا لخلافة صدق هو امر اشرف السلف وهذه
الائمة الكرام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بما هم اهله من ذكر المناقب والمزايا وقد ذكر الشيخ علي بن عيسى
الاربلي رحمه الله تعالى في كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة واتفق جميع الامامية ان علي بن عيسى من عظمائهم والاوحد الفرد من جملة علمائهم
لا يشق غباره ولا يبلغ اثاره وهو المعتمد المأمون في النقل وما ذكره هو في الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة ان الامام
ابا جعفر محمد الباقر صلوات الله وسلامه عليه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم يجوز فقد حلى ابو بكر الصديق سيفه بالفضة قال الراوي
فقال السائل لقوله هكذا فوثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق نعم الصديق نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا صدقه الله في الدنيا والاخرة
هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا في الكتاب المذكور ان الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال
ولدني ابو بكر الصديق مرتين وذلك ان ام الامام جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق وكذا كانت احدى جدات الاخرى
من اولاد ابي بكر وذكر الامام الحاكم ابو عبد الله النيسابوري المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحوي في كتاب معرفة علوم الحديث باسناده
عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه وعلى ابائه السلام انه قال ابو بكر الصديق جدي وهل يسب احد اباه الا قد مني الله ان لا اقدر
انتهى وقد اشتهر بين المحدثين والعلماء ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مائلا الى التشيع فمن يحكي كيف يجوز لهم ذكر الطاعن لذلك الامام
الحكيم الرشيد وقد ذكر الائمة الذين يدعون الاقتداء بهم في مناقبهم امثال هذه المناقب ومع هذا يزعمون انهم لهم مقتدون وبآثارهم
مهتدون نسأل الله العصمة عن التعصب في نهشا الطريق وتبس الرفيق ثم اني لما نظرت في ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رأيت
ان صاحبه عدل عن نهج الحق وبالغ في الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات والاوليات فلا يجوز الاقتداء
بهم ووضع في هذا مسائل ذكرها من علم اصول الدين ومن علم اصول الفقه ومن مسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة مخالفهم نص
الكتاب وبالغ في هذا اقصى المبالغة ولم يبلغني ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه وطالعته في كتاب وضعه لذلك الاعراض
يحتمل ان يكون لوجهين احدهما عدم الاعتنا بكلامه وكلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب وقد ذكر ما ذكره في كلام بالغ الركاكة
على شاكلة كلام المتعرية من عوام حلة وبغداد وشبان الوطانة وهجنة العوراء يلوح من مخايله كوطانات جهلة اهل السوء كما اشرنا واضحا غير خفي
على اهل الفطانات والوجه الثاني ان تتبع ذلك الكلام وتكراره واشاعته مما يجر الى اتساع الخرق وتشهير ما حقه الاعراض عنه ولم يكن بلغة
دينية تدعوا الى ذلك لكن لسلامة الزمان عن افة البدعة ومن عناية اجلة علماء الدين رضي الله عنهم انهم لا يخوضون في
النصائح الا لضرورة الدين لا يصيغون بالمداد شبابا لا اقلام الا لقصائد الدين لو اقع على جوب حلل الاسلام ولما اطلعت
على مضامين ذلك الكتاب ما مثلت بما سنح في الزمان من ظهور بدعة الفرقة الامامية وعلوهم في البلاد حتى قصدوا محو اثار
كتب السنة وغسلها وتحريقها بل تمزيقها وتحريقها حتى شفى نفسي ان فساد الزمان وما يجر الى ان ائمة الضلال يبالغون بعد هذا
في تشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه مستندا لمذهبهم الفاسد ويحتالون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب حيل المقاصد ونظرت على
الناس فاضمن ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعفاء الائمة الاشاعرة من اهل السنة والجماعة ويصحح على العوام والجملة انهم كالسوفسطائية
فلا يصح الاقتداء بهم وربما يصير هذا سببا لوهن قواعد السنة فهنالك تحتم علي ورايت المفروض علي ان انتقد كلام ذلك الرجل في ذلك
الكتاب واقابل في كل مسئلة من العلوم الثلثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقا لحقيقة تلك المسئلة وابين فيه حقية مذهب اهل السنة
والجماعة في تلك المسئلة وارد عليه ما يكون باطلا وعن حلية الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف وقد
اردنا ولا ان نذكر حاصل كلامه في كل مسئلة بعبارة موجزة خالية عن التطويل المل الفارغ عن الجدل ويسهل على المطالع اخذه وفهمه ولا يذهب
الى اباطيله ذهنه ووهمه ثم بدا لي ان اذكر كلامه بعينه وبعبارته الركيكة لوجهين احدهما ان الفرقة المبتدعة لا يأتمون علماء السنة وربما
يتمسك بعض اصحاب التعصب ان المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه والثاني ان اثار التعصب في تعرض في تطويلات عباراته ظاهرة
فاردت نقل كلامه بعينه ليظهر على اولي الالباب انه كان من المتعصبين لا من قاصدي تحقيق مسائل الدين وهذان الوجهان احداهما الى ذكر كلامه في
ذلك الكتاب بعينه والله تعالى اسئل ان يجعل سعيي مشكورا وعملي لوجهه خالصا مبرورا وان يزيد هذا التحقيق في ديني ودجاني في بعثي ونشري
يوم القيمة عند الحساب موازيني وان يوفقني للتجنب عن التعصب والتادب في اظهار الحق احسن التادب انه ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق وها انا اشرع
في المقصود متوكلا على الله الودود وادبدان اسميه بعد الاتمام انشاء الله تعالى بكتاب ابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل انهت الخطبة واقول
لا يخفى ان الفقرة الاولى والثانية لا مناسبة لهما لما هو مقصود الاصلي مع ما يظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات من شدة اهتمامه
برعاية ذلك والثالثة والرابعة لما يناسب كتب التفسير والمعاني ونحوهما من العلوم وما ذكره في الفقرة الرابعة مشير الى ان الاجر والثواب فضل

السوفسطائية

الاولى بالالباب كتبه صاحبها
بلدة شرف الشكر ارسم

[illegible] الاشاعرة [illegible] ان الله تعالى خالق لافعال العباد [illegible] ان كل ما يصدر من الله تعالى ارادة نفسه [illegible]
[illegible] من خلق الخير وخلق جنوده وخلق شهوته وتمكنه من الشهوة وكان الفعل الذي يتمكن به الخير [illegible]
نفسه ثم سابقة على [illegible] الصفة [illegible] الاحاديث المأثورة عن اهل البيت عليهم السلام [illegible] ما الفرق بين استحقاق الكرامة
بعينها استحقاق وثوابا انما هو لانه تعالى وعد به على الطاعات وهو الموجب له على نفسه بسياق وعده فالوجوب الذي اثبته اهل العدل ليس المراد به الوجوب
التكليفي الثابت بايجاب الشرع حتى يستلزم دعوى وبينه على خالقه كما لا يتصور ذلك كما زعمه الخصم بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لان مرجعه
الى صدور بعض الاشياء عنه تعالى باقتضاء حكمته له وقد استدل لهذا الوجوب المذكور بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال السيد محمد بن ادريس الاجوبة
الشافية في بعض رسائله اي وجب على نفسه بموجب وعده ان يجازي المحسنين بعشرة على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة
حيث قالوا في كتبهم الكلامية بوجوب سؤال الانبياء على الله تعالى وهو وجوب ايجاد خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جري العادة وبسببه الفعل الذي
يخلق الله عقيبه الموت بذلك الطريق فانه لو لم يكن جريا على العادة واجبا عليه تعالى لم يكن معتبرا في اثبات شيء مما ادعوه وبنوه على هذا المقدمة
وتفصيل الكلام في هذا المرام مذكور في بعض رسائلنا وسنذكر جملة منه فيما سيأتي ان شاء الله تعالى واما ما ذكره في الفقرة الخامسة من كون الفرقة
الناجية المفضلة على ما يأتي فرقا الاسلام هم المتسمون باهل السنة والجماعة فقد تقدم خروج اهل السنة عن جملة فرق الاسلام ولا لزم تفضيل
الشيء على نفسه ولو سلم الدخول مع ظهور خروجهم فتفضيل الله تعالى لهم ممنوع واستدلالهم على ذلك بحديث مستفرج مدفوع اذ بعد تسليم ما روي
من تنبيه عليه السلام الفرقة الواحدة الناجية نحو تنبيه بقوله الذي هم على ما انا عليه واصحابي نقول لا دلالة له على مطلوبهم اذ المراد بالاصحاب
اما كل الصحابة جميعا او افرادا او بعض مبهم او معين لا سبيل الى الاول لان معنى العبارة يكون حينئذ ان كل من اتبع ما يتفق عليه جميع اصحابه انه من الناجين
وهذا هو معنى الاجماع ولا دخل له في الاستدلال على ان الفرقة الناجية اهل السنة او غيرهم بل يكون مبينا لدليل صحة الاجماع وحجيته ولا نزاع في ان
اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على امر من الامور يجب متابعته وابن هذا من ذاك ولو قيل متابعة الاجماع مخصوصة باهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة
لان الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه احد من اهل الاسلام وايضا يلزم على هذا المقدمة ان من اتبع قول بعض الصحابة ونزل العمل بقول البعض الآخر لم يكن
من اهل النجاة وهو خلاف ما ذهب اليه بعض اهل السنة من ان قول الصحابة الثلاثة حجة وايضا يلزم ان من قال بامامة ابي بكر يكون شاذا من اهل النجاة
لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافه اذ كثير من حيا الصحابة تخلف عن بيعته كعلي عليه السلام وبني هاشم وابي ذر وسلمان وعمار ومقداد
وسعد بن عبادة واولاده واصحابه وغيره ممن صرح بهم رواة الطرفين واتفاق البعض لبيعته لا يجدي ولا تابع له يكون خارجا عن فرقة اهل النجاة ولا يسلم
الى الثاني ايضا والا لاستحال المتابعة والاطاعة ولزم ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا الى الثالث بان يراد اي بعض كان كما يتراءى من روايتهم عنه
صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها ان كل من اتبع قول بعض الجهال بل الفساق والمنافقين
منهم ونزل العمل بقول بعض العلماء الصالحين فهم يكون من اهل النجاة وهو بديهي البطلان وايضا يلزم ان يكون التابع لقتلة عثمان والذي
تقاعد عن نصرته تابعا للحق وان يكون اتباع عائشة وطلحة وزبير ومعاوية الذين بغوا وخرجوا على علي عليه السلام وقاتلوه على الحق وان يكون المقتول
من الطرفين في الجنة ولو ان رجلا حارب معاوية مثلا الى نصف النهار في قتال علي عليه السلام ثم عاد الى نصفه وحاربه عليه السلام في نصفه الآخر
لكان في الحالتين جميعا مهتديا بالحق والتوالي باطلة ضرورة واتفاقا فتعين الرابع وهو ان يكون المراد بعضا معينا ولا بد ان يكون ذلك
المعين متصفا بمزايا العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة الى النجاة وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير التساوي يلزم الترجيح بلا مرجح
والمنحصر حينئذ في الاوصياء من بين الصحابة هو علي عليه السلام واولاده المعصومون عليهم السلام كما سيتضح في بحث الامامة ولا نزاع في امر كان
تابعا لهم كان من اهل النجاة فالفرقة الناجية من تابعهم في العقائد الاسلامية وهم الشيعة الامامية فظهر ان هذا الحديث دليل عليهم لا لهم كما هو
به الامام الدواني في شرحه على العقائد العضدية على انه لا دلالة الحديث المذكور على ان اهل السنة هم المتبعون على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه الكرام اذ ما من فرقة الا ويزعم انها الناجية التي على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه والباقية هالكون كل حزب بما
لديهم فرحون فكل من ادعى ان الفرقة الناجية اهل السنة لا بد له اولا من دليل يدل على ان طريقتهم واعتقادهم يكون موافقا لما عليه رسول الله
واصحابه حتى يلزم انهم الفرقة الناجية دون غيرهم وانت خبير بان مجرد الحديث لا يدل على هذا المطلب بحكم الدلالة ولو استند في ذلك بمجرد
قول علماء اهل السنة يكون مصادرة على المطلوب وهو ظاهر ولنا ههنا زيادة بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمى بمصابيح النواصب فليرجع
اليه من اراد والله الموفق للسداد ثم ما روى الشارح الناصب من قوله لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى يقوم الساعة
فلا يخفى انه استدلال باطل فان حال الشيعة الامامية فان المتبادر من شأن المقام وتنكير لفظ طائفة الطائفة القليلة وقلة فرقة الشيعة وكثرة
جماعة اهل السنة ظاهر وايضا احتمال الخذلان انما يناسب الطائفة القليلة التي استمرت عليها الخوف والتقية دون الكثيرين الذين كانوا متمكنين
على ذلك لا من غير الدنيا الدنية فحاصل الحديث لا يزال طائفة قليلة من امتي منصورين بالحجة والبرهان لا يضرهم خذلان من خذلهم حتى يقوم الساعة
والسلام وهذا المفهوم الحصول مقصود له سوى الامامية وايضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به الانبياء والاولياء وسائر المؤمنين في القرآن والحديث

النصر بالحجج والبراهين كما ذكرناه وقد ذكره المفسرون للزم كذب القرآن المجيد لان كثيرا من انبياء بني اسرائيل لم ينصروا في الدنيا كما ذكره سبحانه من بني اسرائيل
كانوا يقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس ثم يجلسون يتحاكمون في الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا وكذلك فعل بحيى الجاري من آل نبيا
فانهم وطئوه حتى خرجت امعاؤه ويحيى بن زكريا اهدى راسه الى بغي من بغايا بني اسرائيل وابوه زكريا نشروا بالخشبتين على عهد احد سبعين شيخا
اهل الجنة قتل وطيف براسه البلاد وايضا فقد قتل امام الناصب واصحابه يوم الدار فكانوا غير منصورين وقاتلوا امامه وفازوا واصحابه كانوا منصورين
فلم يكن امامه واصحابه مؤمنين بموجب ما زعمه في معنى الحديث وايضا سيقول في خطبته هذا ان في نصافه قد استولى فئة من اصحاب البدعة على البلاد فاشاعوا
الرفض والابتداع وقتلوا وشردوا وطردوا اصحاب اهل السنة وهذا الناصب الشقي كان من جملة من هرب منهم الى بلاد ما وراء النهر فيجب على
قوله ايضا ان لا يكون هؤلاء اصحابه مؤمنين بل انما المؤمنون الذين قتلوا اصحابه وطردوهم ومن كاس الحمام جرعوهم فرحمة الله عليهم اولئك
حزب الله الا ان حزب الله هم الغالبون هذا وقد اجرى الله الحق على لسانه حيث قال عند توجيه الصلوة على النبي عليه الصلوة والسلم
انه جعل شيعة الحق وائمة الهدى اتباعه اذ يفهم منه الميل الى ائمة اهل البيت عليهم السلام لانهم اهل الاسلام وشيوع
استعماله في شانهم عليهم السلام وكذا يفهم منه الاعتراف بحقية الشيعة فان الشيعة اسم قدم لهذه الفرقة وليس لغيرهم ولا نقول الى
السما سوى اسم اهل السنة والجماعة بمعنى اهل سنة معاوية وجماعة الطلقاء الذين سنوا سب علي عليه السلام واجتمعوا عليه فلما قطع دابر دولة الشجرة
الملعونة الاموية وآل المملكة العباسية المبغضين للامويين اولوا ذلك خوفا منهم ومن شيعة عنه لسنة النبي وجماعته ثم الفرقة المذكورة
بقوله وهذا الى انتقاد الحق وكشف الصدق اتباعه انما يناسب في شان طائفة الشيعة التي صنف علماؤهم العلامة هداياتهم الكتاب الموسوم
بكشف الحق ونهج الصدق وهذا مما لا يخفى على من له صدق تامل في فنون المقال ووجوه براعة الاستهلال ثم نعم ما فعل من تخصيص كرام
الصحابة بالذكر فان توصيف مطلق الصحابة بالجود والشجاعة مشكل بحال من تخلف لغاية بخله عن تقديم شيء بين يدي الرسول عند النجوى و
بحال من فر في خيبر وغيرها من المواقف التي عم بها البلوى كما نطق بها ما سيجيء من النصوص والاحاديث المأثورة وصرح بمضمونها
ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض قصائده المشهورة حيث قال لشعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلم تغن شيئا ثم هرولت هروا وضاقت عليه
الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرا وليس بكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وخيبرا واما قوله بعد اما بعد فعبدت
الاصنام وبخروا للاذقان سجدا الخ فهو مشير الى عنوان حال ائمته وخلفائه في عبادة الاصنام الملاعين ثم اما اسلموا الا بعد ان مضى
من عمرهم اكثر من اربعين وقد روي عن سبع في كفة الحصا من بلغ اربعين ولم يجعل العصا فقد عصا وفسر العصا بالاسلام كما اشتهر من
مناظرة جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي وبعض الاعلام ثم قوله فندب لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين الى قوله
ثم هاجروا غير مصدقين لقصد ضرورة ان مصدقي الصادقين المهاجرين هم الذين لم يكن مهاجرتهم البدنية مشوبة بالاغراض الدنية والشوائب
الزائلة الدنيوية كما ذكر في صحاح الجمهور من قوله ص من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها او امرأة
ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه وقد ذكر شراح الحديث ان سبب ورود ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من انه لما هاجر النبي هاجر بعض اصحابه
لله ولرسوله وهاجر بعض اخر للدنيا وهاجر رجل لامرأة يقال لها ام قيس حتى يتزوجها فقال النبي هذا الحديث فذكر الاهل الاغبياء توبيخا
لمن ليس له الا ذكر انتهى وقد اتضح بما ذكرناه ونقلناه ان كون من وقع فيهم النزاع من الصحابة مصداقا للهجرة الحقيقية والصدق والاصابة
محل بحث لا بد له من دليل بل سيقوم الدليل القويم على نفيه في مسئلة الامامة ان شاء الله تعالى واما الوصف بالكرم والعبقرية فانما ورد عن النبي
في شان الانصار الذين تبوأوا الدار والايمان الاغبياء ولا ورجعوا الى علي ع اخوا فلا نصيب للمتنازع فيهم من قريش في ذلك وكذا الكلام في قوله
فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم اذ ليس في القرآن ما يدل على ثناء الصحابة المبحوث عنهم ولا على عفو الله ورضاه
عنهم وايضا الرضا الذي وقع في حق اهل بيعة الرضوان كان مشروطا بعدم النكث كما قال تعالى بعد ما اخبر بالرضا عنهم ومن نكث فانما ينكث
على نفسه والحاصل ان رضوان الله تعالى عن العباد انما يكون بحسب احوالهم واعمالهم فاذا فعلوا عبادة رضي الله تعالى عنهم وان فعلوا معصية سخط الله
عليهم ولا يلزم من الرضا في وقت باعتبار امر دوام الرضا له كما قال سبحانه ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا فان الله تعالى
يرضى ايمانهم ويسخط بكفرهم ثم قوله وجعل امور الدين مرجوعة اليهم مدفوع بان الله لم يجعل امور الدين مرجوعة الى الخلفاء الثلاثة الذين
قصدهم الناصب بهذه العبارة لتصريح الجمهور على ما ذكر في المواقف وغيره ان امامة ابي بكر انما ثبت باختيار طائفة من الصحابة بل بيعة
عمر وحده وامامة عمر ثبت بتفويض ابي بكر اليه وخلافة عثمان بالشورى اللهم الا ان يبنى ذلك على قاعدة الجبر ويقال ان اختيار تلك الطائفة
وبيعة عمر كسائر القبائح كان من فعل الله سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم قوله ثم وثب فرقة بعد الفرقة المتطاولة والدول المتداولة
يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم الى اخره ان اراد بها ان تلك الفرقة التي عنى بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر وان اراد بانهم
يلعنون بعض الصحابة ممن اعتقدوا انه اظهر بعد وفاة النبي ص اثار الخلافة فغصبوا الخلافة وظلموا اهل البيت بكل بلية وافة ففي هذا اسوة حسنة
بالله تعالى ورسوله ووصيه اذ قد لعن الله تعالى في محكم كتابه على الجاحدين والظالمين والمنافقين واشار الى وجوب متابعة ذلك واستحبابه بقوله

اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين والمعنى الابتداء وان وقع بصورة الاخبار لكن المراد منه
الانشاء والامر كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فان المراد منه ومن نظائره الامر دون الاخبار على ما صرح به المفسرون اذ لو كان
خبرا لزم الكذب لعدم المطابقة في خبره تعالى وقد روي عن النبي انه لعن ابا سفيان وعن علي انه كان يلعن الصفين معاوية وعمرو بن
العاص وامثالهم من اهل البغي والعصيان ولا ريب ان المكلف اذا عمل بمقتضى امر الله او نهي رسوله فلبه ووجهه عليهما السلام وكان عمله مقارنا للاخلاص
بعد تحصيل الثواب ثم ان اراد بالشتم والسب ارادة اللعن المعنى فلا نزاع معه في المنع ولا محذور فيه كما مر وان اراد بهما القذف الذي آله القدح من جهة
العرض والنسب من جهة الآباء والامهات ونحوهم فلا يجوز عند الشيعة الامامية شيء من ذلك بالنسبة الى الكافر فضلا عن مسلم
او متظاهر بالاسلام نعم لا ضد المنتمين باهل السنة والجماعة لتنفير العوام عن اتباع مذهب الشيعة اصطلحوا على اطلاق السب على الاعم من القذف والشتم
واللعن حتى يتخيلوا ان يقولوا ان الشيعة الامامية يتكلمون بالفحش كما هو دأب العوام السوقية والحاصل انا معشر الامامية لا نسب اصلا ولا نلعن كل
الصحابة ولا جميعهم بل نلعن من كان منهم اعدا لاهل البيت ونتقرب بذلك الى الله تعالى ورسوله وذوي القربى الذين امرنا الله تعالى بمودتهم اجرا للتبليغ
الرسالة لاستحالة ان يجتمع الضدان او يحل قلبا واحدا نقيضان كما قال الشاعر شعر تودد عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الرأي عنك لعازب
ثم قوله فويل لهم العنة الباغية التي تتخطون العصبة لو ضبتهم يموقون من الدين الخ لا يناسب ما قصد من جعل ذلك كناية عن الشيعة لان الفئة الباغية
سمة قد اختص بها اصحاب معاوية الباغي امام هذا الشارح الناصب الطاغي والمروق لغة من خرج على علي وقدح في عصمته واما مذهبه وانتسابه بان يكون
لقبا لشارح الناصب علامة ثم في قوله من الغرابيب طاوسا مختلفي ذوبا الطاوس من كواكب الجفن يوصل الخ تطويل وركاكة لا يخفى ولو قال ان الغرابيب
ما اطار نشأة البغي عن اوكار دوس اهل السنة لكان اولى واحضر فانهم يلهجون تناول البغي المتسع بالجيش بل يوجبون مقدار كف منه على ما نقلوا من
لطائف صدر الشريعة النجاري انه لما سئل عن حكم تلك الجماعة بان الكف منه واجب ولا ريب في ان اطارة هذه النشأة عن دوسهم اشد بلية عليهم
من اطارة نوسهم ثم قوله وما شاع فيهم ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد كلام فيه سنباه
والناس ان لا يخفى ان مرور الزمان وتعاقب تحريفات اهل العدوان يصير السنة بدعة والبدعة سنة كما يصير بذلك الشبهة حجة والمتسمون
باهل السنة والجماعة لما اسلموا على متابعة ما ابتدعه خلفاؤهم الثلاثة في دين الله تعالى زعموا ان ما اظهره الشيعة عليهم بعد مرور زمان
الغيبة من اصل ما كان عليه النبي واهل بيته الزكية انما هو بدعة ناشئة من الجهل والعصبية فان من جملة ما زعموه من بدع الشيعة تقويمهم
حي على خير العمل في الاذان وانكارهم صلوة التراويح في شهر رمضان وانعكاس القضية بانكار الاول وتقرير الثاني من بدع عمر كما سيجيء بيانه ان شاء الله
تعالى ومن البدايع ان الشيعة يقولون ما هو سنة النبي اتفاقا كالتختم باليمين وتسطيح قبور المؤمنين والمتسمين باهل السنة والجماعة يعدلون عنهما
الى النقيض والتشبيه ومع ذلك يسمون انفسهم باهل السنة والشيعة باهل البدعة وهذا من اعدل الشهود على انهم اشد تحريفا من ملة عبد اليهود
واما قوله ولم يبق فيه الزمان صيت هؤلاء اللئام فلا يخفى ما فيه اذ من البين ان اللئيم هو من يرتكب في دينه تمايعة يتمنى لكم رذل
كرايبيه مسلم تلقيبا لا يعرفنا باولا كلالة من القرآن وعدوى دي ابنه فظ غليظ جاهل اعترف بانه اقل فهما وفقها من النسوان واما الشيعة
فقد اتبعوا في دينهم وتحصيل يقينهم من الجمع على وطهارته وكرامته وشرف علمه واما منه اهل الاسلام وهم الائمة الهداة اوسفن النجاة الذين
فيهم ان المتمسك بهم لن يضل ابدا وان مثلهم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق فلينظر الناصب العراقي المتشبث بكل حشيش
اي الفرقة الحق بالاسن ثم ما روي من قول النبي من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد انما ينطبق على حال الشيعة حيث تمسكوا
عند فساد الامة وظهور الغمة في دولة بني امية وبني العباس وغيرهم ممن ولي رقاب الناس بسنة النبي المنتهية اليهم بتوسط اولاده المعصومين
المنزهين عن الكذب وسائر الارجاس واما السنة التي في ايدي المتسمين باهل السنة فاكثرها موضوعات ماخوذة من غير مآخذها مناقضة من تسمى
الصحابة والجاهلين منهم باكثر شرائط الرواية بل فاقدها كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين في جواب سليم بن قيس الهلالي فان سليم قال لامير
المؤمنين اني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر شيئا من تفسير القرآن والاحاديث عن نبي الله غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت
منهم ورأيت في ايدي الناس اشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الاحاديث عن نبي الله انتم تخالفونهم وتزعمون ان ذلك كله باطل افترى
الناس يكذبون على رسول الله متعمدين ويفسرون القرآن بآرائهم قال فاقبل علي فقال قد سألت فافهم الجواب ان في ايدي الناس حقا وباطلا
وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله على عهده حتى قام خطيبا فقال
ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم
خامس رجل منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتأثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله متعمدا لو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا
منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله ورآه وسمع منه واخذ عنه ولا يعرفون حاله وقد اخبره الله تعالى عن المنافقين
بما اخبره ووصفهم بما وصفهم وقال تعالى وان يقولوا تسمع لقولهم ثم بقوا بعده فتقربوا الى ائمة الضلالة
والدعاة الى النار بالزور والكذب فولوهم الاعمال وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا

ن عصم الله فهذا احد الاربعة ورجل سمع من رسول الله شيئا لم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يده يقول به ويعمل به ويرويه
يقول انا سمعته من رسول الله فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه ولو علم هو انه وهم لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله شيئا امر به ثم نهى عنه
وهو لا يعلم او سمع نهيا عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون انه سمعه
منه انه منسوخ لرفضوا وآخر رابع لم يكذب على الله تعالى ولا على رسول الله مبغض للكذب خوفا من الله تعالى وتعظيما لرسول الله لم ينسه بل حفظ
ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فان امر النبي مثل القرآن
ناسخ ومنسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله الكلام له وجهان فكلام عام وكلام خاص مثل القرآن
وقال الله عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله فيحمله السامع
ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج لأجله فيشتبه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله وليس كل اصحاب رسول الله
كان يسأله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى ان كانوا ليحبون ان يجيء الاعرابي والطارئ فيسأل رسول الله وانا اسمع
يوم دخلت عليه وكل ليلة دخلت عليه فيخليني فيها ادور معه حيث دار وقد علم اصحاب رسول الله انه لم يصنع ذلك بواحد من الناس
غيري فربما كان في بيتي وكنت اذا دخلت عليه بعض منازله اخلاني واقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي في منزلي
لم يقم عني فاطمة ولا احد من بني وكنت اذا سألته اجابني واذا سكت وفنيت مسائلي ابتدأني فما نزلت على رسول الله آية من القرآن الا
اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يملأ
قلبي علما وفهما وحكما ونورا ففلت يا نبي الله بأبي انت وامي منذ دعوت الله لي بما دعوت لم انس شيئا ولم يفتني شيء لم اكتبه افتخوف علي النسيان
فيما بعد فقال لا لست اتخوف النسيان والجهل انتهى كلامه واما قوله والناس على دين ملوكهم الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم
فالمستثنى منه فيه انما ينطبق على الشيعة الذين وصفهم الناصب في مواضع من وجوه هذا بالقلة والشذوذ دون اصحاب الذين افتخر
بكثرتهم وعمومهم وانهم السواد الاعظم فالتعريض الذي فيه في هذه الفقرة قد رجع اليه كما لا يخفى واما قوله وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه
حاول بيان بعض اظهار الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية من اهل السنة الخ فيه انه ان اراد حاول بيان خطاء اهل السنة مع وصفهم اياهم
بانهم الفرقة الناجية وهذا كذب بحت لان خطاء الفرقة الناجية غير معقول وبالجملة الوصف بالنجاة مما اضافه الناصب في اثناء كلامه المصرح
الخبر على قصد تغرير سعر المتاع في خلال المشاحة والنزاع ثم في قوله وقد الفه في ايام الدولة السلطان غياث الدين اوجايتو محمد بن خدابنده
غفلة عظيمة حيث لقب بترويج مذهب الامامية الذين هم مبتدعة عنده بغياث الدين اللهم الا ان يقال انه لقبه بذلك على طريقة تسمية الشيء
باسم ما كان او يكون لما افتراه في حاشية شرحه على السلطان الفاضل المتبصر بالدليل من رجوعه اخرا عن ذلك السبيل وما اشار اليه
من ان شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان انما كان بمجرد اتباع ميل السلطان من غير دلالة حجة وبرهان مردود بما اشرنا اليه سابقا
من فضيلة هذا السلطان وانه كان من اهل التبصر والتفحص عن حقائق المذاهب والاديان وان نقل المذهب بتغيير الحظيرة والسكة انما
وقع بعد ما ناظر المصنف العلامة الهمام علماء المذاهب ووقعهم في مضيق الالزام والافحام واثبت عليهم حقية مذهب اهل البيت الكرام
فمن اختار مذهب الامامية في ذلك الاوان كان المجتهد دليله وظهور الحق بين اظهر الناس سبيله فكانوا اخذين عن المجتهد وسلوكه لا عن
روج المذهب ملوكه فلا يتوجه هيهنا ما كان يتوجه في بعض الملوك وسلوكهم ان عامة الناس يأخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم
والناس على دين ملوكهم والحاصل ان السلطان المغفور المذكور لم يكن مدعيا لخلافة النبي ولا كان له حاجة في حفظ سلطنته الى ان يكون
ملوك بني امية وعدي وبني العباس من هضم اقدار اهل بيت النبي وتغيير دينه اصولا وفروعا تورية لدعوى خلافتهم ليسلك
الناس مسلكهم من مخالفتهم بخلاف هؤلاء الذين نقضوا الملك والخلافة وابتلوا الدين بكل بلية وانه فخر فواكتاب الله وغيروا سنة رسول
الله متعمدين بخلافه ناقضين لعهده مبالغين في محو آثار اهل بيته مهتمين في غصب حقهم واخذ مستحقهم ليوقعوا بذلك في اوهام
الناس انهم من اصحاب الولاية والاجتهاد المطلعين على اسرار شريعة النبي واحكامها المتطلعين لمطالع الخلافة من اكمامها وليندرجوا الى ازالة اهل
البيت وخفض معاليهم وتشتيت شملهم وتفرق موالهم فيتم الامر لهم بلا منازع كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين في اثناء بعض خطبه معتلا
بوجهه الى من كان حوله من اهل بيته وخاصته وشيعته فقال قد علمت الولاة قبلي اعمالا خالفوا فيها رسول الله متعمدين بخلافه ناقضين
عهده مغيرين لسنته ولو حملت الناس على تركها وحولتها الى مواضعها والى ما كانت في عهد رسول الله لتفرق عني جندي حتى ابقى وحدي
او مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض امامتي من كتاب الله وسنة رسول الله الخ ثم في قوله فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء
الراشدين الخ اهمال واخلال وحق العبارة ان يقول بعض الخلفاء لظهور ان المصنف قدس سره من خاص شيعة علي فلا تطعن فيه وح ينبغي ان الوصف
بالراشدين ذلك الخصم لا يسلم رشد من عدا علي في الدين وكذا الكلام في وصف ائمته بالموجبين وعلمائه بالمجتهدين واما ما نقله عن بعض الظرفاء
في تمثيل قدح الهم على خلفاء اهل السنة وائمتهم ومجتهديهم بمقال جرى بين الجمال وبعض الجمال فلا يخفى على الظرفاء الاذكياء مناسبته بالمقام

تغرير

المستطلعين

المذكور بابن الطهر وكونه من ناس يتطهرون وانما يناسب ذلك حال الاخطاء من الناصبة الذين لا يتوقون البول ثما كالجمال في ازالة البول والغائط بالاحجار
الاغتسال بل يمسون انفسهم كالحمار على الجدار ويتسوا لخفافهم في وضوئهم ولو وطئت في الافذار واشد مناسبة من بين هؤلاء الاخباس هذا النسا
الوجس الفضول الذي يعني الفضل ومنه افضلة نفسه ونحوه وقد خرج عن مزبلة فمه بعرة الجمل مرة وخوى الكلب اخرى واما ما انشده وذكره من مدح
للائمة المهديين الاثني عشر فانما ذلك لجهله وتلبيس منه لدفع تهمة النصب الذي قد انتقض به ونظر اهل زمانه ولا اختصاص بهذا الناصب بذلك
اللوم فان ذلوب اكثر الخلق في الامس اليوم خالية عن جهله هل البيت ومشكوة صدورهم فائدة لهذا الزيت ولقد اظهر القاضي ابن خلكان هذا الداء
الدفين الذي ورثه من بناة صفين حيث قال في كتابه المشهور الموسوم بوفيات الاعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي عليه السلام
او يجتمع مع النسائي هذا كلامه بعبارته الملعونة التي قصدها الاعتذار عن انحراف ابن جهم المذكور والفكر فيهم طويل واما ما ذكره الناصب من
وقوع ثنا ائمة اهل البيت على الصحابة والخلفا الثلثة فليس على ظاهره واطلاقه ولعله غفل عن مغزى كلامهم ومشا على ما سيجري عليه لفهم انشاء الله
مشمرا عن ساقها واما ما ذكره من ان ما ذكره صاحب كتاب كشف الغمة فيه انما ذكره نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب السنة فهو اول الكاذبين الصريحة
ومنظر ذاته الفضيحة التي حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله
لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد ذلك من الناصب الشقي فقد اباح بعض اعاظم اصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب كما ذكره الحافظ عبد العظيم
المنذري الشافعي في اخر كتابه المسمى بالترغيب والترهيب عن غيره في غيره وانما قلنا بكذب ما ذكره في شان صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح بخلاف ذلك في
خطبة كتابه وقال اعتمدت في الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى الى تلقيه بالقبول ووافق راي الجميع متى رجعوا الى الاصول ولان الحجة مع قيام
الخصم تتشييدها والتفضيل من طرف المخالف باثباتها وتقييدها كانت اقوى يدا واحسن مددا واصفى موردا واوزن نادا وابدت قواعدا
واركانا واحكم اساسا وبنيانا واقل شانيا واعلى شانا والتزم بتصديقها وان رضيته وحكم بتحقيقها وان امرضته واعطى الانصاف وان كان حزونا
وجرى في سبيل الوفاق وان كان حزونا ووافق ويود لو قدر على الخلاف واعطى النصف من نفسه وهو يعز عن الانصاف ولان نشر الفضيلة خير
سيما اذا نبه عليه الحسود وقبا الحجة بشهادة الخصم وكذا وان تعدت الشهود شيعي وملجئة شهادتها اضرابها والفضل ما شهدت به الاعدا ونقلت
من كتب اصحابنا ما لم يتعرض له الجمهور انتهى ما قصدنا نقله من كتاب كشف الغمة وهو صريح في كذب الشارح الناصبي وتحريفه كما قلنا
وكذا الحال فيما نقله عن راس النصب والجحف من حديث حلية السيف اذ ليس في ذلك الكتاب عنه خبر ولا عين ولا اثر وايضا لا مناسبة لذكر ذلك في
هذا الكتاب المقصور على ذكر النبي والائمة الاثني عشر وذكر اسمائهم وكناهم واسماء ابائهم وامهاتهم وموالدهم ودفناتهم ومناقبهم ومعجزاتهم
كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب لو اغمضنا عن ذلك كله فنقول لقائل ان يحمل ذلك الكلام منه على التقية عن بعض المخالفين الحاضرين
في مجلسه الشريف ومع ذلك لا يكون مقصوده الاحتجاج بفعل ابي بكر بل يكون مقررا بتقرير النبي بان يكون معنى قوله فدعا ابو بكر
سيفه بالفضة انه فعل ذلك في زمان النبي وقرره عليه فيحتج حقيقة في تقرير النبي لا في فعل ابي بكر واما ما نقله الناصب بعد ذلك من
حديث تولد مولانا ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق فليس في المنقول عنه وصف ابي بكر بالصديق وانما المذكور فيه في باب احواله
ومناقبه مجرد قوله ولقد ولدني ابو بكر مرتين ولا اشك السوقة هنا ايضا بما يفيد الثناء والتعظيم بل الظاهر انه ذكر ذلك عند تفضيل
حال الاباء والامهات من غير ارادة الافتخار والمباهاة واما استناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم ابي عبد الله النيسابوري من قبيل استشهاد
الثعلبي بنوادر انه ايضا عندنا من جمهور ذوي الاسناد واما نقل من مبلغ الى التشيع انما كان بمجرد قدحه في عثمان فقط دون ابي بكر وعمر كما صرح به
الذهبي الشافعي ذهب الله بنوره في بعض تصانيفه وغيره في غيره وهذا القدر لا يوجب التشيع المانع عن وضع الحديث في مناقب ابي بكر على ان
سوق الحديث المذكور صريح في صدوره على وجه التقية اذ الظاهر كون ما روي عنه جوابا عن سؤال من اتهمه بسب ابي بكر ودفع تلك التهمة
لم يمكن باي من ذلك كما لا يخفى مع ان كلامه قد وقع على اسلوب جوامع الكلم حيث قال الصديق جدي يعني من جانب الام ثم اظهر انكار سب الاباء
يعني لا من ذلك الجانب فان اطلاق الاب على الجد من قبل الام اطلاق مجازي على ما يدل عليه كلام الناصب في ما سبق من مبحث الميراث وايضا
انما نفى السب وقد سمعت منا ان السب بمعنى الشتم لا يجوز عندنا حاشا الامامية ايضا بالنسبة الى احد وانما المجوز اللعن لما اتهمه السائل المخالف
بالسب الذي استعملوه في الاعم من الشتم واللعن فاطلقه بنفي السب مستعملا له في معناه الاصلي الذي هو الشتم فقط كما مر فلا يلزم من كلامه
نفيه للعن على انه لا مانع شرعا ولا عقلا من لعن المؤمن بل المسلم بل الكافر اباء اذا كان ظالمين الا لعنة الله على الظالمين واما الدعاء
بجملة لا قدس الله روحه فمع ظهور مخايل الوضع عليه لعدم ظهور ارتباطه بما قبله يمكن ان يحمل على نحو من التقديم كتقديمه في الزمان او تقديمه
على عمر وعثمان مثلا في اظهار الاسم فلا دلالة على تقديمه على علي كما توهمه الناصبة ولا يستبعد عنهم عليهم السلام صدور امثال
هذه الكلمات لانها مبنية الجامعة في مقام التقية ومغالطة اهل الخلاف والعصبية فقد صدر عنهم اكثر من ذلك واظهر منها ما روي انه
سال رجل من المخالفين عن الامام الصادق وقال يا ابن رسول الله ما تقول في ابي بكر وعمر فقال هما امامان عادلان قاسطان كانا على
الحق وماتا عليه فعليهما رحمة الله يوم القيمة فلما انصرف الناس قال له رجل من خاصته يا ابن رسول الله لقد تعجبت مما قلت في حق ابي بكر

ثم وفقال نعم هما اماما اهل النار كما قال الله تعالى وجعلنا منهم ائمة يدعون الى النار واما القاسطون فقد قال الله تعالى واما القاسطون فكانوا
لجهنم حطبا واما الغادر فلا نعد ولهم عن الحق كقوله تعالى والذين نكثوا عهده ثم يعدلون والمراد من الحق الذي كانا مسئولين عليه هو
ولاية المؤمنين حيث اذيا وغصبا حقه عنه والمراد من موتهما على الحق انهما ماتا على عداوته من غير ندامة عن ذلك والمراد من رحمة الله ورسوله
انه كان رحمة للعالمين وسيكون خصما لهما ساخطا عليهما منتقما منهما يوم الدين وبما قررناه اندفع ايضا العجب الذي فرعه الناصب على ذلك الاحتجاج
وضوعه تعصبا وجفاء وظهر ان سوالة العصمة عن التعصب ذمه رايا بانه شاذ الطريق وهش الوفيق من قبيل المثل المشهور الشعير يؤكل ويذم وما
ذكره في وجه اعراض علماء السنة عن كلام المص من الوجهين فقد مر في الخطبة ما يرشد الى عدم اتجاهه فتذكر ومن العجب طعنه في ضمن الوجهين
في كمال كلام المص الذي جمع بين السليقة والكسب في العربية بنسبته الى الركاكة والوطانة مع اشتمال شرحه على هذا على العبارات الملحونة
الملعونة الخالية عن الطلاوة الملفقة من كلام غيره بالفجلة وخيانة وتضمنه للمعاني التي لا يليق قصدها باهل الفهم والفطانة وكانه قبل في
لعن امثاله على كلام اهل الكمال فظهر طعنه بوهم كامل از كفتار ناموزون زند خوجه سر كهنش كند بوخنده بوكردون زند ثم ما ذكره من انه
ذهبا رد على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف مردود بما قدمنا فضلا عن ذلك الى ما به من تناول المص العلامة بضرب الشتم و
حينئذ يتوجه عليه مثل ما تمثل به سابقا في شان المص على الله شانه وضاعف عاشانه من سؤال الجهال عن الجهال فانا نقول على طبق ما ذكره ثانيا
نعم ظاهر على الناصب المجبول على عداوة اهل العصمة والتعسف على وجه لا يعتبر به الندامة والتاسف انه منزه عن دون التعصب والتعسف مع
توصيفه مزايل الشتم وجعل فيه بالوعيد الفضلات على الحتم ثم ما ذكره من ان الفرقة المبتدعة لا يامنون علماء السنة في روايتهم وتقولهم
كلام صحيح وحق صريح ولقد ظهر صدق ذلك من كذبه الصريح على كتاب كشف الغمة ووضع الحديث على ائمة الائمة وتبين ان من عرفهم
المبتدعة عنه معذورون في عدم اتباعهم بعلماء السنة واتضح ان الكذب شنشنة هذا الرجل وجماعة اصحابه لا من تنزه عن تصور ذلك وارتكابه
سيتضح لك في بحث الاجماع من مسائل اصول الفقه اختراعه للاباتر وجراته على الله تعالى فوق الغاية وهذا دابدن الاشاعرة القاصرة والحشوية
الفاجرة يشتهرون المكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك بالوسائل بخلقون الاكاذيب لموهة ويبتدعون الاغاليط المشوهة
ويحيل بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ويقولون منكرا من القول وزورا واما ما ذكره من ان اثار التعصب والتعسف في تطويلات
عبارة المص ظاهرة ففيه انه لو سلم وجود تطويل في كلام المص الجليل لا يحتاج اليه من يفهم الكثير من القليل فقد راعى في ذلك سهولة
وصوله الى اذهان المخالفين القاصرين في معقولهم ومنقولهم وتقريبه الى اذهانهم وافهامهم واصولهم على طبق كلام الناس على قدر عقولهم
فانه لو اجمل في الكلام ربما لم يتفطنوا بمراده ولنسبوا الى التعمية والالغاز او ابرادها لا مزية عليه من الجاز فيقصر عن ادراكه الاذان والاسماع
وينقبض عنه الاذهان والطباع كما قيل فظم صد پايه بيشكوده ام افتاد قول خويش تا بوكه اين سخن بمذاق تو در رشود وقد اشار المص قدس
سره في اخر المبحث السابع الى ما ذكرناه حيث قال ولو جاوزت ارشاد المقلدين وضعهم من ارتكاب الخطا الذي ارتكبه مشايخهم ان انصفوا لم
نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات الى اخر الكلام واما سؤال الناصب عن الله تعالى ان يجعل سعيه مشكورا فهنا انا البشرة متهكما
انه قد شكر الله تعالى سعيه وجعله في مرعى الزقوم رعيه وامر بانيه الجحيم باذاقته من الحميم وخطابه بذق انك انت العزيز الحكيم واما
تسميته بحرجه المهمل بالاهمال فمهمل واما بالابطال فمنشاه اهماله واخلاله في تحقيق الحق وتصريحه في ترويج الباطل ولنعم ما قال
افلاطون الالهي ان من كان عرضه الباطل لم ينل الحق وان كان بين يديه وسنكشف بعون الله تعالى هذا المعنى ونبين ان ذلك الاسم
اسم بلا مسمى قال المص رفع الله درجته المسئلة الاولى في الادراك وفيه مباحث الاول لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على
ما يأتي وبه يعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب ايراده فلهذا قدمنا اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية
في مبدء الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال ثم ان الله تعالى خلق للنفس الات
بها يحصل الادراك وهي القوى الحاسة فيحس الطفل في اول ولادته بحس اللمس ما يدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصري على
سبيل التدريج بين ابويه وغيرهما وكذا يتدرج في الطعوم والمحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الالات ثم يزداد تفطنه فيدرك بواسطة
احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة والمباينة ويعقل الامور الكلية الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا
استكمل العلوم وتفطن بمواضع الخلل ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية والعلوم
الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هي اصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله فالطعن في الاصل
طعن في الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم الزم كل الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة الا الكسير من فقهاء ما وراء النهر انكروا
هذا المحسوسة على ما يأتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك عين السفسطة
انتهى كلامه قدس سره وقال الناصب خفضه الله تعالى اعلم ان هذه المباحث التي صدر بها كتابه كلها يرجع الى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف
بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية وغيرهم وذلك في رؤية الله تعالى التي يجوزها الاشاعرة وينكرها المعتزلة كما سنراه واضحا

من ورود

الكريم

فقد ظهر من هذا ان العلوم الا

قال ابن الاثير في النهاية في اسماء الله تعالى الخافض هو الذي يخفض بعض الجبابرة والقراء عنه الرفع ويخفض شيء يريد خفضه فالخفض ضد الرفع

[illegible]

[illegible] الاشياء الاحساس [illegible] الاشياء الاحساس [illegible] الاشياء الاحساس [

اراد اطلاع الجنس على الامور الخارجية بواسطة الحواس وحكم بكونه زائدا على العلم مستندا بانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار
اللمس الذي هو ادراكها اذ الثاني مولم دون الاول وايضا لو كان الادراك غير زائد على العلم لزم ان يتصف بالعلم كلما اتصف به وليس كذلك
الحيوانات العجم يتصف بالادراك والعلم واما ثانيا فلان ما ذكره من التردد في ثبوت كون كلام المص غير محصل المعنى توجه بهمود وجه لا محصل له لا يتحاشى
عنوان التسبيق اعني قوله الرؤية التي اراد من الادراك وقوله الاحساس الذي هو الرؤية التي اراد من الادراك وهو ظاهر ثم ان ارادة الاعرفية
في التحقق والثبوت كما ذكره الناصب في الشق الاول يقتضي ان يكون الادراك اعرف تحققا وثبوتا لا بحيث يكون محققا ثابتا حتى يلزم اشتراكه
مع كثير من الاجسام والاعراض كما زعم الناصب ايضا كون كثير من الاجسام والاعراض محققا ثابتا لا يصلح سند المنع اعرفية الادراك بقوله فلا
نم الاعرفية لان كون كثير من الاجسام والاعراض محققة معروفة لا يقتضي عدم اعرفية الادراك عنها وكذا لا محصل لقوله في الشق
الثاني انه ان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقاتها كذلك الخ لظهور
انه اذا اعتبر الاعرفية بالنسبة الى باقي الاحساسات وسلم ان الاحساس البصري اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ثم كلام المص لا يقدح فيه ان يكون
لباقي الاحساسات اعرفية بالنسبة الى متعلقاتها او غيرها وبالجملة اعرفية الرؤية بالنسبة الى باقي الاحساسات يكاد ان يكون محسوسا ولهذا توهم بعضهم في الكتب
الكلامية والحكمية القوى المدركة الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوة الابصار على غيرها من الظاهرة لا ظهريتها واعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين
في شرح المواقف وغيره في غيره وبما قرر ناظهر انه يمكن الجواب بارادة الشق الثالث وهو ان يراد بالادراك ما يشمل الحواس الظاهرة فانها اعرف
الادراكات الباطنة من ادراك النفس والا فانها الباطنة كما عرفت فظهر ان الشارح الجارح الناصب لفصوصه وتمه واستعداده وبعده عن اهل التحصيل
لم يحصل معنى كلام القوم ولا معنى كلام المص الجليل واما ثالثا فلان قوله وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس مما لا محصل له اصلا لان
المحسوسات معلومات لا علوم ومن قال ان العلم والمعلوم متحدان بالذات اراد ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل متحد مع المعلوم الحاصل فيه
لا ان العلم بمعنى ادراك الحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود في الخارج فان هذا غلط وسفسطة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المص حسب ان
مبدأ الفطرة هو حال الطفولية مدخول بان ذلك مما لا يفهم من كلام المص الا مع ما ذكر حيث قال الوقوف عليه فان ظاهر معنى قوله وذلك مشاهد في
حال الاطفال هو ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن مجموع العلوم وكونها قابلة لها مشاهد معلوم في حال الطفولية التي هي قريبة من مبدأ
الفطرة فان النفس خالية فيها ايضا عن جميع العلوم وقابلة لها غاية الامر ان الخلو في مبدأ الفطرة اكثر من الخلو في حال الطفولية وقوله قدس سره
وذلك مشاهد في حال الاطفال تنبيه على دعوى خلو النفس الانسانية في مبدأ الفطرة من مشاهدة خلو هذا في حال الطفولية لا نفسه لمبدأ الفطرة بحال
الطفولية كما توهمه هذا الجارح فلا يلزم من كلام المص الحكم بان الطفل لا يعرف شيئا من العلوم العقلية كما توهمه ثابتا على انه لو تم لما اورده على
عبارة المص لكان اظهر ورودا على عبارة حاشية المطالع لسيد المحققين قدس سره الشريف الذي كان تلميذ تلميذه وممن لا ينكر احد كونه من علماء
المعقولات سيما الجارح الذي استمد في جرحه هذا عن شرحه قدس سره على المواقف فقد قال قدس سره الشريف عند تحقيق قول الشارح
المطالع ويمكن حمل قرائن الخطبة على مراتبها الخ ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم كلها ظاهر وان توهم فيه بانها لا تنفك عن ذاتها
اصلا وان كانت في ابتداء الطفولية انتهى فان مقتضى كلمة ان الوصلية ان يكون ابتداء الطفولية اسبق الاحوال ولا اسبق من مبدأ الفطرة فيكون
في كلامه ايضا اشعار بل تصريحا باتحادهما تامل واما رابعا فلان الحكم بخلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم وايراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره
الناصب الجواب عنه مذكور في كتب القوم فلا وجه لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه وذلك لان عمر الكاتب القزويني من اهل نحلة الناصب قال في بحر
الفوائد في شرح عين القواعد ووجه الحاجة الى المنطق ان الانسان في مبدأ الفطرة ليس له شيء من العلوم الخ واعترض عليه بان المراد من مبدأ
الفطرة اما اول حال تعلقت فيها النفس بالبدن او حالة الولادة واياما كان فان الانسان في تلك الحالة عالم بخصوصية ذاته وبانه الوجدانيات
من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع فلا يكون خاليا عن جميع العلوم واجيب بان الشعور بخصوصية الذات ادراك جزئي ولا يسمى علما لكنه
اذا طالب بعد العلم بتلك الخصوصية ماهيته فذلك على وجه كلي فهنا لك يسمى علما مثل ان يعلم ان نفسه جوهر مجرد قائم مفارق وهذا الجوع امور كلية
وكذلك الوجدانيات ليست علوما بل هي من قبيل الادراكات الشبيهة بالاحساسات في كونها جزئية والعلوم ادراكات كلية فلا يرد الاشكال
على ان المص لم يقل ان النفس خالية عن العلوم بل صرح بخلوها عن جميع العلوم والمراد انها خالية في مبدأ الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد
كما نبه عليه شارح المطالع رحمه الله بتاكيد العلوم بقوله كلها فلا يتوجه ما اورده الناصب من ان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل
ولم يكن لفظ الجميع موجودا في العبارة لامكن تصحيحها بحمل الالف واللام في العلوم على الاستغراق واما ما ذكره من ان المص لم يكن من اهل
المعقولات فلا يوقع على من وصل اليه مصنفات المص في العلوم العقلية كشرحه الموسوم بكشف الحقائق في حل مشكلات الشفاء وما شبهه على ثمرة
الاشارات وشرحه على التجريد وغير ذلك مما اعترف بنفاستها العلماء الاعلام والبه ينتهي سلسلة تلمذ سيد المدققين صدر الملة والدين محمد الشيرازي
في العقليات واما خامسا فلان ما ذكره من ان المص اراد بقوله انكروا ضمنا بالمحسوسة على ما بالي انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها الخ غير
وانما اراد انكارهم وجوب تحقق ادراك كل من الحواس عند تحقق شرائطه كما اوضحناه سابقا وشيء من المص في الخامس الرابع ايضا ما هو صريح في ذلك حيث نسبهم الى

[illegible]

[illegible] الاشاعرة [illegible] الاشاعرة [illegible] الاشاعرة [

لاستلزام فلا يتحقق الجزء جزء يتحقق الكل وكون الكل متوقفا على الجزء حقيقة ضروري بل اولي وكذا يستلزم عدم توقف تحقق العرض على الجوهر وبعده
لاستلزام بين تمايزين وبطلان اللازم مما حكم به بديهة العقل وان قال شرذمة قليلة لا يعتد بشأنهم بقيام العرض بنفسه على انا نقول لا نظر حصول
معلول حادث لا يكون قبله حادث يجري العادة مع قولهم بحدوث كذلك وقال المحقق الكاذبي في رد الشافعي في بعض تعليقاته ان القول بان
مذهب الاشعري ان لا شيء من الاشياء فيستلزم شيئا اخر وان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر
لا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك والحاصل انه قد يكون شيئان لا يمكن وجود احدهما بدون
الاخر وقال فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية الحق عندي ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم
نفسه كان في حد ذاته عن الباري تعالى ولا مانع للوسائط الا يجاب بل في الاعداد انتهى وظاهره يدل على توقف بعض الاشياء على بعض وان كان الناشر بالباري
تعالى فتامل **وامّا ثالثا** فلان ما ذكره من ان ما ذكره من ان الامامية بالحشو من ضلالات الفلاسفة فليس الا مجرد ظنها العصبية على الحكماء الامامية
وبعده عن سواء الحكمة الالهية وانه تعالى ما وفق الناصب صاحب الفلسفة الحكمة ضالة المؤمن اما تعصبه على الحكماء فاظهر وان بالارتقاء الى اعلام
الفطنة والاهتداء الى اقتفاء الحكمة بصيرة الناظر في حقائق الاشياء بصيرة ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واما عداء الامامية فلانهم اساطين حكماء
الاسلام الذين اخذوا جواهر الحكمة عن معادنها اهل البيت وفازوا برحيق التحقيق من منابعها الكاملة لاجل البيت فاشتدت في علوم الاسلام
عزائمهم وتاكدت في دقائق الحكمة قواهم وان وافقوا الرعيل الاول من الحكماء في بعض المسائل والاحكام فلا يقتضي خروجهم عن قواعد الاسلام حتى
يتوجه عليهم الشناعة والملام وانما الشناعة كل الشناعة على من لم يصل يده الى مائدة الحكمة ولم يظفر على زلال الفطنة وشرب في ظماء الجهل
من سؤر الحشوية واحتسى الثوم والبصل على الطبق المشوية ونعم ما قال الحكيم الكامل ابو علي عيسى بن زرعة في بعض سنابله تعريضا على الاشاعرة
ومن يجد وحلا وهم من فرق اهل السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها الحاكمين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال ان
الحكمة اقوى الدواعي الى متابعة الشرع ومن زعم ان الحكمة تخالف الشريعة فهو مفسد لها فدبني فيه على مقدمة فاسدة غير كلية تقرر برهان
الحكمة مخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشيء مفسد له والكبرى غير كلية فان الحلاوة تخالف البياض ولا تفسده والصورة تخالف المادة
ولا تفسده واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن قال ان الناظر في المنطق مستخف بالشريعة فان ذلك لقائل طاعن في الشريعة لا من كلامه
في قوة قول من يقول ان الشريعة لا يثبت عند البحث والتحقيق ومنزلته منزلة رجل حامل للدراهم البهرجة التي يضرب معهن من النقاد ويأنس
بمن ليس من اهل المعرفة فمن قال ان الحكمة تفسد الشريعة فهو الطاعن في الشريعة لا المنطقي الذي يميز بين الصدق والكذب بانهى كلامه فان بعض ذلك
تشنيع بما هو واضح اولى به لا فتخار اجلتهم على الامامية والمعتزلة في مسئلة خلق الاعمال وغيرها مما وافقتهم للفلاسفة فيها فهو في ذلك حقيق
بان ينشد عليه شعر لابنته عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وقما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان المقالات العجيبة التي
تفرد بها شيخ الاشاعرة ليست مما ينتهي الى مقدمات دقيقة فلا يطلع هو عليها بدقة الفكر وممارسة الفنون العقلية والنقلية لانه قد علم
تواتر انه لم يكن من اهل هذا الشان والعلماء المطلعين على قوانين الحكمة البرهانية بل انما ذهب الى بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة الاعتزال
وحب التفرد في المقال طلبا لرياسة الجهال ولهذا تورع الحكيم شمس الدين الشهرزوري وجعل ما بعده فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الاشعري قدحا
على ذكائه وشعوره ودليلا على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الاول من المدققين فقال واعجب احوال هذا الرجل
انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب فلم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر
مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف ما طرفيه الطول قال ابن الاعرابي قولهم لا يدري اي طرفيه اطول طرفاه ذكوه ولسانه لانه كان خاليا عن الحكمتين
النظرية والذوقية لا يعرف مرتبة حد ولا يفهم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيه خبط عشواء انتهى واني كنت
اظن ولا ان الحكيم المذكور متعصب في اظهار النقص الشيخ الاشعري لعداوة دينية ونحوها حتى رايت في رسالة علمها السيد معين الدين الاشعري
الشافعي الاشعري صاحب الفضيلة المشهورة في مسئلة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويصدقه حيث قال ليت شعري ما للاشعري لم يجعل طلب
الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك فانه ذهب الى ان كلا من ذلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة
فلا ادري كم فر عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال واعلم انه رضي الله عنه قد يرعوي الى عقيدة حق وعقيدة بحيث اقتباس قياس لا اساس له مع
مناف لصراح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معلل بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تاثر الرب عن شيء مخلوق
وانت تعلم انه لا يستلزم ومرة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه فان التاثر نعم صفة فعلية موقوفة
على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها اسمى بل بعضهم صرح جمع الجوامع للقاضي الرومي في مبحث القدرة ان اكثر
تلك المسائل التي تفرد بها الاشعري فاخذها من السنة القصاص والوعاظ حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود ولم يصلح ان يكون محلا
لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه

محضونا

[illegible]

فقال الله تعالى وان يجعل الذين آمنوا هذه الآية وتختص الآية احد معنيه فتنا العقوبة وهذا وان لم يرد عن رسول الله فهذا الشهر ظاهر
لا يكون قال وقد اخذ الاشعري من جواب ابي بشر الجوبائي فيما بلكثيرة من هذا الجنس فهو كلامه وكفى بذلك شناعة وضعفا لهم ولذلك
وقدوتهم في مذهبهم قال المصنف رفع الله درجته لبحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط اجمع العقلاء كافة على
ذلك الا شرذمة الفاضية بهم فان خالفوا من العقلاء لا يشك في حصول الرؤية عند اجتماع شرائطها وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك
وان تكون السفسطة فيه وجوزوا ان يكون بين يدينا او بحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب ملاصقة
لنا تملأ الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور ويقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا يشتبه امرها
البتة وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة تملأ اقطار الارض بحيث يخرج منها كل احد تسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا سليمة ولا حجاب بيننا وبينها
ولا بعد البتة بل هي في غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحسها اصلا وكذا الملمس حديدا ظن كفه حديدة محمية بالنار حتى يقبض ولا يحس بحرارتها بل يرى
انه يقبض الرصاص او الزئبق وهو لا يشاهد النور ولا الرصاص المذاب ولا يدرك حرارته وتنفصل اعضائه وهو لا يحس بالالم في جسمه ولا يشك في هذا امر
من السفسطة والفرق نقض بشيء ومن يشك في هذا فقد انكر اظهر المحسوسات انتهى كلامه وقال الناصب خصه الله تعالى اتفق مذهب الاشاعرة ان شرائط
الرؤية اذا تحققت لم يجب الرؤية ومعنى نفي هذا الوجوب ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية
عند تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا واحاله عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على روايته ونقله اصحاب جميع المذاهب
الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي صلى الله عليه وآله خرج ليلة الهجرة من دار قريش وقد حفوا الدار يريدون قتله فرماهم ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرأ سورة
يس وخرج ولم يره احد كانوا نياما لبس غير نائمين ولا غافلين فمن لا يسلم ان عدم حصول الرؤية جائز مع وجود الشرائط بان يمنع الله تعالى البصر بقدرته عن الرؤية
فعليه ان ينكر هذا وامثاله ومن الاشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط بانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض
اجزائه دون البعض مع ان الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط والتحقيق ما قدمنا انهم يريدون من عدم الوجوب جواز عدم الرؤية
عقلا وامكان تعلق القدرة به فان انكار المحسوسات وان هو من السفسطة ثم ما ذكر من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات
التضعيفات الشنيعة والكلمات الهائلة للوعي المبرقة التي يميل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه لباطل وركيك الكلام لا يستند فهو تهويل ليس بقول
ولا مذهب لاحد من الاشاعرة بل يورد الخصم عليهم في الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرائط الرؤية في نفسه وجب حصول الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة ونحن لا نراها هذا هو الاعتراض واجاب الاشاعرة عنه بان هذا منقوض بجملة العادات بان الامور العادية يجوز تخلفها عنها مع جزمنا بعدم وقوعها
ولا سفسطة فيها فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه
تجويزها لا يكون سفسطة وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط ويجوز الفعل عند وقوعها عندها مع كونه محالا
عادة والحصول لا يفرقون بين المحال العقلي والعادي وجملة اعتراضاتنا شبه من عدم هذا الفرق ثم ما ذكر من الاصوات وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها من
ضعفه الشنيع بعد ما قدمنا لك انتهى اقول ان كان لا صلاح سفسطة الاشاعرة في هذه المسئلة من وقوع خرق العادة في معجزات الانبياء اسما ما اتفقوا
عليه من معجزة نبينا ليلة الهجرة بمرورها على الكفار من غير ان يراه منهم لا يصلح لما قصد من الاصلاح ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر ذلك لانه لا يلزم
ان يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة بعد الرؤية مع وجود الشرائط ولم لا يجوز ان يكون بلطف الله تعالى من عشاوة عظيم او نحاء او غبار فعنه كما اشار اليه الباري
سبحانه في سورة البقرة بقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وبقوله في سورة يس وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم
فهم لا يبصرون ومعنى فاغشيناهم جعلنا على ابصارهم غشاوة وحلنا بينهم وبينه كذا في اكثر التفاسير واما ما ذكره من بناء الاشاعرة ذلك على قاعدة
خرق العادة وان حاصل كلامهم هو ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط الخ فمع ما سبق من الكلام في هذه القاعدة المبتنى مردود بان عند
تحقق الشرائط واجتماعها يكون العلة التامة للرؤية متحققة ضرورة فلو امكن معها عدم الرؤية لزم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة هف فظهر ان
غلط الاشاعرة عدم الفرق بين ما يخرج فيه من المحال العقلي والمحال العادي وان التاصب الغلط بجرح عادته باعادة كلامهم فان التخلف العادي بما يخرج فيه
من الرؤية واسبابها وشرائطها انما يتصور بان يعدل القادر الحكيم جميع احد علتها التامة او بعضها ويوجد بدلها معلولا آخر مثلا كما قيل انه لا يلزم من
وجوده لا ان يوجد ذلك المعلول الخاص الرؤية بعينه بدون علته التامة وانما ينتفي المعلولية والمعلولية الحقيقية بين الحوادث فهو سفسطة اخرى اولى بالتتبع و
اخرى فافهم واما ما ذكره الناصب في حاشية جرحه هذا من ان اريد من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا عين مذهب
الاشاعرة وليس بظاهر فيه فساد اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم اليقين بانتفائها وعدم العلم من تحققها فهو ممنوع اذ عند الرجوع
الى الوجدان نعلم تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى فنقول وبان المراد بالتجويز هو الحكم بامكان عدم تحقق الرؤية عند شرائطها الذي هو

والتحقيق ان ان اريد بالتجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا عين مذهب الاشاعرة وليس بظاهر فيه فساد اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم اليقين بانتفائها وعدم العلم من تحققها فهو ممنوع اذ عند الرجوع الى الوجدان نعلم تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى كلامه

اقول ان الامكان الذاتي لا ينافي العلم بانتفائها وعدم العلم من تحققها فهو ممنوع اذ عند الرجوع الى الوجدان نعلم تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى فنقول ان الاول لا يناسب تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي وان الثاني لا يناسب دون الثالث من ان المراد بالتجويز هو الحكم بامكان عدم تحقق الرؤية عند شرائطها الذي هو علما عرفت غيره منه

نقض

بمنع ضرورة حكم العقل بانها واقعة عند شرائطها فلا يمكن ان يتحقق مع الحكم بوجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وقد قلت خلافه هذا خلف والتحقيق في ان
الدليل وجوابه على مقدمة الخلف فيها الفرقة وهي ان المعلول عند تحقق جميع ما يتوقف عليه بحيث اذا وجد يتحقق فيه امر لا فقول لا نسلم الاضافة البه
وهم الاشاعرة قالوا بانه غير واجب الا ان جاز تجاريه بايجاد معه تحقق ما يتوقف عليه ومن قال باستناد بعض الافعال الى غير الله وهم الامامية
والمعتزلة والحكماء قالوا بوجوبه وهو الموافق للعقل والبديهة حاكمة به كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في امتناع الادراك
عند فقد الشرائط الاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في ذلك وجوزوا الادراك مع فقد جميع الشرائط فيجوز رؤية الاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهد
ويبصر النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما حجب جميع الجبال والحيطان ويسمع الاطروش وهو في طرف المشرق الصوت
يسمع وهو في طرف المغرب كفى من اعتقد ذلك مفسدا ومكابرة للضرورة ودخولا في السفسطة هذا العناد وما اعجب حالهم يمنعون من مشاهدة اعظم
قدرا واشدها قوة المتراة واوفرها البناء ارتفاع الموانع وحصول الشرائط ومن سماع الاصوات القابلة القريبة ويجوزون مشاهدة الاعمى اصغر
الاجسام واخفاها في الظلمة الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا في السماع فهل بلغ احد من السوفسطائية في انكارهم المحسوسات الى هذه الغاية ويصل
الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاولى التي في دار الانسان حال خروجها ناسا فضلا عن
في العلوم حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول مثل هذه الاشخاص في الحضور ولا يشاهدون فهم ابلغ في السفسطة من اولئك فلينظر العاقل المنصف المقلد
هل يجوز له ان يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معتمدا وراجعا اليهم ومقلدا منهم ام لا فان يجوز ذلك
لنفسه بعد تعقل ذلك وتحصيله فقد خلص المقلد من اثمه وباهوا بالاثم نعوذ بالله من مزال الاقدام وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال كل عاقل مجرب
الامور فانه لا يشك في ادراك السلم حرارة النار اذا بقي فيها مدة مديدة حتى يفصل اعضاؤه ومحال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم وصحة حواسهم يجتمع عليهم
جيش عظيم ويقتلون ويسبون فيهم البوق الكبيرة ويرتفع الريح وتشتد الاصوات ولا يشاهد ذلك احد منهم ولا يسمعه ومحال ان يرتفع اهل الارض باجمعهم
ابصارهم الى السماء ولا يشاهدون فيها ومحال ان يكون في السماء الف شمس وكل واحدة منها الف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها ومحال ان
يكون لانسان واحد مشاهد ان عليه راسا واحدا الف راس لا يشاهدونها وكل واحد منها مثل الراس الذي يشاهدونها ومحال ان يخبر احد
باغلى صوته الف مرة بحضرة الف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله بان زيدا ما قام ويكون قد اخبر بالنفي فلم يسمع الحاضرون وحروف النفي مع تكرر
الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا بانا حين خروجنا من منزلنا لم ننقلب الاولى التي
فيها اناسا فقيرين في علم المنطق والهندسة وان بني الذي شاهدته بالامس هو الذي شاهدته الآن وانه لم يحدث حال الغيبة الف شمس ثم اعدم
عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك كله وهو في نفسه ممكن وان المولود الرضيع الذي يولد في الحال انما يولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة
مع امكانه في نفسه بالنظر الى قدرة الله تعالى وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط وكذبوا كل الكذب في هذه القضايا الجارية فكيف بالقضايا
التي جوزها الاشعرية التي تقتضي زوال الثقة عن المشاهدات ومن اعجب الاشياء جوازها بينهم وافضل مناخرهم فخر الدين الرازي في هذا الموضع
حيث قال يجوز ان يخلق الله تعالى في الحديدة الحي بالنار برودة عند خروجها من النار فلهذا لا يحس بالحرارة واللون الذي فيها والضوء المشاهد
فيها يجوز ان يخلقه الله تعالى في الجسم البارد وغفل عن ان هذا ليس بموضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذي هو في غاية الحرارة فليس
الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اضحا يجوزون ذلك فكيف يكون ما ذكره جوابا انتهى وقال
الناصب خصه الله اقول حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع الفقعة ان الاشاعرة لا يعتبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقق
الرؤية وعدم تحققها ولعل هذا الاعتبار دخلوا في السوفسطائية ونحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة في الرؤية لتعرف ان هذا الرجل مع فضله
قد اخذ سبيل التعصب عن بصيرة فنقول ذهب السوفسطائية الى نفي حقائق الاشياء فهم يقولون ان حقيقة كل شيء ليست حقيقته فالنار ليست
بالنار والنار ليست بنار ويجوز ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار وحقيقة الماء حقيقة الهواء وليس لشيء حقيقة فيلزمهم ان يكون النار
التي نشاهدها لا يكون نارا بل ماء وهواء وغير ذلك وهذا هو السفسطة ويجر هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات ويبطل الحكمة الباحثة عن معرفة
الاشياء واما حاصل كلام الاشاعرة في مبحث الرؤية وغيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما تحصل وتوجد بارادة
الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء اذ كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون وجود شيء واجبا عند حصول الاسباب
الطبيعية ولا يكون شيء مفقودا بحسب الوجود عند فقدان الاسباب والشرائط ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات ان الاشياء تحصل عند
وجود شرائطها وتنعدم عند انعدامها فهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشيء الذي له شرائط في الوجود يجب تحققه عند وجود
تلك الشرائط وانتفائه عند انتفائها بحسب ما جرى من العادة وان كان ذلك الشيء بالنسبة الى القدرة غير واجبة لان صورة التحقق لتحقق الشرائط
ولا في الانتفاء لانتفائها بل جاز في العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشيء مع انتفاء الشرائط اذ لم يلزم منه محال عقلي وذلك بالنسبة الى قدرة
المبدأ الذي هو الفاعل المختار مثلا الرؤية التي نحن نباحث فيها لها شرائط وجب تحققه عند تحققها وامتنع وقوعها عند فقد الشرائط كل
ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى في خلق بعض الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفائها فانه تحقق الرؤية عند وجود

الاجسام

حال

بسبل عشاوة
تعرض للعين
شبل بفتحتين
سرح كه درشيم
بيدا نمايد
صراح

وكذا تحقق خرد السي

[illegible] الاشياء [illegible] لاتنزيها [illegible] عند اهل السنة [illegible]

الاشياء الملموسة [illegible] ذكرنا ان هذا من السفسطة [illegible]

الاستبعادات والتشنيعات ولعلها جواب الاعتراض الوارد [illegible] واقع بازاء الاستبعادات [illegible]

فذكر الامام حجة الحق اصلا [illegible] ثم عقبه [illegible] جوابه [illegible]

ان الجسم الذي في غاية [illegible] الصحيح البنية سليم الحواس [illegible] يجوزون ذلك [illegible]

انفا ما ذكر من هذا التجويز وانه لا [illegible] الاشياء [illegible] فهم لا يقولون بان هذا [illegible] ولكن لا يلزم منه [illegible]

والعدد [illegible] بتعلق القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة من النار ومن انكر هذا فليتذكر كون النار بردا وسلاما على ابرهيم انتهى كلامه

اقول وحاصل ما ذكره في حل هذا الفصل يرجع الى التشكيك في البديهي وجعل النزاع لفظيا كما حققنا سابقا ولنفصل الكلام في توضيح ما تقدم

المقدمات الثلاث [illegible] الاجمال [illegible] فنقول [illegible] ان جميع السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقايق الاشياء

فان فضل السوفسطائية وهم اللاادرية على ما في المواقف قائلون بالتوقف في بطلان حقيقة الاشياء [illegible] وهم الذين نسبوا اليهم

جواز انقلاب الاواني [illegible] وشبهوا مقالة الاشاعرة بمقالاتهم فما ذكره في بيان الفرق من ان السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقايق

الاشياء [illegible] على الاطلاق نعم ذلك النفي منسوب الى طائفة اخرى منهم [illegible] ولا يلزم من عدم مناسبة قول الاشاعرة لقول الفرقة الثانية عدم مناسبته

ومشابهته للسفسطة مطلقا وبالجملة ما تكلفه في بيان الفرق بين مذهبي السوفسطائية والاشاعرة لا يدفع اشتراكهما في اصل السفسطة [illegible]

على ما قرره [illegible] الحقايق من الاشياء [illegible] موجودة والاشاعرة [illegible] تلك الاشياء [illegible] موجودة [illegible] الموجود

لبديهة العقل كما لا يخفى ثم لا يخفى ان ما ذكره في تقرير كلام السوفسطائية من تجويزهم ان يكون حقيقة [illegible] لان هذا التجويز [illegible]

[illegible] الحقيقة والمفروض انهم ينفون حقايق الاشياء [illegible] ذكر في شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء [illegible] جماعة

سموهم بالسوفسطائية بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه انتهى فلم لا يحمل كلام المصنف العلامة [illegible] السوفسطائية [illegible] على هذا المعنى

حتى لا يقع في الغلط وثانيا انما ذكره في [illegible] كلام الاشاعرة من ان الاشياء [illegible] الوجود عندهم [illegible] بارادة [illegible]

[illegible] الاشياء [illegible] كلام [illegible] للعلة [illegible] القدرة [illegible] بارادة الفاعل [illegible]

مدخلية ذات الفاعل في ذلك ففيه ما فيه مع ان [illegible] كون النار [illegible] القدرة علة تامة [illegible]

الواجب علة تامة للحوادث لزم [illegible] الكتب المتداولة [illegible]

لبديهة العقل والحس لعادة لما ذكره في ترجيح للمباحث السابقة وقد ذكرنا ما فيه ثمة فتذكر وثالثا ان ما ذكره [illegible]

الاشياء الذي [illegible] هذا الشارح [illegible] الاشياء انما وقع في تجويز عدم الاحساس بالجسم الحار [illegible]

الخصم [illegible] المعنى الذي ذكر لتجويزهم ما وقع فيه الاشياء اندفع ما ذكره ههنا بقوله فقد عرفت [illegible] من معنى هذا التجويز اه

ورابعا ان ما ذكره من ان من انكر هذا فليتذكر كون النار بردا وسلاما على ابرهيم مدفوع بما ذكره في حاشية شرحه [illegible]

[illegible] ان يكون [illegible] ابرهيم على طريقة ان الله [illegible] سلب الحرارة من النار [illegible] في قوله تعالى بردا وسلاما على ابرهيم [illegible]

لم يوثر في ابرهيم لا انها صارت باردا والا كان الانسب الاكتفاء بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين على خلافه [illegible] كيف يكون [illegible]

بقوله بردا توهم كون البرد المتعدي على المضرة [illegible] لان هذا يعرفه الذوق الصحيح ان اراد به مذاق نفسه فهو لا [illegible]

المشتمل [illegible] اهل البيت [illegible] على خلاف ما هو عليه [illegible] وان اراد به ذوق غيره [illegible]

[illegible] الاية على حسب ما وجده كما اوضحنا وهذا لم يكن [illegible] على من [illegible] لكن [illegible]

السقيم **شعر** وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم **قال المصنف** رفع الله درجته البحث الخامس في ان الوجود [illegible] بمخالفة الاشاعرة

كافة العقلاء ههنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا فجوزوا رؤية كل شيء موجود سواء كان في حيز ولا سواء

كان مقابلا او لا وجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانية مما لا يدرك بالبصر كالروايح والطعوم والاصوات

والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة ولا شك في ان هذا مكابرة للضروريات فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر والروايح انما

تدرك بالشم لا بالابصار والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لا بالبصر والاصوات انما تدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا فان فاقد البصر يدرك هذه

الاعراض ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك باختلاله وبالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وان من شكك فيه فهو سوفسطائي ومن اعجب

الاشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم الساتر بيننا وثبوت رؤية هذه الاعراض التي لا تشاهد ولا تدرك بالبصر وهل هذا الا

تغفل فانه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري استدل بالوجود على اثبات جواز رؤية الله تعالى ونحن نورد الدليل كما ذكره في

المواقف وشرحها انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجواهر ايضا لانا نرى الطول

ينفون كون

قوله [illegible] ان فاقد [illegible] انها [illegible] الاعراض [illegible] قوله ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك [illegible]

ولقوله منه [illegible] المراد [illegible] ههنا بحث المراد منه انه لا يجوز [illegible] الصفات [illegible] الشرع [illegible]

العرض في الجسم لبس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم نقول من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجما من
غيره فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها
الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه العلة مختصة بحال وجودها وذلك لتحققها عند الوجود وانتفاءها عند
العدم ولو لا تحقق امر صحيح حال الوجود غير حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل
الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث واذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث
لا يصلح للعلية فتعين العلة المشتركة الوجود ثم مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب
ثم ان هذا الدليل يوجب صحة رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل والشيخ الاشعري يلتزم هذا ويقول لا بد
من صحة الرؤية لشيء يتحقق الرؤية له وانا لا نرى هذه الاشياء التي ذكرناها بحسب العادة من الله بذلك اي بعدم رؤيتها فان الله تعالى جرى عادته بالعلم
خلق رؤيتها فيها ولا يمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصوم يشددون عليه الانكار ويقولون هذه مكابرة محضة و
خروج عن حد العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الا استبعادا ناشئا عما هو معتاد في الرؤية والحقائق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع
لا يؤخذ من العادات بل انما يحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليد آنفا ثم من الواجب في هذا المقام ان يذكر حقيقة الرؤية حتى يعلم الاستبعاد
عن الطبائع السليمة فنقول اذا نظر الى الشمس من زاويتها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس على جليتها وهذه الحالة المغايرة للحالة الاولى
التي هي الرؤية بالضرورة وهذه الحالة المغايرة الزائدة ليست هي تأثير الحاسة فقط كما حقق في موضعه بل هي حالة يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة بالبصر
في ادراك المعقولات وكما ان البصر في الانسان يدرك الاشياء ومحلها القلب كذلك البصر يدرك الاشياء ومحلها الحدقة في الانسان ويجوز عقلا ان يكون
تلك الحالة تدرك الاشياء من غير شرط ومحل وان كان يستحيل ان يدرك الاشياء بالمقابلة وباقي الشروط عادة فالتجويز عقلي والاستحالة عادية كما
ذكرنا مرارا فابن الاستبعاد اذا تأمله المنصف وتأمل هذا يرجع الى كلام واحد قدمناه انتهى واقول لا يخفى ان جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل
الذي سماه بالبرهان والدليل فشكيك في البديهي كما ذكره المص فلا يلتفت اليه كما في سائر التنبيهات على ما مر ثم ان الدليل الذي نسبه الى شيخه
الاشعري قد بلغ من الاختلال والفساد الى غاية لا يليق ان يتفوه بالشبهة وفيه سوى ما ذكر من التناقض مفاسد اخرى مذكورة في كتب الاصحاب وغيرهم
حتى ان فخر الدين الرازي اورد عليه في كتاب الاربعين عدة من الاسئلة واعترف بالعجز عن الجواب عنها وسيجيء كلامه بعينه عند قريب ان شاء الله تعالى
واقبح من ذلك التزامه لازم التناقض المذكور الذي لا يلتزمه الا الاشعري الذي هو بمعزل عن الشعور وبما اشبه حال المعاضدة مع الخصم الذي
اوقعه في مضيق الالزام بالالتزام بحال رجلين تضاربا وكان احدهما اقوى في القدرة من الآخر فيطرحه فيدوس صدره حتى يقطع نفسه ثم
سئل بالفارسية عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعترف من غاية الجهل والعصبية بعجزه حكونه بود ما جرى تو با فلان قال في الجواب ولكن بر سينه
من بنشست و من نفس بزدم تا بيفتاد قليلا وليك كثيرا واما ما ذكره في دفع الاستبعاد فقد مر فيه الكلام مكررا ثم ما ذكره من التحقق المشهور
لا يقتضي ان الرؤية ليست بالابصار حتى يدفع استبعاد ما جوزه الاشاعرة من عدم رؤية المرئي مع شرائطها بل هو انما ذكر ليتحقق محل النزاع وانه لا
نزاع لنا في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصور من المرئي في العين او انطباع الشعاع في الخارج من العين الى المرئي وانما
محل النزاع انا اذا رأينا الشمس وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد فلا فائدة في ذكر ذلك الا تكثير السواد بتضييع المداد
كما لا يخفى على من له نظر واجتهاد قال المص رفع الله درجته البحث الثاني في ان الادراك ليس بمعنى الاشاعرة خالفت العقلاء في ذلك وذهبوا
مذهبا غريبا عجيبا لزمهم بواسطته انكار الضروريات فان العقلاء باسرهم قالوا ان صفة الادراك تنفصل عن كون الواحد منا حيا لانه
بها الاشاعرة قالوا ان الادراك انما يحصل لمعنى حصل في المدرك فمن حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الادراك وان فقد جميع الشرائط وان
لم يحصل لم يحصل الادراك وان وجد جميع الشرائط وجوزوا ان يثبت لنا ادراك المعدوم لان من شأن الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو
عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده فان الواحد منا يدرك جميع الموجودات بادراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق ويلزم
تعلق الادراك بالمعدوم وبان الشيء يسبق وجوده وبان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع لانه لا فرق بين
رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضروري كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح واضح
يلزم ان يكون الواحد منا رائيا مع التأثر العظيم البتة ولا يرى الفيل الاعظم والجبل الشاهق مع عدم التأثر على تقدير ان يكون المعنى قد
وجد في الاول وانتفى في الثاني وكان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود عندهم ان كل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية
المعنى انما يكون بمعنى آخر واي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم
والقدرة والطعم والرائحة والصوت باليد وذوقها بالسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن وهل هذا الا مجرد سفسطة وانكار المحسوس والمعلوم
السوفسطائية في مقالاتهم هذه المبالغة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية وحاصل كلامه ان
الاشاعرة يقولون ان الرؤية معنى يحصل في المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرائط وهذا ما قدمنا ذكره مرة وبيانا هو مرادهم من هذا

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ان الرؤية بالمعنى الذي ذكر فالبحث مخصوص بالاحساس ولا يشترط لكن جرى في العادة انعكاس الشعاع من المبصر المقابل وقد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في حيز
ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتغليب حدقة ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده الكشف الهمي ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان
يحصل لهم رؤية الله بالنسبة لهذه الحالة المعبر عنها بالرؤية من غير عكس الرؤية بما ذكرناه وجوز حصوله في حقه تعالى لوجه المذكور ان هو من
المكابرة ومخالفة الضرورة ثم ان ما استدل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة الا ترى
قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فلا شك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لا في كلام العرب بل الادراك
بمعنى العلم والاحساس ولا شك ان الاحاطة به تعالى نقص فيكون نفيه مدحا والرؤية التي نفيت بالبصر الاحاطة ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله تعالى لن تراني
لما سئل الرؤية ولن لنفي التأبيد فامتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه لنفي التأبيد بل هو للنفي المؤبد
وعندنا انه لنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب ولكن التأبيد المستفاد منه بحسب الحيثية اشلا اذا قال احد لغيره لن اكلم فلا شك انه يفيد
التأبيد في زمان حيوته لا التأبيد الحقيقي الذي يشتمل زمان الآخرة وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن في رأي نفي الرؤية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي
رؤية موسى في الآخرة وكذا في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا فان المراد نفي التمني مدة الحياة للعلم بان اليهود في الآخرة يتمنون الموت لتخلصهم
من هذا الآخرة ثم ما ذكره من اعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القرآن والذم لهم بذلك السؤال ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال
فالجواب الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا وهذا نسبهم الى الظلم ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا
اصناما وهو ان يجعل لهم الها فعلم ان العقل لا يحكم بصحة رؤية الله تعالى والنصوص لا تدل على نفيه فقد تحقق ان ما ادعاه هذا الرجل من دلالة
الضرورة والنص [illegible] على نفي الرؤية دعوى كاذبة خاطئة ولولا ان الكتاب غير موضوع لبسط الدلائل على المدعى الصافية الاشعرية بل هو موضوع
للرد على ما ذكر من [illegible] والطعن عليهم لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها ما تحير فيه الباب العقلاء لزيادتها ومكان صانها ولكن
لا نشغل بذلك في هذا الكتاب الا كسرا ما فات ذلك الرجل ومن خرق تدبره والله الموفق ثم اعلم انه قد سبق لي بعد ان اصل في مسئلة الرؤية ان المنازعة فيها
قريبة بالمنازعة اللفظية وهذا شيء ما اظن سبقني فيه احد من علماء السلف وذلك ان المعتزلة ومن تابعهم من الامامية من نفاة الرؤية يذكرون
في معنى الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم انكم ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ان المراد الانكشاف التام العقلي الذي لم يحصل في هذه النشأة
الدنيوية وسيحصل هذا الانكشاف في النشأة الثانية والاشاعرة المثبتون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحي ولا يشترط
بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط ثم ذكر الشيخ الاشعري في ادراكات الحواس الخمس الظاهرة انها علم بمتعلقاتها فالابصار الذي هو عبارة عن الادراك
بالباصرة يكون علما بالمبصر او ليست الرؤية الا ادراكا بالباصرة فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا فاما غاية الامر انه حاصل من هذه
الحاسة المخصوصة فظهر اتفاقا لفريقين على ان رؤية الله تعالى يدل عليه الاحاديث هي العلم التام والانكشاف الكامل وبقي النزاع في محل حصولها
فكما يجوز ان يكون محل حصول هذا الانكشاف قلبا فليجوز ان يكون محله عضوا آخر هو البصر فيرتفع النزاع بالكلية والله تعالى اعلم انتهى كلامه
واقول كل ما ذكره توهمات باطلة وتخيلات موهمة عاطلة لا يعود الى طائل ولا يرجع الى حاصل اما اولا فلما قد علمت من حال الحالة الهيئة على ما
اسبقه بقوله فقد علمت وقد علمت اذ قد سبق منا ما حاصله ان حد الابصار الاحساس بالحاسة والرؤية بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا كالجسم وحالا في المقابل
كالالوان او في حكم المقابل كالوجه في المرآة والله تعالى ليس كذلك قد ذكرنا ان الضرورة قاضية بذلك فهذا بناء الى تكذيب من اخبر بانه رأى شيئا
ليس كذلك كما تكذب من اخبر بانه رأى جسما غير متحرك ولا ساكن وجحد الضرورة التي حكم بها عقول العقلاء واهل العدل من الامامية والمعتزلة
ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب لصحابه لان لهم مدخلا عظيما في المكابرة وعصبية التمويه كما لا يخفى على العاقل النبيه واما
ثانيا فلان ما استدل به من حديث انكشاف الله تعالى عند انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعد صحة سنده فان راويه قيس جازم وقد
اختل عقله في اخر عمره ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه ولو سلم صحته من الجانبين يكون المراد من الرؤية فيه العلم التام كما في قوله تعالى الم تر كيف
فعل ربك باصحاب الفيل الم يروا الا انا خلقناه ويكون معنى انكم ستعلمون ربكم علما يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر علما كذلك والتشبيه
المدلول عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى ويؤيد ارادة ما ذكرناه ما روي في المشهور عن مولانا امير
المؤمنين وقد سئل عنه هل رأيت ربك فقال لا اعبد ربا لم اره قيل له كيف رأيته قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه
القلوب بحقائق الايمان لا يقال لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى مفعولين لانا نقول العلم قد يكون بمعنى يقينيا ضروريا لا يتعدى الى مفعولين
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له مفعول ثان قد حذف لدلالة سوق الكلام عليه كما في قوله تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله
من فضله هو خيرا لهم على قراءة من قرأ بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة فلعله اخذ ذلك من كلام
شارح الجديد المتجدد عند ذكر جواب الاشاعرة عن استدلال اهل التنزيه بالآية المذكورة فانهم على ما ذكره اجابوا بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو
الرؤية ولا زم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقة النيل والوصول اخوذ من ادركت فلانا اذا
لحقته وهذا يصح ان يقال لم ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته انتهى وفيه ظاهر لان تخصيص معنى الرؤية بذلك مما لا يوجد

[illegible] الاشياء [illegible] على [illegible]

[illegible] فلا يلزم [illegible] ترك [illegible] ولا تدركه الابصار [illegible]

امتناع رؤيتها [illegible] التمدح بها من حيث جوابها واما ثانيا فلان ما ذكره من ان نفي الاحاطة تمدح له تعالى لا يسلم لان الشمس وغيرها

من الاجسام العظيمة يشاركه في انه لا يحيط بها الابصار تامل فقال الرازي من انه انما يحصل التمدح بنفي الرؤية اذا كانت الرؤية جائزة عليه وكان تعالى قادرا على

منع الابصار عن ذلك مدفوع بجريان ذلك في التمدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه واما ثالثا فلان سياق الكلام على التمدح بنفي الظلم والعبث

صريح في ان التمدح هنا راجع الى الفعل وهنا كان لكن ان قلنا لا يتم المدح [illegible] على [illegible] الا يصح المدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك بخلاف ما كان

راجعا الى الذات فانه غير مقيد [illegible] واما خامسا فلانه ان اراد بنفي كون الادراك في لغة العرب بمعنى العلم والاحساس عدم كونهما داخلين تحت مفهوم الادراك فوجه

المنع عليه ظاهر وان اراد عدم تفسيرهم اياه بذلك فان [illegible] للتفسير بالقرينة عليها فلا يبعد فان ارباب اللغة يضعون بعض الالفاظ لمفهوم ما كلية مشاركة في افرادها

من غير تعلقهم لتفاصيل الافراد عند الوضع بل يكفي عندهم في كون تلك الافراد من افراد البعض المفهوم كونها بحيث يصح ان يحكم عليها بان ذلك حاصل

فيما نحن فيه وان [illegible] في وصول العلم الى المعلوم والاحساس الى المحسوس والرؤية الى المرئي مطلقا مشترك واما سادسا فلان ما ذكره من جواب الاشاعرة

عن استدلال اهل العدل بقوله تعالى لن تراني من ان كلمة لن للنفي المؤكد ومن التابيد مردود بان الحمل على التاكيد مجاز بدليل سبق الذهن عند اطلاقها الى

التابيد وايضا الاية دالة على نفي رؤيته تعالى في المستقبل مطلقا فلا بد لجوازها او وقوعها في وقت من المستقبل من مخصص ولا مخصص وما توهم من

تخصيصه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة مدفوع بان النظر ليس بمعنى الرؤية فقط بدليل انه يثبت عند انتفائها فيقال نظرت الى الهلال

فلم اره ويثبت الرؤية عند انتفائه فيقال [illegible] ناظر وتعقب الرؤية بالنظر فيقال نظرت فرايت ويجعل صلة للرؤية فيقال نظر

[illegible] غاية للرؤية [illegible] ما ان النظر [illegible] ما قيل من ان النظر اذا قرن بالى افاد الرؤية منقوض بقوله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا

يبصرون والى غير ذلك من الايات والاشعار المنقولة في هذا المقام من كتب اصحابنا الاعلام في علم الكلام على ان نفي الادراك في الاية على الاطلاق ينصرف الى عموم الاوقات

في المستقبل فيؤدي الى تابيد النفي بدلالة الاطلاق لا بدلالة لن التابيدية عند من ينكر التابيد فيها ثم ان تابيد لن ثابت نقلا فالمنع في مقابله كما ترى نعم اذا

دل الدليل على ارادة خلاف الاصل كما في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن لي وجب العدول والحمل على النفي المؤكد في ذلك الموضع لنوع من المبالغة فاندفع

استدلال بعض شارحي الكافية على نفي كون لن للتابيد بالاية المذكورة واما سابعا فلان ما ذكره من عند نفسه مدخول بانه لو سلم ان العرب يفهم من كلمة

لن التابيد في مدة الحيوة [illegible] فهم ذلك [illegible] من المتكلم بتلك الكلمة [illegible] بلا تلفظ [illegible] اذا كان المتكلم [illegible] ابديا

سرمديا كما فيما نحن فيه فتدبر واما ثامنا فلان ما ذكره من ان المراد من قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تابيد نفي التمني في مدة الحيوة للعلم بان اليهود في الاخرة يتمنون

الموت للخلاص من عذاب الاخرة فيه انه لا يخفى على [illegible] العقلاء من ان احدا لا يتمنى الموت [illegible] القلب [illegible] خصوصا في الاخرة التي يعلم كل احد ان

فيها ابدية نعم يتمنون التخلص عن العذاب بان يرحمهم الله تعالى ويخلصهم عن العقوبة [illegible] الحيوة ابدا [illegible] المؤمنين [illegible] يتمنون عن صميم القلب

كما انهم [illegible] المعاندة [illegible] في تفسير قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا في موضع من الكشاف تصريح به ولو سلم فمعنى نظم الاية ظاهر في

التابيد [illegible] تحقق انهم يتمنونه في الاخرة علم بهذه القرينة ان المراد التابيد بالنسبة الى اوقات الدنيا فمنع كون لن للتابيد مطلقا والتشبث بهذه الاية

محل نظر واما تاسعا فلان ما ذكره في جواب احتجاج العدلية باستعظام الله تعالى امر الرؤية [illegible] اما اولا فلان كل منصف لا ينكر ان الله تعالى في كلا الايتين استعظم

الرؤية واستبعدها كما يظهر من التامل في قوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ومن ينكر ذلك فهو

ظالم [illegible] لو كانت ممكنة لما عذبهم الله تعالى بايقاع الصاعقة عليهم حين طلبها اذ نعلم بالضرورة ان الله تعالى لا يرضى بتعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر

ممكن وطلبوه واعترفوا بان يؤمنوا بعد وقوعه كما يدل عليه قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان يجيبهم بعدم امكانها على وجه الملائم كما [illegible]

في قوله تعالى واما السائل فلا تنهر [illegible] النبي [illegible] لو [illegible] تمرة [illegible] على تعنتهم [illegible] عناد اذ لا يعقل تعنت

جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن [illegible] الاخرة وطلبوا الهدى [illegible] لكونهم متعنتين [illegible] فهموا التعنت من اقتراح دليل زائد بعد

على صدق المدعي بعد ثبوته كما ذكره الفاضل [illegible] في تفسيره وفيه ان اقتراح دليل زائد سيما اذا كان الدليل الاول نقليا والزائد دليلا [illegible]

النقل والعقل لحصول الاطمئنان التام لا يدل على التعنت ولا يوجب العقاب [illegible] كيف وقد [illegible] شيخ الانبياء ابرهيم [illegible] اقترح اراءة احياء

الموتى لاطمئنان قلبه كما اخبر عنه في القران مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الادلة حتى انه لما خاطبه تعالى بقوله او لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي

بتعاضد الادلة واما ما قيل من ان قولهم لن نؤمن لك يدل على لجاجهم وانه بعد ما [illegible] موسى الرؤية [illegible] لن نؤمن لك [illegible]

[illegible] انتهى [illegible] سقوطه ظاهر لانه [illegible] الرد عليهم [illegible] بالغيب [illegible]

من المفسرين في شان نزول هذه الاية وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك لانه لا بد [illegible] في ابتداء الكلام فهو مقدمة كاذبة افتراها على اهل اللسان [illegible]

نظيره في فصيح الكلام بل الوجه في ايراد كلمة لن ههنا هو انهم لما سألوا موسى اولا ان يكلمهم الله تعالى واجاب الله تعالى سؤالهم وتشرفوا بلذة استماع كلامه

ازداد طمعهم وجرهم الى طلب ما هو اكبر [illegible] كما ورد في المشهور ان من كرم المولى سوء ادب غلمانه فلغاية الاهتمام في تحصيل تلك اللذة زادوا في الابرام وادرجوا

والقول
منه
في بحر
المواج
بل
[illegible]
لا يذهب
[illegible]
المراد منه
انه لا يجوز
[illegible]
والمعوس
الصحابة
الشارح
السبع
في الشرح
[illegible]

كلامه في الكلام وأما ثانيا فلأن قوله ولو كان لأجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك يدل على أن موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه كما يدل عليه
ما روي في شأن النزول وسيأتي قوله تعالى إذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون مع قوله أهلكتهما من قبل
كما يحدث العادة بخواص الكلام ومقتضياته الحال والمقام وأما عاشرا فلأن ما ذكره من الدلالة أقل ما يلزم من الرؤية العقلية على صحة الرؤية فضلا عن إرادة
دليل الأشعري وسائر مشايخه حيث لم يقدروا مع كثرتهم في مدة ثمانمائة على أن يذكروا دليلا عقليا فضلا عن ذلك الدليل المشهور الذي قد صار من جواز
سهل الاعتراض عليه كبيت الزنبور في ذلك الطائر عظيمة لا أمامه فخر الدين الرازي كما سنذكره من أنه هرب عن هذا المضمار وأن يكتب عار الفرار فظهر أن ما ذكره
من التصلف زيادة نعمة منه على طيبوطا مشايخ الأشعري لا كسر لما سمى طاما من كلام غيره وأما الخامس فلأن ما صح له تعيد التأمل في مسئلة الرؤية من جعل
النزاع لفظيا وظن أنه لم يسبقه أحد من علماء السلف فيه أنه من بعض الظن لأن إمامه فخر الدين الرازي وشيخه الفاضل التفتازاني قد سبقا في ذلك لكنه يوجع
صريح وهو يصرح بغير عذر وبعض أصلاح فيما أحدثه ويدفع لو شاء الفرار عن ساحته فإن جعل النزاع المشهور المسدد بين الجمهور على مراد هو لفظيا بأمثال
التكلفات التي ارتكبوها كما ترى مع أن بعده عن التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر لظهور أن ما عرفه على ما صرح به بقوله فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا
انكشافا تاما غير متفرع على ما تقدمه عن الإمامية في معنى الحديث المشهور كيف وقد نقلنا سابقا عن المصنف كتاب نهج المسترشدين أنهم جعلوا الاحتساب بإمشا
مقابلا للعلم والاعتقاد وبعد الظهر كذب ما ذكره بعيد ذلك من اتفاق الفريقين على أن رؤية الله تعالى هي العلم التام والانكشاف الكامل وأنه لا يخلو أن ما تكلفه
من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضي الخصمين فالأولى بهما أن يتركه في محل خاصة تراويحه نفعه بإعفائه وأهله والأنسب وما أشبه تكلفه
هذا بما يحكى أنه قد سمع بعض الأكارين والبقارين أن العنبر خثاء البقر البحري فتشاوروا في ذلك وأسروا النجوى مع أن يبشر فجمعوا على أن يرهم على
أن لنا شيئا فنصنع حوضا عظيما ونرسل ذلك الثيران منه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنتطيب به ونهديه إلى الأصحاب والأحباب وينبع ما فضل من
ذلك فنصرفه في حوائجنا فنستغني بذلك عما نحن فيه من الأعمال الشاقة والحركات العنيفة ونخلص بذلك الشغل عن الأخرى لما والحرجات والطائبات الدنيوية
فجزوا على هذا الرأي فصنعوا حوضا عظيما وأجروا فيه الماء وأدخلوا ثيرانهم فيه وقت الربيع فلما رأت الثيران الخضرة وأمن خثاها واستطابوا لأن
خثاء البقرة في ذلك الوقت أخضر منكرة فلم أكثر ذلك عندهم وفضل عن حاجاتهم حملوا بعضا منه إلى العطار ليبيعوا منه فلما رآه العطار أخذ
عنبر كي الرائحة لا يوجد مثله في خزائن السلاطين فاحفظوا لنفسكم ولأحبابكم وما فضل فادخروه لأعقابكم فإنه عاق نفيس لا يعرف قدره إلا
بصير كامل خبير عاقل مثلكم والى لكم الأمثال ثم لا بد هب عليك أن الذي أخر الدين الرازي ومن تأخر عنه أن جعلوا النزاع لفظيا هو العجز
عن إتمام الدليل العقلي على إمكان الرؤية حتى أن الرازي فضح نفسه في كتابه أربعين فقال بعد ذكر دليل الأشاعرة وذكر الأسئلة والإيرادات
الكثيرة عليه اعلم أن الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسألة هذا الذي أوردناه وأوردنا هذه الأسئلة عليه وأعرضنا عما يعجز عن الجواب عنها إذا عرفت
هذا فنقول مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي وهو أنا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في
المسألة بظواهر القرآن والأحاديث فإن أراد الخصم تأويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية عرضنا
على تلك تأويلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تأويل الظواهر انتهى كلامه وقال في شرح المواقف بعد ذكر دليل العقلي للأشاعرة بما أمكن فالأولى
ما قد قيل أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي منعه وقلنه هذا ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية
هذا كلامه ونحن نقول ليس هذا الرجل المتصدي بالإمامة والاجتهاد المحقق الشريف الهمام مع علو شأنه وشهرة مكانه بين الأنام أبا هذا الطريق
إثبات صحة رؤية الله تعالى وإمكانه بالظواهر لأن التمسك بالظواهر النقلية لا يفيد إثبات الإمكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي والأوجب التأويل
كما في سائر آيات التجسيم وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصر الأصحاب على أدلة الوقوع مع أنها تفيد الإمكان أيضا لأنها استعملت بما يدفعها
الخصم بمنع إمكان المظهر فاحتاجوا إلى إثبات الإمكان أولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال أن الأصل في الشيء سيما ما ورد به الشرع هو الإمكان ما لم يثبت
الضرورة أو البرهان لأن هذا إنما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج انتهى كلامه وقد صرح بمثله تلميذه الجلبي في بحث الإمكان من
حاشية شرح العقائد وقال الغزالي في رسالته المشهورة الكافلة لبيان معنى النفخ والتسوية في قوله تعالى فإذا سويته ونفخت فيه من روحي لا يتأتى لأمر الظواهر
هين فإن تأويلها ممكن والبرهان القاطع لا يدل بالظهر بل يسلط على تأويل الظهر كما في ظواهر التشبيه في حق الله تعالى انتهى هذا والحق أن الحق سبحانه وتعالى
لا يرى فإنه بالمنظر الأعلى لا يخفى عليه أن نور الشمس بكاد أن يذهب الأبصار فكيف بقدر الأنبياء على مشاهدة نور الأنوار الذي نسبته نور
الشمس إليه كنسبة نور الذرة إليها بل أقل منه وأنت خبير بأن الهوى الأبهر وكذا السماء الطافية والقرآن الله تعالى ألطف الأشياء ولذا يقول جل
جلاله في مقام التمدح لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير فظهر أن كونه مرئيا نقص بالنسبة إليه تعالى كيف لا وقد عرفت مما مر أن
الرؤية بالبصر سواء كان في الحاضر أو الغائب مشروط بأمور ثمانية ومن الشروط المقابلة أو في حكمها والجهة وهذان الأمران من اللوازم المتبعة
لا حصر الممكنات أي السفليات الجسمية الكثيفة لأنك علمت أن الطاقة المفرطة مانعة عنها وكذا النور المفرط وهو الله سبحانه مستو بحجب لا نور وحجب
بسرادقات الجلال والجمال فكيف يدركه عين خفاء فيش الجهال تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقال جل جلاله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا
وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المسلمين والظاهر أنه سبحانه في هذا المقام تنزيه عن مشابهة الأعراض والأجسام

[illegible] الاشاعرة [illegible] بسؤال الاوثة وقد نظر [illegible] ثم دفع عرات [illegible] الفضيحة
[illegible] الاشاعرة [illegible] الاحكام [illegible] الله التوفيق في [illegible] قال الشارح قد رجحنا المسئلة الثانية في
النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يستلزم العلم الضروري فيه وان كل من عرف ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف
الاربعة وهذا الحكم لا يمكن الشك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين الساذجتين وانه لا يحصل من تينك المقدمتين الساذجتين ان العالم حادث ولا ان الفرض مرادات
الحاصل اولا او لا من حصول قدرة وخالف الاشاعرة كافة العقلاء في ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا
ممكن ان يحصل وان لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة وبين حصول
العلم بان العالم محدث او ان النفس جوهر او ان الاثنين احق او ان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة واي غافل فرض انه
اعتقد ان من علم ان الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة يحصل له علم ان العالم محدث وان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث يحصل له العلم بان الواحد
نصف الاربعة وان زيدا باكل ولا يحصل له العلم بان العالم محدث وهذا هذا الامر السقيط انتهى وقال الشارح خفضه الله ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري
ان حصول العلم الذي هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تعالى
قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة
النار والري بعد شرب الماء فليس للماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته ولخبثاته تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق
وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور الفعل منه وكان دائما او اكثريا يقول انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر
قليلا فهو خارق للعادة اقتدارا ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه
وهو دائم او اكثري فيكون عاديا هذا مذهب الاشاعرة في هذه المسئلة وقد بينا فيما سبق ان المراد من العادة ما ذا فالخصم اما ان يقول ان استلزام النظر
الصحيح للعلم واجب يتخلف عنه محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم النظر للنتيجة مع حصول جميع الشرائط عقلا فلا يكون التخلف محالا عقلا واما ان يقول
عادة بمعنى استحالة التخلف عادة وانه جار عقلا فهذا عين مذهب الاشاعرة كما بينا واما قوله ان الاشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا فهو افتراء محض
لان من ان الاستلزام عادة على حد ما ذكرنا من مراده لم يكن بلا يكون اتفاقيا كما صرحوا به في الامثلة على ما كله مطامانه وترهاته وكانه لم يفرق بين اللزوم
العادي وكون الشيء اتفاقيا او يفرق ولكن يتعامى لتبديله التستيع والتنفير والله اعلم انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما فرع على كونه تعالى قادرا
مختارا من عدم وجوب صدور شيء عليه ولا وجوب شيء عليه مردود بانه لا يلزم من كون الشيء قادرا مختارا ان لا يجب عليه شيء كما قالوا ان الوجوب الاختياري
قالوا انه يجب صدور الاشياء عن الله تعالى على مقتضى علمه ويمتنع عدم صدورها مع انه لا ينافي الاختيار واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الخصم اما ان يقول كذا او
يريد كذا مدفوع بان الخصم لا يقول ولا يريد شيئا من ذلك بل يدعي البداهة هنا لا مع تجشم الاشعري تلفيق الفترة بدون تشكيك مثل ذلك وبقول ان
بديهة العقل حاكمة بان تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط محال عقلا والمنكر مكابر لا يستحق الجواب وقد سبق ما يوضح هذا في اوائل الكتاب
واما ثالثا فلان ما ذكره من ان نسبة الاشاعرة الى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض غلط محض وما ذكره في بيان ذلك تلبيس
فان القضية الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي حكم فيها بلزوم احد الطرفين للاخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محله واللزوم العادي ليس من
العلاقات المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلا بل قد اعترف هذا الناصب بهذا وبينا مذهب شيخه بانه لا علاقة بوجه بين الحوادث
المتعاقبة الا باجراء العادة فيكون مصاحبة امر بعد عادة مسافة لوقوعها اتفاقا كما اشار اليه المصنف قدس سره بل اطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل اطلاق اسم
اللزوم العرفي الذي اعتبره اهل العربية في الدلالة الالتزامية ومن الغضاء ان هذا الناصب حاول بيان الفرق ورفع التشنيع عن اصحابه فانعكس
القضية وان يد نفخه في طنبور البلية زادهم الله مرضا وجعلهم لسهام البلاء غرضا بحق النبي الامين وعترته الصادقين وقال المصنف رفع الله درجته الشارح
في ان النظر واجب لعقل الحق ان مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وان كان السمع قد دل عليه ايضا بقوله تعالى فانظروا وقال الاشاعرة لا يلزم منه انقطاع حجج الانبياء
وظهور المعاذير عليهم وهم معذورون في تركهم مع ان الله تعالى قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا انه واجب السمع لا بالعقل شيء البتة
فيلزم من الحام الانبياء او اعراض حجتهم لان النبي انما جاء المكلف فاسر بصدقه واتباعه لم يجب ذلك عليه الا بعد العلم بصدقه اذ مجرد الدعوى لا يثبت صدقه
بل ولا مجرد ظهور المعجزة على يده ما لم ينضم اليه مقدمة انها ان هذه المعجزة من عند الله تعالى فعله لغرض التصديق ومنها ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق لكن
العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا فالمكلف ان يقول لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا واجبا
على معرفة وجوبه الا بقولك وقولك ليس بحجة قبل العلم بصدقك فينقطع حجة النبي ولا يبقى لوجوب الخلاص منه فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الا بعد
الى اقوالهم ويكون الناس اذا لم يعلم معذورا وهذا هو عين الالحاد والكفر نعوذ بالله منه فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من يؤدي
الى الكفر وانما قلنا بوجوب النظر لانه دافع للخوف ودفع الخوف واجب لضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان النظر في معرفة الله تعالى واجب بالاجماع
والاختلاف في طريق ثبوته فعند الاشاعرة طريق ثبوته السمع لقوله تعالى فانظروا ولان معرفة الله واجبة اجماعا وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب مدركه هذا الوجوب هو السمع كما سيحقق بعد هذا واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية فهم ايضا يقولون بوجوب النظر لكن يجعلون

وبعض بالعقل

مدركه العقل لا السمع يعترضون على الاشاعرة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم دفعا للمناظرة كما ذكره من الدليل والجواب
من جهتين الاولى النقض وهو ان ما ذكرتم من افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فاصوجوا انكم وجوبا
وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه والا سند الاول عليه عقد ما مفتقر قبل النظر فيه الى المعرفة بصحته وانها
لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر اصلا ما لم يجب لي لا يجب لي انظر فيتوقف كل واحد من وجوب النظر والنظر على وجوب
الاخر الثاني انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطريا لقياس وضع النبي المكلف مقدمات بسيطة ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر
ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه لا نا نقول كونه فطريا لقياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة لا يقطعا
باطل وعلى تقدير صحته بان يكون لقياس دليل الخوف فالمكلف ان لا يسمع البه الى كلام الذي اردبه تنبيهه ولا اثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت صحة
وجوب الشيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام والجواب الثاني الحل وهو ان يقال ان المكلف لا يعرف صحة الا بالنظر والنظر
لا اصله الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه ان الوجوب عليك يحقق بالشرع في نفس الامر ولكن لا يلزم ان تعرف ذلك الوجوب فان قال الوجوب موقوف على علمي به
قلنا لا يتوقف العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور فليس الوجوب في نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب فان
قال لم اعرف الوجوب لم انظر قلنا اما اذا تركت من الوجوب الذي صار النظر فان قال بعد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به اثما وفعله ثوابا قلنا اضفت الشرع
حيث قلنا بالثواب لا نبطل قولك ووجوبه لا اعرف الا بقولك فيدفع الافحام وان قال ارتد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به قبيحا لا يستحسنه العقلاء
ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى استحقاق الفعل قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذا راجعت العقلاء وتاملت فيه بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في
معرفة خالقه مع بث النعم فيه وفيه مفسدة فيبطل قولك لم انظر ما لم اعرف الوجوب واندفع الافحام لا يقال هذا الوجه الذي هو عين القول بالحسن
والقبح العقليين وليس هذا مذهبكم الاشاعرة بل هذا انما هو مذهب المعتزلة ومن تابعهم قلنا لا نا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذين وقع فيهما النزاع
اصلا لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي واما الحسن والقبح بمعنى
ملائمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فهما عقليان بالاتفاق وهذا من ذلك القبيل وسنبين لك حقيقة هذا البحث في فصل الحسن والقبح
ان شاء الله ثم اعلم انا سلكنا في دفع لزوم الافحام عن الانبياء مسلكا لم نسلكه قبلنا احد من السلف واكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع الافحام
كما هو ظاهر على من راجع كلامهم والله اعلم اذ عرفت هذا علمت ان الافحام اندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا البحث فان الابحار الى الكفر
والالحاد من عرائب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مندفعة بادنى تامل ثم رتب عليه التكفير والتفسيق وهذا غاية الجهل
والتعصب هو رجل يريد ترويج طامات لبعض الفلاسفة الفلاسفة بتوالاوباش ودعاع الجهلة من الرفضة والمبتدعة انتهى كلامه **واقول** فيه نظر اما اولا
فلان ما ذكره في دفع الابراد عن النقض رد وبا للعدي ان يقول نحن نعلم بالبديهة ان النظر يزيل الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات ودفع الخوف واجب
فينتقل الذهن بهما الى وجوب النظر ويحصل العلم من غير تعب ومشقة وملاحظة مقدمات خارجة عنهما فانا نعلم انه اذا جاء رجل موصوفا بالصفات الكاملة
فقال انا نبي الله وعندي خوارق شاهدة على دعواي فمن له عقل وفهم يحصل له خوف ودفع الخوف واجب بالضرورة كما ذكره المقدمتان ما ذكرتموه من انه
على تقدير صحة كونه فطريا لقياس للمكلف ان لا يستمع البه غير مسموع اذ ليس له ان لا يستمع البه اذا كان وجوبه عقليا فان الزام العقل ح لا يقتضي
الاستماع عن النبي بل عن العقل وليس له ان لا يستمع من العقل لوجود مقدمات عقلية نظرية مثبتة له انه يجب سماعه فقاء عليه والحاصل انه اذا كان شرعيا
فكل الواجبات بعد ثبوت الشرع فللمكلف ان يقول للنبي اثبت الشرع ثم انقش واذا كان عقليا فالكل بعد العقل وهو ثابت له فهو ينقش النقوش فقاء عليه وقيل
محض تعبد وعن حكمه وله محض قبل ثبوت الشرع عن الشرع واحكامه فلا يكون الالزام مشتركا على انه يمكن ان يقال في دفع النقض عن اهل العدل بناء على
اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى انه يجب عليه تعالى ارشادهم المجرد فلا يلزم الافحام وانه يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه اليه النقض بان يقال لو كان
الحسن والقبح عقليين لامكن ان يتحقق الالزام في بعض من الاوقات بالنسبة الى من حصل له تلك المقدمات وعرف بها عقلا ان النظر في المعجزة واجب وان كانت تلك
المقدمات ظاهرة او خفية او بالنسبة الى من بلغه النبي اليه تلك المقدمات الموصلة الى وجوب النظر وبواسطة تلك المقدمات حصلت له العلم بوجوب النظر واما
لو كانا شرعيين فلا يمكن ان يتحقق الالزام لانه لا وسيلة ح الى معرفة وجوب النظر الا قول النبي واثبات الموقوف بتوقفه على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة
وجوب النظر الموقوفة على قوله والحاصل انهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحة الزام النبي للمكلف بالنظر في بعض من الاوقات ولكن يمكن ان يجاب عنه بمحذورا واما ثانيا
فلان ما ذكره في مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب الشرعي في نفس الامر اراد بنفس الامر فيه مقتضى الضرورة والبرهان ونحوه مما فسر به ظهور الجمع بين الحسن
والقبح العقليين وان اراد به في الفعل الفعال ونحوه من المعاني فيتوجه عليه ان نفس الامر بهذا المعنى مما لا يطلع عليه الا المعصوم فيتوقف الوجوب في نفس
الامر لا يندفع الافحام وانما يندفع بان الوجوب على المكلفين والحاصل انه لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب بحسب نفس الامر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم
بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال لقول النبي حين امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجيته وقوله وهي لا يثبت عقلا فعلى هذا لا يمكن
فيكون بالسمع فمتى لم يثبت السمع لم يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر فلهذا لا ينظر ولم يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما
اذا وجب علينا حكم ولم يظهر عندنا وجوبه فلم نأت به لم نأثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب العقلي فانه اذا لم ينظر يظهر للمصدق فانه ليس تركه لوجوب

عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف بمن المكلف به لا يستقل العقل الاهتداء الى دركه فيجب الرجوع في مثله الى التوقيف من عند الله تعالى واما ثالثا فلان
ما خص به هذا المقام من افادة الضحكة الباطلة مردود من وجوه اما اولا فلانه لا يلزم من قول المكلف اريد بالوجوب الذي الزمنا اثباتا على ما يكون
قول الواجب اثبا وفعله ثوابا اثباته الشرع وانما نعم به ان يكفي في الزامه الذي سماه لمثل الغيارات من اهل الشرع قدما او حديثا من غير ان يقال له بحجة
واما ثانيا فلان قوله فان كان قال لعرفان ترك النظر في معرفة خالقه مع بيان النعم فيه ومنه مفسدة آه مدخول بان مجرد العلم بحسن القبح لا يوجب اقدام
المكلف الى الفعل الحسن امتناعه عن الفعل بل الداعي له الى ذلك انما يكون كونه فعلا حسنا او قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه اي كونه مستحقا للثواب او
العقاب او جديرا بالذم من الله تعالى والمدح منه فان الاخوان الذي لا نزاع في عقليتها الا بودي بمفهومها الى خوف المكلف عن مؤاخذته في العاجل والآجل
حتى يوجب له الاقدام الى الفعل والاحجام عنه فان كثيرا ممن يعتقد الخير والشر وترتب الثواب والعقاب من الله تعالى على الفعل ولا يعتقد فعل القبيح وترك الحسن عاجلا بالثواب
لتورطه في الشهوات فكيف بالمكلف الذي نشأ في ايام الجاهلية ولم يعتقد بعد شيئا من ذلك الظهور ان مجرد نفعله يكون الفعل متضمنا لصفة كمال او نقص مشتملا
على مصلحة او مفسدة من غير توقع خوف عاجلا او آجلا لا يوجب ذلك نعم لو كان المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب وما يعتبر من ذلك في مجاري العقاب
لحصل الخوف لكن اذا من المصلحة والمفسدة بذلك يرجع الى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى واما ثالثا فلان قوله فلنا هذا ليس من الحسن والقبح الذي وقع فيهما النزاع فيه مدفوع
بما اشرنا اليه من ان ادراك الحسن والقبح بذلك المعنى لا يوجب كونه حسنا او قبيحا عند الله مستحقا للثواب والعقاب منه فلا يوجب للمكلف شيئا من الفعل والترك
وانما الموجب له علمه بانه حسن او قبيح عند الله ومستلزم لنيل الثواب والعقاب وما حققناه وقررناه ظهر ان ما سلكه في دفع لزوم الاحكام انما هو مسلك الشبهات
وحقيق ان يضحك منه الصبيان وان انجر اراد اصحاب الى الكفر والالحاد متوجه التعبير عن كلام المصنف بالطامات غير متجه وانما الطامات ما ذكره هو من المقدمات السخيفة والكلمات
التي هي اوهن من اسحاق ابي حنيفة فتوه بها الغدر الفرات بالملح الاجاج وتوقع منها دفع ما لا مدفع له من الاحتجاج ولعمري لا يروج ذلك الزيف المردود الا على
اهل نحلته الذين هم شذعناوة من كوادر اليهود واكثر غوايته من عبدة العجل وقوم عاد وثمود **قال** المصنف دفع الله درجته المبحث الثالث في ان معرفة الله واجبة بالعقل
الحوان وجوب معرفة الله تعالى منتفا من العقل وان كان السمع فدل عليه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان شكر النعم واجب بالضرورة واثار النعم علينا ظاهرة
فيجب ان نشكر فاعلها وانما يحصل بمعرفته ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة وقالت الاشعرية ان معرفة الله تعالى
واجبة بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة وبطلانه لان معرفة الايجاب يتوقف على معرفة الموجب فمن لا يعرفه يشتغل عن الاعتنائات البتة بعلم
بالضرورة اما لا يعرف انه واجب فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال وايضا لو كانت المعرفة انما يجب بالامر لكان الامر
اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى او الى غير العارف والقسمان باطلان فتعطيل الايجاب بالامر محال اما بطلان الاول فلانه يلزم منه تحصيل
الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب واذا استحال ان يعرف
ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لانه انشاء الله تعالى **قال** الناصر خفضه الله تعالى
اقول لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه هل انه مستفاد من الشرع او العقل
ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا بعيد ان يقال انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى
بالعقل ولا نزاع للاشاعرة في هذا وان اريد به ما يوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع لان العقل ليس له ان يحكم بما يوجب
الثواب عند الله والمعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان في العقل ولكن الشرع كاشف عنهما ففي المذهبين لا بد
وان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا فكل ما يرد على الاشاعرة في هذا المقام بقولهم ان الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة
بقولهم ان الشرع كاشف للوجوب لا في القولين لا بد من الشرع بحكم او يكشف ثم ما ذكروا ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
ودفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما
بمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من الغافل ممنوعة لعدم
الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هذا الخلاف بين الناس فيما ذكروا ان هذه النعم منعما فلا طلب منهم الشكر عليها بل هم
ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه فقد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه
الصواب فيستلزم النظر فيكون الخوف اكثر ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع في نفس الامر لا يتوقف على معرفة الايجاب
وان توقف على الايجاب في نفس الامر فلا يلزم الدور ثم ما ذكروا ان المعرفة لا يجب الا بالامر والامر اما ان يتوجه الى العارف والغافل و
كلاهما باطل فنقول في جوابه المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم
والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب ولم يقل له انك مكلف فتكليف غير العارف ليس من المحال في شيء والله اعلم انتهى كلامه وقوله
فيه نظر لما اولا فلان ما سبب حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتب الثواب والعقاب فنظر واما ما ذكره من ان المعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان
الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان في العقل مسلم لكن قوله ولكن الشرع كاشف عنهما لا يصح على مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بتوقف حكم العقل
بالحسن والقبح على انكشاف الشرع عنهما بل قالوا ان فيما هو حسنه وقبحه نظري لا يستقل العقل بمعرفة جهة الحسن او القبح بكون العقل كاشفا عن جهته

لا ان

لا ان حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا موقوف على انكشاف الشرع كما افهم من كلام هذا الناصب الخارج بعيد ذلك فبطل ما فرعه على ذلك بقوله فقد
المذهبين لا بد ان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا وذلك لعدم تحقق الحصر المذكور فان العقل ايضا حاكم على الحسن والقبح في بعض اما العقل
من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا فما ذكره صلح من غير تراضي الخصمين كما لا يخفى وكذا بطل ما حكم به من استواء الاشاعرة مع المعتزلة
فيما يتوجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر واما ثانيا فلان نقدم لتسليم العقد بارد كما اشرنا اليه اذ يجب عليه تسليم ذلك على سيد كوه المص من الادلة
المثبتة للحسن والقبح العقليين واما منعه لحصول الخوف لمن كوره مستندا بعد شعور الناس بما جعل سببا لذلك من الاختلاف فمدفوع بان مراد
المص بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء في هذه المسئلة بل ما يعم الاختلاف والتردد والاحتمال الذي ربما يحصل العقل الشخص
الواحد عند النظر في هذه المسئلة والحاصل ان احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل في مشعر كل ذي شعور بل الراجح عنده وجوب المعرفة الذي
يورث شرب النظر فيه خوف العقوبة وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء
فيكون واجبا عقليا واما ثالثا فلان ما ذكره من منع ان العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف مستندا بانه قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب
مردود بان العرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك واما رابعا فلان ما ذكره في دفع الدور
اللازم على الاشاعرة من ان وجوب المعرفة ثابت في نفس الامر آه فساقط جدا لانه ان اراد بنفس الامر مقتضى الضرورة واكبرها فهو راجع الى القول
بالحسن والقبح العقليين كما مر وان اراد به مقتضى الامر الشرعي فالدور بحاله وان اراد به معنى اخر فليذكره اولا ثم حتى نتكلم عليه واما خامسا فلان
ما ذكره في منع المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل من ان شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به آه فمدخول بانه بني في ذلك على
ان المص اراد بالمعرفة العلم التصديقي وليس كذلك بل اراد ان المعرفة في الجملة لو لم يجب بالامر كما نفيتم كلام الاشاعرة لكان كذا ومن البين انه
يلزم ح تكليف الغافل كما ذكره المص فلا تغفل قال المص رفع الله درجته المسئلة الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث الاول انه تعالى قادر على كل مقدور
الحق ذلك لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات وخالف في ذلك جماعة من الجمهور وقالوا بعضهم انه
لا يقدر على مثل مقدور العبد قال الخرون انه تعالى لا يقدر وقال الخرون لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا وقال الخرون انه لا يقدر على غير مقدور العبد
بما علمنا امكنا وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم والاصل في هذه انه تعالى واجب الوجود وكل ما عداه ممكن وكل ممكن فانما يصدر عنه او يصدر عما يصدر عنه ولو عرف هؤلاء الله سبحانه حق معرفته لما صدرت اراءهم ولا تشعبوا بحسب تشعب اهوائهم انتهى وقال
الناصر خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات والمقتضي للمقدورية هو
الامكان وبسبب الذات الى جميع الممكنات على السوية فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية في هذا وخالفهم
المعتزلة فقوله خالف في ذلك جماعة من الجمهور ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد غيرهم فهو تلبيس واراءة للطالبين ان مذهبهم هذا لا
الجمهور في هذا الكتاب لا مطلقا لا على الاشاعرة وبالجملة تعصب ظاهر وعرض غير خاف واما قول بعضهم ان الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور العبد
فهو مذهب ابي القاسم البلخي واما انه تعالى لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل
والحق ما قدمنا انتهى واقول مراد المص من الجمهور في هذا الكتاب كل من خالف الامامية في مسئلة الامامة سواء كانوا اشاعرة او ماتريدية
او كرامية او معتزلة او ظاهرية او من اصحاب الحديث ولهذا كله يصرح باسم الاشاعرة عند ذكر ما يخصهم وكلامه في الفصل الاتي المفصل
بما يخص فيه نص في ارادته لما ذكرنا حيث قال وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه آه فان ابا هاشم من المعتزلة دون الاشاعرة كما اعترف به
الناصب هنا ايضا مع ان المص عده من الجمهور فظهر ان ما ذكره الناصب من ان المص لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب الا على الاشاعرة كذب وافتراء جريا
على عادته ولعله زعم ان في التعبير عن طائفة بالجمهور تعظيما لهم كما يفهم من افتخاره بكثرة اصحابه وكونهم السواد الاعظم فتمنى ان يكون ذلك
مخصوصا بهم دون ان يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوائف اهل السنة وانت خبير بانه لا اخبر في كثير مع ان اتباع الحنفية والماتريدية من اهل
السنة اكثر من اتباع الاشاعرة على ان جزم الناصب ههنا بان المراد بالجمهور الاشاعرة ينافي ما ذكره في بحث الامامة عند ايراد المص الاية السابقة
من الايات الواردة في شان امير المؤمنين عليه السلام حيث قال لا نعرف هذا الجمهور واما ما ذكره من ان القول بعدم قدرة الله تعالى على ان يخلق فينا علما
ضروريا مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل آه فيدل على قلة معرفته على مذاهب العلماء فان هذا مما نقله الحضرة النصيرية قدس
سره في قواعد العقائد واوضحه تلميذه السيد لكن الذي الجرجاني في شرحه له ويشعر به كلام ابي هاشم ايضا في مسئلة وضع الالفاظ حيث استدل على
كون اللغات اصطلاحية بانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها اولا والاول اما ان يكون ذلك العلم
خاصا بغافل او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون العالم به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مستلزم بالعلم بالموضوع لكن التالي باطل
والا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل غافل والثاني باطل لامتناع ان يخلق في غير الغافل علما ضروريا بالالفاظ ومعانيها
وفرائضها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا والا لانتفى السامع في كون ما سمعه موضوعا بازاء
معناه الطريق ونقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح كذا في النهاية للمص قدس سره وقد اشار اليه ابن الحاجب في بحث اللغات

فيه صفاته تعالى

من مخصص وفضيلة الفاضل الامام في حاشيته بما تقرب من تقرير التهافت وغاية الامر انه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضروري في تلك المسئلة
ونحوها فيما يتوقف تصوره على الحكم فيها بعد العلم به ثم لا عدم القدرة على خلق العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى ان الجواب عن كل من المذاهب الاربعة
المذكورة المتوجه هنا شيء واحد وهو ان الخلط هؤلاء انما نشأ من توهم ان القدرة تستلزم الوقوع وهو وهم فاسد فانه ليس كل ما تعلقت القدرة
به وجب وقوعه فانا بالضرورة قادرون على كثير من القبائح ولا يقع منا ونحن الضعفاء فكيف بالقادر الحكيم بل قدرته تعالى ثم متعلقة بكل ما هو
ممكن من حيث ذاته واما ما امتنع وقوعه من حيث الحكمة فهو تعالى قادر على هذه الاشياء الامكانية الذاتية وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة
لان الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناعها الذاتي انما نفي تعلق القدرة بها وههنا اجوبة مخصوصة بكل من المذاهب الاربعة مذكورة
في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور فليطالع ثمة قال المصنف رفع الله درجته الثالث انه تعالى مخالف لغيره بل انه العقل والسمع ظاهران على عدم المشابهة
فيكون مخالفا لجميع الاشياء بنفس حقيقته وذهب هاشم من الجبائي وابناعه الى انه يخالف ما عدا صفة الالهية وان ظاهر مشابه لغيره من الذوات وقد
كان ابو الفتوح ههنا الحاكم بان الاشياء المتشابهة يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه فلو كانت ذاته تعالى مشابهة لغيره من الذوات لساواها
في اللوازم فيكون القدم والحدوث والتحيز والمفارقة الى غير ذلك من اللوازم مشتركا بينها وبين الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم انهم ذهبوا مذهبا
غريبا عجيبا وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا معقولة ولا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول وغاية التسخيط
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات والمخالفة ثبوتية لا لامر زائد عليه
والمخالفة بينه تعالى وبين الذوات المخصوصة لا لامر زائد عليه فكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجود من الموجودات انما هو بالذات وليس بين
المخالفين اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما عبارة
عن سائر الذوات باحوال موادرية الوجود والوجوب والعلم التام والقدرة التامة واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداها من الذوات بخاصية
هي الموجبة لهذه الاربعة تسمى بالالهية هذا مذهب ابي هاشم وهو من المعتزلة انتهى واقول لم يغفل الناصب في هذا الفصل شيئا سوى ظنه ان ابا
هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة ومن الجهمية المخالفين للامامية في مسئلة الامامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين
الامة وما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل فهم واهل السنة في ذلك
سواء والافتراق في بعض المسائل الذي لا يوجب الكفر والاسلام لا يدفع المساواة حقيقة فنا مل على انه يجوز ان يكون مراد المص من قوله اتباعه
اتباع ابي هاشم في هذه المسئلة من المثبتين للحال ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني من الاشاعرة فان ظاهر كلام شارح
المواقف حيث شبه القول بالمخالفة بقوله والبتة هو بنفاة الاحوال آه يدل على ان من المثبتين قائلون بالمماثلة فقد شاركه بعض الاشاعرة
مع المعتزلة في هذه المسئلة ايضا لذلك قال المصنف رفع الله درجته الثالث انه تعالى ليس بجسم اطبق العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود
والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار
وينادي الى الصباح هل من تائب هل من مستغفر وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها واستدلوا في ذلك قلة تمييزهم وعدم فطنتهم بالمناقضات التي
يلزمهم انكار الضرورة التي تبطل مقالتهم فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت في علم الكلام حادثان
والضرورة قاضية بان من لا ينفك عن الحدث فانه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعالى والضرورة قاضية بان كل محدث مفتقر الى محدث فيكون واجب الوجود
مفتقرا الى المؤثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وقد فرض واجبا هذا خلف وقد تمادى اكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخالصة في الدنيا
بالتفوه في الدنيا وقال داود اعفوني عن الفرج واللحية واسئلوني عما وراء ذلك وقال ان معبودي جسم ذو لحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على
طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه فليتصف العاقل المقلد من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء وهل للعقل مجال
في تصديقهم في هذه المقالات الزائفة والاعتقادات الفاسدة وهل يشتبه النقص باصناف هؤلاء وشبه البتة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
ما ذكره من مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل ولبسوا من الاشاعرة واهل السنة والجماعة واما ما نسبه الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب
الامام احمد بن حنبل في المتشابهات ترك التأويل وتوكيل العلم الى الله تعالى ولاهل السنة والجماعة فيها طريقان احدهما ترك التأويل وهو مذهب احمد بن
حنبل وتوكيل العلم الى الله تعالى كما قال الله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي
الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى لانهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام كما ذهب اليه المشبهة فلم لا يجوز تقليد هؤلاء وايضا فيلزم
من هذا الطريق مع ان نص القرآن يوافقهم توكيل العلم الى الله تعالى وما ذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق والرجل معتاد
بالطامات انتهى واقول قد نسب في المواقف القول بالجسمية الى مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم وسيعترف الناصب هذا فيما سيجيء من مسئلة
كونه تعالى في جهة ولا ريب في ان الكرامية ومقاتل من اهل السنة وقد صرح الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ان مقاتلا وكهمس واحمد الحشوي وغيرهم من اهل
السنة قالوا معبودهم صورة ذات اعضاء واعراض آه ثم قال واما مشبهة الحشوية من اصحاب الحديث فحكى الاشعري عن محمد بن عيسى انه حكى عن مضر وكهمس
واحمد الجهني انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة في الدنيا والآخرة آه ولا ريب ان اصحاب الحديث انما يطلق عندهم على سلف اهل

السنة

السنة ويعلم من كلام صاحب الملل في موضع آخر ان الحنابلة مشاركون معهم في بعض التشبيهات فانكار الناصب عليهم واما ما ذكره من ان مذهب احمد بن حنبل
ليس كذلك فغير انه كذلك شهادة امامهم فخر الدين ابو الحسن في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان احمد بن حنبل كان في نهاية الانكار
للمتكلمين في التنزيه ولما كان في غاية الحجة للشافعي ادعت المشبهة انه كان على مذهبهم انتهى ولو سلم براءة احمد عن التشبيه فنقول ان الامام لو قبل
احمد بن حنبل قول التشبيه وانما نسبت الى الحنابلة وكون الحنابلة قائلين بشيء لا يستلزم كون امامهم قائلا به حتى يلزم من عدم كون احمد قائلا
بالتشبيه ان يكون نسبة التشبيه الى اصحابه كلا او بعضا افتراء كما زعم الناصب الا ترى ان الشيخ قائل بان وجود كل شيء عين ذاته مع ان الاشاعرة باجمعهم
مخالفون له في هذا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد في اوائل كتابه وكذا اصحاب ابي حنيفة قائلون بالفوقية في كثير من المسائل الفرعية حتى ان الفوقية تعد
بينهم على ما خالفوه فيه ثم لا يخفى ان الناصب بين كل الطريق الثاني لاهل السنة ولعله تفطن بان فيه ما لا يمكنه التفصي عنه وهذا في قوة الاعتراف
بما ذكره المص من كون ما ذكره الناصب تطويلا بلا طائل واطلاق الطامات انما يليق بكلام مثله الذي لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته البحث الرابع انه تعالى ليس في جهة العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا انه تعالى في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة
قضت بان كل ما هو في جهة فاما ان يكون لا ينفك عنها او متحركا عنها فهو اذن لا ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك من الحوادث فهو حادث على ما تقدم انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا القول من الكرامية انهم من جملة من يقول انه تعالى جسم ولكن قالوا عرضنا من الجسم انه موجود لا انه متصف بصفة
اجسامنا فعلى هذا الانزاع معهم الا في التسمية وما اخذها التوقيف ولا توقيف هنا وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بالاتفاق لكن
جرت العادة في الدعاء ان يتوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السماء الى الارض وقد جاء في الحديث ان امرأة تكلمت بها الى النبي
فقال لها رسول الله من الله فاشارت الى السماء فقبل رسول الله انها مؤمنة وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماء وتاء عندنا كالاله وهذا يمكن
ان يكون مبنيا على ارادة العلو والفوق فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي فان اراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح وان اراد ما يلزم الاجسام
من الكون في الجهة والحيز فهو باطل انتهى **واقول** كان الناصب بدأ بقوله هذا القول من الكرامية انهم ليسوا من اهل السنة وهو مكذوب فيما
صرح به الشهرستاني في كتاب الملل والنحل وغاية الناصب فيما ذكره من الكرامية من جملة من يقول انه تعالى جسم لا يقتضي توجه اعتراض المص اليهم بل يقتضي ان
يكون هناك جماعة اخرى قائلون بانه تعالى حقيقة الجسم قد صرح بوجودهم وانهم مقاتل بن سليمان وغيره صاحب المواقف فلم يكن لاعتراض المص متوجها اليهم
وهذا يظهر ان قول الناصب كونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بالاتفاق خلف باطل واما ما ذكره من التزييف مردود بان الكرامية
ارادوا ما يلزم الجسمية عرفا لا فهم وانف من يتصدى لاصلاح كلامهم قال صاحب الملل والنحل نص ابو عبد الله محمد بن كرام على ان المعبود على العرش استقرارا وانه
انه يجهه فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال في كتاب المستبصر بعد الفراغ انه احد الذات احد الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا ويجوز عليه الانتقال والتحول
والنزول ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش وقال بعضهم امتلأ العرش به الى عشر ذلك من الخزانة التي تنبع الناصب على اسلوبها في هذا الكتاب ثم مما يجب ان
ينبه عليه انه حكى نقل الحديث المذكور فان الحديث على ما ذكر في المواقف فقد وقع السؤال فيه باين الله لا بمن اهل لا بوا انه نقل الحديث بالمعنى فهو جائز لا
نقول ان المعنى ممنوع لان اين سؤال عن المكان ومن سؤال عن المهية ولان الاله شامل للمعبود بالحق والباطل والله اسم خاص بذاته تعالى لم يطلق على غيره
لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به فتامل **قال المص** رفع الله درجته البحث الخامس انه تعالى لا يتحد بغيره الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد
فانه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجهمية محكوا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين حتى نادى بعضهم وقال
انه تعالى نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله الذي فضلنا باتباع اهل البيت دون اتباع اهل الاهواء الباطلة
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسبه الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد
بهم محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري وابي القاسم الجنيد البغدادي والشيخ السهروردي فهذا نسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم
عن ذلك بل صرحوا كلهم في عقائدهم ببطلان الاتحاد فانهم مثبتون للعقل والشرع بل هم اهل محض التوحيد وحقيقة الاسلام فاشبه من اقوالهم ظاهرة على
اعمالهم وعقائدهم وهم اهل التوحيد والتمجيد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في مصطلحاتهم عبارات يقصر عنها افهام غيرهم وفي اصطلاحاتهم
البقاء والفناء والمراد من الفناء محو العبد صفاته وهو بداية التعينية بكثرة الرياضات والاصطلام من اوارد الحق والبقاء هو تجلي الربوبية على العبد بعد
التسلول والمقامات فيبقى العبد بربه وهذه احوال لا يطلع عليه الا اربابها ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم ارادتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم
على الاتحاد والحلول عصمنا الله عن الوقيعة في اوليائه فهو ربي في الحديث الصحيح لقد سمى من عادى وليا فقد اذنته بالحرب واما ما نقل عنهم انهم يقولون
انه تعالى نفس الوجود فهذه مسئلة دقيقة لا يصل حوم فهمه اذهانهم لهذا الوجه وحملها انهم يقولون لا موجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي
لله تعالى لانه من ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان موجودا لغيره فموجود من الله تعالى وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن
فان نسبة الوجود والعدم اليه على السوا فوجوده من الله تعالى فهو موجود بوجود طارئ هو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة هو الله تعالى وهذا هو
التوحيد وكمال التفريد فمن تنبه مع فهمه هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلما بجهة اسلامه انتهى **واقول** قد رد الناصب المردود
بقوله فان اراد محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي اه ولم يزد عليه وهو ان اراد غير محققي الصوفية وظاهر ان تسميتهم انهم مخصوص بهم وهم الذين يعتقد

الانتصار

[illegible] الصوفية [illegible] واشباههم [illegible] من المشتغلين الخالصة كما حقق ذلك في كتاب مجالس الأبرار من قال بتبدل المناطين حيث نبر على
[illegible] الاعتقاد من سره في كتابه المسمى بمراصد الأسرار ومنبع الأنوار من شاهد الحق في مظاهره وشاهد نفسه معها بانه من عينها حكم بالاتحاد بالحق مع
بقاء الاثنينية والغيرية وهذا الاتحاد باطل معنا اتحادا وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية الحقة هي ما يقولون بالاتحاد وان
قالوا اما قالوا كذلك انهم يقولون نحن اذا فنينا وجوه الغير مطلقا لسنا الا قابلين بوجود واحد فكيف نقول بالاتحاد والحلول انما ينبغي على الاثنينية
والكثرة وغيرهما ذلك انتهى وبالجملة فهنا جماعة من المتصوفة كالقائلين بالاتحاد والحلول كما ذكره المص قدس سره وقد وقع التصريح بذلك ايضا في المواقف
وشرحها حيث قال الخامس في هذا الاصل بين جماعة الاتحاد وعدم الحلول وطوائف تلك الاولى النصارى وضبط مذهبهم انه قال الشيخ بعض المتصوفة وكلامهم
مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول النصارى الكل باطل وذاب من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل
ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره ديار وهذا الغلط اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجزاف اذ يلزم تلك المخاطرة التي لا يجترئ
على القول بها عاقل ولا يمتزج في تميز انتهى وقد ظهر بهذا انهم انه ليس مقتضا ما ذكره المص هذا اطلاعه على مصطلحات الصوفية الحقة كيف وقد
حقق في مصنفاته موافقا لغيره من المناطقين ان الوجود حقيقة الله تعالى ووجود الممكنات انما هي انتسابها اليه فيقولون قولنا زيد موجود مجازا
قولنا نار مستمر اما قبل ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم من محققي الحكماء والمنكرين الوجود المطلق الكلي من الواجب عندهم
والممكنات المشاهدة تعينات له فلا استبعاد في القول بوحدة الوجود مستبعد من وجهين في نظر العقل احدهما حصول الوجودات الكثيرة بسبب عروض
التعينات والاعتبارات لحقيقة واحدة موجودة وثانيهما انتفاء الحقائق المختلفة الموجودة في نفس الامر ووجود الكلي الطبيعي لو سلم انما يفيد في دفع الاستبعاد
الاول دون الثاني تامل واما ما ذكره الناصب في تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود والعدم الى الممكن على السواء فهو مما يقوله الطاهرون
من المنكرين ايضا ولا يلزم من ذلك ما فرعه الناصب عليه من ان لا يكون لممكن وجود حقيقي والا لزم ان يكون كل امر استفاد شيئا من غيره غير متصف حقيقة
بذلك الشيء ما يلزم ان لا يكون النارية الحاصلة في الاجزاء الدخانية الشهابية الصاعدة الى كرة النار نارا حقيقة لاستوائها لتلك الاجزاء الى وجود النارية
وعدمها انتهى قال المص رفع الله درجته البحث السادس انه تعالى لا يحل في غيره من المعلولات لقطعا ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان كل مفتقر
الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا خلف وخالفت الصوفية من الجمهور في ذلك وجوزوا عليه الحلول
في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانظر الى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدهم كيف اعتقادهم في ربهم ويجوزون عليه تارة
الحلول واخرى الاتحاد وعباداتهم الرقص والتصفيق والغناء وقد غاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الله تعالى وما كان
صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية واي تغفل ابلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبد الله بما غاب الكفار فانها لا تعمي الابصار ولكن تعمي
القلوب التي في الصدور ولقد شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم
كان جالسا لم يصل ثم صلوا بعد العشاء سوى ذلك الشخص فسأل بعضهم عن ترك صلاته ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلاة وقد
وصل الى من يحل بينه وبين الله تعالى حجابا فقلت لا فقال الصلاة حاجب بين العبد والرب فانظر ايها العاقل الى هؤلاء وعقائدهم في الله
تعالى كما تقدم وعباداتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلاة كما مر ومع ذلك فانهم عندهم الابدال فهؤلاء هم لجهل الجهلاء انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجود الزائد
لو استغنى عن المحل بذاته لم يحل فيه والا احتاج اليه لذاته ولزم حينئذ قدم المحل فيلزم محالان معا واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا عليه
الحلول وقد ذكرنا في الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية مشايخنا المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقائق
عقائدهم فليطالع الكتب الذي وضعوها لبيان الاعتقادات كالعقائد المنسوبة الى الشيخ عبد الله التستري وكاعتقادات الشيخ ابي عبد الله محمد بن
الخفيف المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن الاسد المحاسبي كالتعرف للكلاباذي والرسالة القشيرية وكالعقائد للشيخ ضياء الدين
ابي النجيب السهروردي وكعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين ابي حفص عمر السهروردي ليظهر عليه عقائدهم المطابقة للكتاب والسنة وما انا العوافية من
نفي الحلول والاتحاد واما ما ذكره من ان عباداتهم الرقص والتصفيق فوالله انه اراد ان يفضح فافتضح فاذا لم يكن المشايخ الصوفية من اهل
العبادات مع جهدهم في العبادة وتعميرهم الاوقات بوظائف الطاعات وترك اللذات والاعراض عن المشتهيات فمن هو قادر على ان يجد نفسه من اهل
الطاعات بالنسبة اليهم نعم هذا الرجل الطاعن الذي يصنف الكتاب يرد على اهل الحق ويبالغ في انكار العلماء والاولياء لعله اراد ان يتسلط محمد بن
تيمية بدارا ويعترض عليه مدرارا فله ان لا يستحسن عبادة المتبتلين المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات كما نقل ان ابا
يزيد البسطامي توضأ بالماء سنة فادبا لنفسه حيث دعته الى شيء من اللذات شاهت وجوه المنكرين وكلت السنتهم وعميت ابصارهم واما
ما ذكر ان الله تعالى عاب على اهل الجاهلية بالتصدية في الجهلة بالتفسير باسباب نزول القرآن وقد ذكر ان طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله
بالمكاء والتصدية عند البيت ليوسوسوا عليه صلوته فنزل الله هذه الآية وقد احل الله ورسوله اللهو في مواضع كثيرة منه الختان والعرس والاملاك
وايام العيد والسماع الذي يعتاده الصوفية مشروط بشرائط كلها من الشرع وطم فيها آداب واحوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيهم ثم ما نقل من قول

واهل

واحد من الفلسفة التي يؤدون مشهده ولا نا الحسين ايام الموسم والزيارة وجعله مستند الرد على كبار المشايخ المحققين المشهورين
فيا للعجب يسئل الناس من كل حدب من شاهد الرجل الطاهر انه لم ينظر في عموم المعاني والرسالة القشيرية لعبرت اهتمام القوم بمحافظة الصلوة كتاب
ودقائق الاداب التي لا يتوقع احد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب عيارهم في رعاية دقائق الاداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها بل يعتقد بنوع
في كما الاهتمام ويجعل قول فلان فاسق ويسبق سندا في جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من غفلته
الفاسدة الكاسدة انتهى واقول قد بينا قبل ذلك ان هيهنا جماعة من المتصوفة الغافلين بالحلول وكلام المصنف يدل عليهم من اشعارهم
ايضا قولهم شعر انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا وهكذا الكلام في انكاره لكون عباداتهم الرقص والتصفيق فان الكلام في منع
المتصوفة من التشبه بهم واعتقادهم لا في قدم الصوفية الحقة ومن يجد وجدهم فان حالهم واقوالهم خال عن الغناء والتصفيق ونحوهما وذكر
بعض المتاخرين منهم ما يدل على انه باطنه شيء من ذلك فكذب او محمول على النقية من اتباع الحديث والمتصوفة من اهل السنة الذين يباح الغوص في حل الغناء
ونحوه واما ما ذكر من انه لم يكن مشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادات وتعبهم الادوية بوظايف الطاعات وترك اللذات
ففيه ان الطاعة الخالصة والعبادة المقبولة لا تعرف بمجرد الجهد في العبادات واقامة الطاعات وترك اللذات فان كثيرا من الناس قد يترك الدنيا اللذات
ويترك اللذات والشهوات لحب الرياسة والشيخوخة وخدعة الناس بالتلبيس والوسواس كما اشار اليه العارف العامر البصري في قصيدته الشاهية بقوله
شعر ومنهم اخوا الطامات حلف تصوف بنفس تلبيسا بصمت وخلوة يقول لقد ذللنا بكشف سرائرا بحالات الاقوال فيها بلفظة اراذل
خداعون زرقا بخرقة وسجادة مرقعة وتسبيحة وقال كل الذي الصالح بالفارسية اكرچه طاعت ابن شخكان سا وسنت كرجونس وولد
درجات النس وجا اندلخت ولى كعبه كه كرجبريل طلقشان بخيبق تواند براسمان اندلخت وقال العارف الشبلي نفل صوفي هم صاحب باشد
اى بسا خرقه كه شايسته آتش باشد خوش بود كر محك تجربه آيد بميان تا سيه روى شود آنكه در و غش باشد وبالجملة لا ينبغي الاغترار بمجرد زهد
احدا نه يكثر من الطاعات وترك اللذات بل ينبغي العلم بكونه غير مرائي وانه ممن جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضاه كما اشار اليه مولانا
علي بن الحسين عليهما السلام في جملة ما روي عنه مولانا الرضا عليه السلام قال قال علي بن الحسين اذا رايتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت
في منطقه وتخاضع في حركاته فزهدوا الا يغرنكم فما اكثر من يعجز عن تناول الدنيا وركوب الحرام منها لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين
فخاها مهولا يزل بجهل الناس بظاهره فان تمكن من حرام افتضح واذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فزهدوا الا يغرنكم فان شهوة الخلق مختلفة فما اكثر
من يعف عن المال الحرام وان كثر ويحل نفسه على شهواتها بتحريف ما امكنه فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فزهدوا الا يغرنكم حتى تنظروا ما عقله
عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما يفسد بجهله اكثر مما يصلحه بعقله فاذا وجدتم عقله متينا فزهدوا الا
يغرنكم حتى تنظروا مع هواه يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه وكيف محبته للرياسة الباطلة وزهده فيها فان في الناس من خسر الدنيا والآخرة
يترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المباح الحلال فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له
اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد فهو يخبط عشوا يعوده اول باطل الى بعد غايات الخسران ويمده ربه بعد طلبه
لا يقدر على طغيانه فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله لا يبالي ما فات من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد بقي من اجلها فاولئك الذين
غضب الله عليهم ولعنهم واعد لهم عذابا مهينا ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا
الله يرى ان ذل طاعة الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما يحتمله من حزنها يؤديه الى دوام النعيم دارا لا يبيد ولا ينفد وان
كثير ما يلحقه من سرائها من تبع هواه يؤديه الى عذاب لا انقطاع له ولا يزول فذلك الرجل نعم الرجل فتمسكوا بسنته واقتدوا الى ربكم فيه و
توسلوا به فانه لا ترد دعوة ولا تخيب له طلبة انتهى واما ما ذكره من ان المص جعل التفسير اسباب النزول وقد ذكر ان طايفة من جملة قريش
كانوا يؤذون رسول الله ص الخ فهو يدل على تجاهله او جهله وعدم تتبعه لشان ما ذكر في شان نزول هذه الاية بل على جهله بمعنى ما نقله
هو من شان النزول اما الاول فلانها قد ذكر المفسرون وصححوه عنده كرشان نزول هذه الاية هي ما روي عن ابن عمر انهم كانوا يطوفون بالبيت
عراة وهم يستكون بين اصابعهم يصفرون فيها ويصفقون فلكاء والتصدية على هذا نوع عبادة لهم ولهذا وضعوا موضع الصلوة بناء على معتقدهم
واما ما نقله الناصب في شان النزول فهو ما قاله مجاهد ومقاتل وهو مرجوح يحتاج في تصحيحه في اعتقادهم انهم الى التكلف في معنى الصلوة المذكورة
في صدر الاية بان يقال جعل الله تعالى المكاء والتصدية صلوة لهم كقولك رب الامير فجعل جفائي صلوتي اي اقام الجفا مقام الصلوة وهو مما
مستبعد جدا ومع ذلك لا يناسب ما ذكره المص موافقا لما روي عن ابن عمر لجواز ان يكون صلوتهم الواقعة بعد الصفة مشوشا للنبي ص ولا استبعاد
في ان يكون صلوتهم كذلك كما لا استبعاد في ان يكون صومهم كصوم مشركي الهند حيث يشربون اللبن والماء ويأكلون الفواكه ونحوها في ايام
صومهم ولا يعتقدونها مخالفة واما ما ذكره من ان الله تعالى قد احل اللهو في مواضع كثيرة الخ فهو كذب وافتراء على الله تعالى ورسوله كما يدل
عليه حكمه تعالى بل القرآن والسنة الصحيحة مملوة من النص على خلافه والاحاديث التي فيها ذم اللهو ونحوه انما هي موضوعة على ما زمان
بني امية لعنهم الله تعالى قد وضعوها على وفق هواهم كما وضعوا غيرها على وفق مقاصدهم الاخر وسيذكر المص شطرا من تلك الاحاديث في مسئلة

عن كتاب اصحاب علي عليه السلام

النبوة ويرد عليها ومن جملة تلك الاحاديث ما فيه تصريح بان النبي سمع الكلام عن الله الذي كان يسمعه واثر سماعه وانه حال العوارض عن سماعه
بانه رجل لا يؤثر سماع الباطل ويرشد الى ان الفتوى بحل الغناء ونحوه من اللهو مخصوص باهل السنة وانه معمول متصوفيهم وصدر انكار ذلك عن المعتزلة
انهم موافقا للامامية حيث قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يحبهم ويحبونه واما ما يعتقده الجهال الناس واعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع واسوءهم
طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء اشبه وهم الفرقة المفتعلة من التصوف وما يدينون به من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم
خونها الله وفي مراقصهم عطلها الله بابيات الغزال المقولة في المردان الذين يسمونهم شهدا وصفاتهم التي ابن عنها صفة موسى عند الطور
فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى فتامل واما ما ذكره من انه نقل قول واحد من القلندرية فهو انه الشيخ قدس سره لعرف بحال من نقل منهم الجنة
الصلوة وانهم من اهل السنة سواء اسماهم الناصب قلندرية او صوفية او متصوفة وقد سمعت ان هؤلاء يسمون انفسهم بالواصلية ويراهم من ذلك انهم
وصلوا الى الله تعالى عرفوه حق المعرفة فسقط عنهم التكليف وقد صرح بذلك ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين فقال ويعرض للسالك على
درب الفناء مغالطة مهلكة لا ينجيه منها الا بصيرة العلم منها انه اذا فتح عقبة الفناء ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول ما بلغ من شهد
الحقيقة سقط عنه الامر ويحتجون بقوله تعالى واعبد ربك حتى ياتيك اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني وهي الحقيقة عندهم وهذا
زندقة ونفاق وكذب منهم على انفسهم وبينهم ولهم انتهى ولعل الناصب يعتقد هم من قول المص انهم يزورون مشهد الحسين انهم شيعة لبسوا لبسته
يعلم ان زيارتهم كانت للهو ومشاهدة الناس المجتمعين في ايام الموسم وكيف يزور الحسين معتقدا لاستحبابها من قدر على نفسه اسقاط الواجبات عنه فضلا
عن المستحبات فتامل ثم اقول ان الذي يقلع مادة انكار الناصب ندقة المتصوفة من اصحابه ان من اكابر اصحابه الذين يقتدون بهم في الشريعة والطريقة
اليه في الفقه الشافعي وقد اقر بما نسبته اليهم في هذا الكتاب جماعة في غيره حيث ترجم في كتابه الموسوم بروض الصالحين على ما انكره الغزالي في الاحياء
من بلوغ العبد بينه وبين الله تعالى حالة اسقطت عنه الصلوة وحلت له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلوة ونحوها وحكم بانه يجب قتله وان كان في
خلوة في التاتار انتهى فقال في ذلك الكتاب لو ان الله اذن لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير مثلا وعلم العبد ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن متمسكا
للشرع ثم قال فان قيل من اين يحصل له علم اليقين قلت من حيث حصل للخضر حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي على القول الصحيح عند اهل العلم
كما ان الصحيح عند الجمهور انه الان حي وبهذا قطع الاولياء وحجة الفقهاء والاصوليون واكثر المحدثين انتهى وفساده مما لا يخفى فان هذا كما ترى
نسخ لبعض احكام الشريعة المطهرة واقدام على ما لم يقدم عليه غيره ومتابعة للزنادقة الخالصة فانهم قالوا ان هذه الاحكام الشرعية انما يحكم
بها على الاغبياء اهل الخصوص فلا يجوز الى تلك النصوص انما يراد منهم ما يقع في قلوبهم ويحكم عليهم بما يغلب عليهم من خواطرهم وقد جاء فيما
نقلوا سنقت قلبك وان افتاك المفتون انتهى وهذه زندقة وكفر صريح بقتل قائله لانه انكار لما علم من الشرائع فان الله اجرى سنته وانفذ حكمه
بان احكامه لا تعلم الا بواسطة مرسله السفراء بينه وبين خلقه وهم المبلغون عنه رسالاته المثبتون احكامه بالجملة فقد حصل العلم القطعي واليقين
الضروري من دين نبينا بانه لا طريق لمعرفة احكام الله تعالى التي هي راجعة الى امره ونهيه الا من جهة الرسل من صريح العقل والوحي فمن قال ان هناك
طريقا اخر يعرف بها الدين وانه غير الرسل فهو كافر ثم ان هذا قول باثبات انبياء بعد نبينا الذي جعله خاتم انبيائه ورسله فلا نبي بعده ولا رسول
وبيان ذلك ان من قال انه ياخذ عن قلبه انما وقع فيه حكم الله فقد اثبت لنفسه خاصة بوحي الناس اليها النبي بقوله ان روح القدس نفث في
روعي والملخص انا لا ننكر ان الملك والشيطان لهما تصرف في القلب وان الله يلهم العبد بدليل واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه وليست بنبية وقال
يوحي الى النحل ونحوه كما دل عليه قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية ونحوه وانما ننكر وحي الاحكام بالامر والنهي سيما بعد ختم النبوة والله اعلم
قال المص دفع الله درجته البحث السابع في انه تعالى متكلم وفيه مسائل المسئلة الاولى في حقيقة الكلام الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف
المسموعة وانبات الاشاعرة كلاما اخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه وهذا غير معقول فان كل عاقل
انما يفهم من الكلام ما قلنا فاما ما ذهبوا اليه فانه غير معقول لهم ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان
الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق واذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لا شك في انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا واصواتا
مسموعة قائمة بالاجسام الجمادية كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فاوجد فيها الحروف والاصوات والاشعرية خالفوا عليهم عقلاؤهم وعقولهم كافة
البشر في اثبات كلام لا يفهمونه لهم وسلبهم واثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون
مدلولا عليه متناولا البتة الان ومع ذلك فتصانيفهم [illegible] عندهم ولا نفقة له نحن ولا امر ادعى ثبوته انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول [illegible] الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء [illegible] عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى متكلم
[illegible] وكان ذلك من اقسام الكلام فيثبت ان [illegible] الكلام عندهم لفظ مشترك [illegible] مطلقة على المؤلف من الحروف والمسموعة
[illegible] النفس التي يعبر عنها بالاخطل [illegible] الكلام حقيقة وهو ثم قديم بدانه تعالى ولا بد من اثبات هذا
الكلام [illegible] كلام الا المؤلف من الحروف [illegible] ولا الراجع [illegible] لنفسه انه اذا اراد المتكلم بالكلام [illegible] من ذاته
[illegible] على التكلم بها كما ان من اراد الجلوس [illegible] اراد الكلام [illegible] معا واشيا يقول في نفسه سا تكلم [illegible]

يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام النفساني ثم يقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي نتكلم بها لا تدل الا على ما قام بالنفس وهو المدلول هذه الدلالة على الكلام
النفساني فان قال الخصم ذلك المدلول هو عبارة عن العلم بتلك المعاني قلنا هو غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
او يشك فيه فالخبر عن الشيء غير العلم به فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد يامر الرجل بما لا يريده كالمخبر لعبده هو
بطبعه لا فان مقصوده مجرد الاخبار دون الاتيان بالمامور به وكالمتهدد من ضرب عبده يعصيه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به لظهر
عليه عند من يلوح له اعترض عليه بان الموجود فيما بين الصورتين صيغة الامر لا حقيقة اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا واقول لا نم عدم
الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ثم في الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الامر لان اعتذاره
واختباره موقوفان على ان يكون الطلب منه مع عدم الفعل من المامور وكلاهما لا بد من ان يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار قال صاحب المواقف
ههنا ولو قال المعتزلة انه اي المعنى النفساني الذي يعبر عنه بالعبارات في الخبر الامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به
او يصير سببا لاعتقاد ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليه من الامور
المتغيرة والمختلفة وليس يجب عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد وح لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة
كما يدعيه الاشاعرة هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا بل يصدر عنه الاخبار وهو يدل
على مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة في ذلك الاخبار الشيء من الاشياء واما في الامر ان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين
الطلب الذي هو مدلول الامر بل شيء يلزم ذلك الطلب فان ذلك الطلب مغاير للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب فيه فاذا لا نم ان الطلب غير الارادة
فان الطلب عين الارادة عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفساني عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب فيلزم قدم
من يطلب منه الفعل ايضا والا يلزم السفه اذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة وسيجيء تفصيل الكلام فيه عند قريب ان شاء الله تعالى
واما خامسا فلان ما ذكره من ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة المتكلم وخالق الكلام لا يقال له انه متكلم اه فمذهب الناصب قال الاصحاب

لطيفة من ان المتكلم من قام به الكلام لما اورد عليهم الامامية من انه يلزم من الدليل لا يصح اطلاق المتكلم على البشر اذ الكلام قائم بالصوت الذي هو عرض لا
بالشرح يتوجه عليه ان المبدأ الذي هو التكلم المهروب اليه بمعنى ايجاد الكلام وقيام به ذاته تعالى حقيقة فلا يحتاج الى المعنى النفسي الازلي وانه يكون كافيا
في صدق المتكلم ان يكون ذلك الشيء موجدا للكلام بل يقول لا بد ان يكون بين الكلام وذلك الشيء ملابسة كالذي الحدوث او الصباء او النار وغيرها وهي مختصة
منهنا اذ الكلام مخلوق له تعالى وبالجملة لا يلزم ان يكون اطلاق الالفاظ على وتيرة واحدة فان المصوغ قد يطلق على ما كان نفس الصوغ ولا يصدق عليه بمعنى
ما قام به الصوغ وكذا النار يطلق على من كان نائما لا على من قام به النوم فلا يتجه علينا النقض بالذي ذكره الناصب الجاني عن ذوق التحقيق ولا
بالمحرك كما اورده شارح العقائد ولا ما اورده الشارح الجديد المجرد من انا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا
الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي الاشاعرة انتهى وقد اعترض بهذا المحرك الذي ذكره في المسئلة الثالثة والاربعين من الباب الاول من القسم
الاول من الكتاب الاول من مواقف نفسه الكبير حيث قال والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الجمهور الفاظ لاجل ان يعرف
ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذا المعنى وبمجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص انتهى على
ان ما ذكره الناصب وشارح العقائد يحتمل لعلى لا يعتد به في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما بالمعنى اللغوي المشهور وهو
ان المتكلم بمعنى من قام به الكلام ولم يقم الدليل على المعنى القائم بالذات فلا بد من التشبث بالمعنى اللغوي العام المشهور وهذا كما قيل في محل الموجود عليه
نعم على قاعدة الحكماء ومن وافقهم من ان الوجود عين حقيقة غير قائم به ذاته على هذا لا يصح لغة ان يقال انه تعالى موجود اذ معنى الموجود لغة من قام به
الوجود وهو يفيد المغايرة وذلك كله عندهم ناقل والسر ان اهل اللغة ربما يعتبرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل كما قاله بعض المحققين من ان
اللغة لم يبن على النظر الدقيق بل هم ينظرون الى ظاهر الحال فيحكمون تعيينا الكلام بالمتكلم ويقولون بانه المتكلم بحال المتكلم وكيف لا ولو بنى اللغة
على النظر الدقيق لتعذر في اكثر افعال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم انفسهم على ان المضارع حقيقة في الحال في مثل يمشي ويتكلم ويجري
بل يعمونه في معنى الحال ويعمونه عن المستقبل بين المشرق والمغرب ويريدون به الحال وقس عليه الحال في اسم الفاعل اذ قالوا انه حقيقة في زيد ماش من المشرق
الى المغرب والحاصل ان النظر الدقيق يقتضي عدم المبدء وعدم بقائه في محل يقوم به وظاهر النظر يميل الى البقاء والبقاء والمحض معنى اسم الفاعل
مثلا هو الامر المجمل الذي يعبر عنه في الفارسية بدانا واذا اردنا تحليله نعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غير ماخوذ في معنى العالم وكذا
قيام معنى العلم اما ان الذات غير ماخوذ فلانا اذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا ان زيدا بمنزلة الذات وليس المراد بزيد ذات له العلم بل المراد زيد له
العلم وكيف لا وقد استدلوا على ذلك بانه لو كان مسمى او ذات ماخوذ في المشتق لكان الناطق مركبا من العرض كما قاله سيد المحققين قدس سره في
حاشية المطالع ويلزم ان لا يصح التحديد به وهو فهذا كلام وهو ان اطلاق اسم المتكلم على الفاعل للكلام ثابت في لسان العرب بل ولا يطلقون اسم المتكلم
على القائم به الكلام اصلا لان الفعل لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضارب مثلا فلا يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن يفعل
الضرب ولا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله ولا كان الهوا متكلما لقيام الحروف والصوت به وقالوا تكلم الجن على لسان المصروع لاعتقادهم ان
الكلام المسموع من المصروع فاعله الجن فاسندوه الى الفاعل لا القائم به والاشاعرة لما قالوا ان الكلام هو المعنى قالوا معنى كونه متكلما هو قيام
ذلك المعنى بذاته تعالى وابقوا على اللغة فان قلت الكلام عليها ذكرتموه يرجع الى القدرة فلا يكون صفة مستقلة اخرى قلت لا محذور في ارجاعه الى
القدرة وعده صفة مستقلة اخرى بناء على فائدة مخصوصة هي ان افعال العباد قول او فعل مخلوقة بقدرة العبد او بقدرة الله وكسب العبد والقرآن
مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد وكسبه ويحتمل ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات فعلم القرآن في الازل بانه سيوجده بقدرته القديمة في جسم
الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فانه عالم في الازل بانه سيوجده البشر بقدرته الحادثة وكسبه وقد اكثر وره استبعاد الخصمان صفتي
السمع والبصر والجئنا الى العلم باتفاق الاشاعرة وجعلنا مع انهما عدتا صفتين مستقلتين متابعة للشارع حيث افردهما عن العلم في الذكر لغاية
اهتمامه باثباتهما وباعتقاد المكلفين لاتصافه تعالى بهما قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في ان كلامه تعالى متعدد المعقول من الكلام على ما تقدم
انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تسمى كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل بها الافهام وذلك بان
يكون خبرا او امرا او نهيا او استفهاما او تنبيها وهو الشامل للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ولا وجود له الا في هذه الجزئيات والذين اثبتوا
قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه تعالى واحد متغاير بهذه المعاني وذهب اخرون الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في اثبات
شيء لا يتصورونه ولا يتصورهم ومراتبت لله تعالى وصفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره وكيف يجوز ان يجعل الفاما تعبدنا به ونناط بكلامه
الاحكام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الاشاعرة لما اثبتوا الكلام النفساني جعلوه كسائر الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة
واحدة تتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء وهذا بحسب التعلق وذلك الكلام
الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء اخر على وجه اخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي واما من جعل الكلام
عبارة عن الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعددا عنده فالنزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية في اثبات الكلام النفساني ان ثبت فهو قديم
واحد كسائر الصفات وان انحصر الكلام في اللفظ فهو حادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسي فيما سبق مطالبا الرجل بشرط الاتيان انتهى واقول ان اراد

بلشرح

قوله الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي وان كلامه تعالى جنس لهذه الامور وهذه الامور انواع له فيلزم من قدمه وحدوثها وجود الجنس بدون
هذه الانواع وبطلانه ظ وان اراد انه امر معين يعرضه هذه الامور كما يشعر به كلام الشارح الجديد التجريد ثم بين جواب عبد الله بن سعيد حتى لا يلزم
وجود تلك الانواع انواعا حقيقية فلا يكون انواعا بحسب العارض والاعتبار والامور الخارجية مسلم ان هذا لا يستلزم محالا لان غاية ما يلزم من ذلك
وجود المعروض بدون العارض وهو ليس بمحال لكنه خلاف ما هو المقرر عندهم من ان هذه الامور انواع الكلام وايضا غير معقول اذ لا يعقل كلام
لا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء وبالجملة نحن لا نعقل من كلامه تعالى سوى الامر والنهي والخبر فاعترفتم بحدوثها ثابت حدوث الكلام
من ادعيتم قدم شيء آخر فبينوه لنا بصورة تريتموه الدلالة عليه وعلى ايضا تعالى به وعلى قدمه وايضا لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا وانواعه مختلفة
بحسب التعلقات لزم جواز ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بان يكون باعتبار تعلقه بالمخصصات وباعتبار تعلقه بالايجاد
قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات وقال السيد معين الدين الصفوي الابحي الشافعي في شرح الكلام ان المعرف العام والخاص من الشرع واللغة لا يفهم
من الكلام الا المركب من الحروف لا مجرد مفهوم اللفظ الذي هو في التحقيق نوع من العلم وليس من شأن النبوة دعوة الامة الى شيء غير معلوم ظاهر كذب
الخادم من غير اشارة في موضع وموقع على المراد من اطلاقه مع ان العرف مطلقا يعرف تناقض الاخرس مع المتكلم وعلى ما عرفه الاشعري يجتمع الخرس بهذا
المتكلم والتكلم والسكوت اما في امر العقائد لنفسه ان الكلام صفة منافية للسكوت والآفة فان اشار رحمه العلامة هذا انما يصدق على الكلام اللفظي
دون النفسي اذ السكوت والخرس انما يثبتان اللفظ واجاب بان مراده السكوت والآفة الباطنيان بان لا يدخر نفسه المتكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان
الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس ثبت على يقين من هذا التوجيه محل لا يغني عن الحق شيئا فاعرضنا عن التعرض بتفصيل الجواب
قال المص رفع الله درجته المطلب الثالث في حدوثه العقل والسمع مطابقان على ان كلامه تعالى محدث ليس بازلي لانه مركب من الحروف والاصوات ويمتنع اجتماع
حروفه في السماع دفعة فلا بد ان يكون احدها سابقا على الآخر والمسبوقات الضرورة والسابق على الحادث بزمان حادث بالضرورة وقد
قال الله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وانه تعالى في الازل يخاطب
العقلاء المعدومين واثبات ذلك في غاية السفه والنقص في حقه تعالى فان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا وقال يا سالم قم ويا غانم اضرب
ويا سعيد كل ولا احد عنده من هؤلاء عده كل عاقل سفيها جاهلا غاديا للتحميل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل
والحمق اليه تعالى وكيف يصح منه تعالى ان يقول في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده ويقول يا ايها الناس اتقوا ربكم و
يقول يا ايها الذين آمنوا اقيموا الصلوة ولا تأكلوا اموالكم ولا تقتلوا اولادكم اوفوا بالعقود وايضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه
لانه ان لم يفد بكلامه في الازل شيئا كان سفيها وهو قبيح عليه تعالى وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب انما يفيد نفسه لو كان
يطرب في كلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله تعالى بقراءة القرآن وهذه في حقه محال لتنزهه عنها والثاني باطل لان فائدة الخبر انما يصح
لو خاطب غيره ليفهم مراده او يأمر بفعل او ينهى عن فعل واما لو لم يكن في الازل من يفيده بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا وايضا يلزم الكذب في
اخباره تعالى لانه قال انا ارسلنا نوحا انا اوحينا الى ابرهيم واهلكنا القرون وصورنا لكم الامثال مع ان هذه اخبارات عن الماضي والاخبار عن وقوع
ما لم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه وايضا قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اخبار عن المستقبل فيكون حادثا انتهى
وقال الناصب حفظه الله اقول قد سبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية في اثبات الكلام النفساني فمن قال
بثبوته فلا شك انه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ومن قال انه مركب من الحروف والاصوات فلا شك انه يقول بحدوثه ونحن نوافقه
فيه فكل ما اورده على الاشاعرة فهو ابراد على غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه وهذا انما لا نزاع فيه نعم لو قال ان
الكلام النفسي قديم يثبت حدوثه بكون محل النزاع واما ما استدل به على الحدوث وبه من قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فهو يدل على
حدوث اللفظ ولا نزاع فيه واما الاستدلال بان الامر والخبر في الازل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه كما ذكره في ظاهر امره فالجواب ان ذلك السفه لازم
ان عنيتم به انما هو في اللفظ واما كلام النفس فلا سفه فيه ومثاله على وفق ما ذكر ان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا ورتب في نفسه انواع
الاوامر لجماعة سيأتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفها ولا خاطئا بل السفيه من نسب الى السفه لكلام النفسي هو المعنى الهائم بذات الله تعالى
في الازل ولا تلفظ بذلك الكلام بل هو لجماعة سيحدثون ويكون التلفظ بعد حدوثهم وحدوث افعالهم التي تقتضي الامر والنهي والاخبار والاستفهام
فلا سفه ولا خاطئ كما ادعاه وبهذا الجواب يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى لان ذلك في التلفظ بالكلام النفسي ونحن نمنع ان التلفظ
في الازل بل هنا متعلق بذات الله تعالى وايضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني
المزورة في النفس على قوله بعد هذا لمن سيحدث واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لانه اخبار
عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولا نزاع لنا فيه انما النزاع في المعنى الازلي النفساني ولا يلزم من كون مدلول لفظ
كن في ذات الله تعالى حدوثه انتهى واقول غرض المص قدس سره ان الكلام الذي فهمه وقرره السلف والخلف من اهل السمع والعقل هو الامر الحكموا
بحدوثه من ابن جاء هذا الكلام النفسي القديم وحاصله ان اثبات الكلام النفساني مع كونه غير معقول مخالف للاجماع ويؤيده ما نقل السيد معين

الحقيقة

الذين الا يجوز الشافعي في بعض رسائله عن بعض العلماء انه قال انما نلفظ بالكلام النفسي لحد الا في اثنا المائة الثالثة ولم يكن قبل ذلك في الست الحد انتهى
ولا ريب ان هذا ايراد وارد على الاشاعرة واما الجواب الذي ذكره من ان السفه انما هو في التلفظ دون كلام النفسي فهو مأخوذ من قواعد الفخر الرازي
والمواقف للقاضي عضد وحاصل ما قيل انه ليس من شرط الامر ان يكون المأمور موجودا ولكن يجوز ان يفهم الطلب بانه قبل وجود المأمور فاذا وجد
المأمور كان مأمورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب انشائي آخر فكم من شخص ليس له ولد ويتوهم بانه اقتضا طلب العلم لولد على تقدير وجوده
فله ان يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وان ورد عليه سيد المحققين في شرح المواقف بان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتحيله
ممكن وليس بسفه اما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قبل غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال واما ما ذكره في دفع لزوم الكذب عن مثل
قوله تعالى انا ارسلنا نوحا فمدخول لان مفهوم الكلام النفساني دال على تمام ولجاز بانه سيرسل نوحا والقول بعد ذلك هو انه ارسله والخبر والعلم بالشيء
سيوجد يمتنع ان يكون العلم بانه يوجد او وجد فلا يصح قوله المزورة مقوله بعد هذا لدلالة على ان احدهما هو الاخر على انه يلزم من ذلك التغير
علمه تعالى وبطلانه ظاهر وما قررناه يندفع بذلك كلمات الناصب التي لا يخفى على المتأمل **قال** المص رفع الله درجة الطالب لو ابغ في استلزام الامر والنهي
الارادة والكراهة كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يأمره به واذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان الامر والنهي دليلان على الارادة والكراهة
وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فقالوا ان الله تعالى يأمر بما لا يريده بل ربما يكرهه وانما ينهى عما لا يكرهه بل عما يريده وكل عاقل ينسب
بفعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **اقول** الناصب حفظه الله قوله ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما
ليس بكائن ليس بمراد له فمذهب المعتزلة ومن تبعهم من الامامية انه تعالى مريد للمأمور به كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه تعالى خالق الاشياء
كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها فاذن ثبت انه مريد لجميع الكائنات واما
المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم واثبتوا في الوجود تعدد الخالق يلزمهم نفي الارادة العامة فالله تعالى عندهم يريد الطاعات
وينكره المعاصي فيأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه وعند الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات ويأمر بها وهذا ويريد المعاصي
وينهى عنه والامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق وليس المراد من الارادة الرضا والاستحسان فقوله ان الاشاعرة بقولهم ان الله تعالى يأمر بما لا يريده
اراد به ان الله تعالى يأمر بايمان الكافر ولا يريده فالمحذور الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناش من عدم تحقيق معنى الارادة فان المراد بالارادة
ههنا هو التقدير والترجيح الخالق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر وقد ذهب الى تغاير معنى الارادة بحسب العرف واذا تحقق معنى الارادة
علمت مراد الاشاعرة انه لا نسبة للجهل والسفه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره انتهى **واقول** كونه تعالى خالقا للاشياء كلها ممنوع والاستناد بقوله تعالى
لا اله الا هو خالق كل شيء ضعيف لانه عام مخصوص بما عدا ذاته تعالى وافعال عباده وقد بينا في الفصول السابقة انه تعالى ليس بخالق لافعال
العباد وانما القدرة والتمكين لهم من الله تعالى وبينا ان الامر لا ينفك عن الارادة وتكلمنا على المثال الذي اورده بقوله ان الرجل قد يأمر عبده بالامر
كالمختبر لعبده هل يطيعه او لا وانما تفسير الارادة بالتقدير فهو من مخترعاته الذي الجاه حينئذ الخناق الى التزامه اذ لو لم يكن ذلك مغتنما بحسب العرف
كما اعترف به وظاهر انه ليس ذلك معنى لغويا ايضا ولو مجازا مشهورا كما يظهر من تتبع كتب اللغة فخرج الكلام عن اسلوب ارباب التحصيل ولا بعد
انه اخذ ذلك اما نسبة اصحابه الى الغنامية اصحاب محمد بن نعمان الجعفر الاحول الشيعي الذي لعنه الشيعة هو من الطاق واهل السنة بشيطان
الطاق وقد ذكرنا شرح نضائله وبرائته عن ما نسب اليه من الاقوال الفاسدة مع وجه تلقيبه بما ذكر في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين والحاصل ان محمد
عبد الكريم الشهرستاني الشافعي الاشعري في كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمان المذكور انه وافق هشام بن الحكم في ان الله تعالى لا يعلم شيئا حتى يكون
المقدر عنده ارادة فعله تعالى وقد دخل الناصب في هذه المسئلة في فرقة شاذة مجهولة من الشيعة قد كفرهم الامامية ايضا والعجب انه لو اطلع اهل
ما وراء النهر الذين الف هذا الكتاب فيها لقالوا بانهم لزموه بالرفض والسخافة ولو اطلعوا على احوال ثم مع هذا المفسد العظيم يوجب القول
بذلك جعل النزاع المستمر بين الطائفتين قريبا من سبعمائة سنة لفظيا ضرورة ان اهل العدل لا ينازعون في ان الشرور والقبائح الموجودة من
الكفر والفسق وامثالها مرادة لله تعالى بمعنى انها مقدرة بالتقدير المفسر عندهم بالاعلام والتبيين ونحوهما وكفى في تضايق ما ذكرنا
في افعاله تعالى دون افعال العباد من اختراعه وافترائه بذلك المفسر على اصحابه ان كتاب المواقف مع بسطه وتلخيصه قال لان المتقدمين فيه خالفوا
هذا المبحث وفي مبحث ارادة الله تعالى لجميع الكائنات عن تفسير الارادة بهذا المعنى وانما فسروا الارادة بالصفة المخصصة ويدل عليه استدلاله في مبحث
ارادة الله تعالى للكائنات بقوله لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له ضرورة وانه صفة
المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما مر ولا بد منها انتهى ثم ذكر ادلة المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي ولم يجب في شيء منها بان الارادة
ههنا بمعنى التقدير ولعل الناصب اشتبه عليه الامر من كلام مصنف العقائد النسفية وشارحه حيث قال المص وهي اي افعال العباد كلها بارادته
ومشيئته وقضيته وتقديره ثم قال الشارح بعد تفسير المتقدير بتحديد كل مخلوق بحده انتهى والمص تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل
بخلق الله تعالى وهو مبني على القدرة والارادة انتهى وغرضه من ذلك ان مقصود المص صاحب العقائد من قوله سابقا وهي اي افعال العباد
كلها بارادته ومشيئته اي تعميم ارادته وقدرته بالنسبة لجميع الكائنات وانما صرح فهم منه ان المراد مقصود الشارح نفسه ومقصود المص تعميم

ارادة الله تعالى وقد رد عن معنى القضاء والقدر المعطوفين على الارادة في كلام المص وهذا دليل على جهله وعجزه عن حل المباني وادراك الجملة بالارادة بالنقد بخلاف المعتزلة بين القوم ومع هذا لا ينفعه من جرح كما عرفت واذا التفت ذلك علمت ان ما ذكره المص اردة لا محيص لهم عنه بما ذكره الناصب رحمه الله قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس في ان كلامه تعالى صدق اعلم ان الحكم بكون الله تعالى صادقا لا يجوز عليه الكذب بلغ ما تم على قواعد العقلية الذين حاولوا صدور القبيح عنه من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انهم اسندوا جميع القبائح باسرها اليه تعالى ولا مؤثر في الوجود من القبائح باسرها وغيرها الا الله ومن فعل انواع الشر والظلم والجور والعدوان وانواع المعاصي والقبائح المنسوبة الى البشر كيف يمتنع ان يكذب في كلامه وكيف نبطل الباحث على اثبات وجود كون كلامه تعالى صادقا والثاني ان الكلام النفساني عندهم هو الحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه تعالى صادقا في الحروف والاصوات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب واتفقهم المعتزلة في ذلك لما دليل الاشاعرة فلانه نقص والنقص على الله محال واما عند المعتزلة فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وقال صاحب المواقف اعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبيح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة اقول الفرق ان النقص ههنا يراد به النقص في الصفات فمن قال بجواز الكذب عليه يتصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا ههنا بالنقص في الافعال حتى لا يكون فرق بينه وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف وحاصل استدلال الاشاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا في صفته كما انه يقولون لو كان عاجزا او جاهلا لكان ناقصا في صفته ولم يعبروا بلزوم ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة فتامل والفرق دقيق ثم ما ذكره من ان عدم جواز الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الاشاعرة هذا كلام باطل عار عن التامل فان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه لان فعل القبائح من مباشرة العبد فهو غير مستند الى الخالق ثم من خلق القبائح فلا بد انه يكذب ولا يجوز ان يكون صادقا هذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه واما ثانيا فالاسناد لا بد من على عدم التمشي فهو ايضا باطل صريح فان من قال بمنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفساني وهو ايضا نقص فكيف لا يتمشى انتهى واقول اما الخبر في دليل الاشاعرة من ان النقص على الله تعالى محال انما استدل عليه بالاجماع كما صرح به ولا برهان عليه من العقل حتى قال فخر الدين الرازي ان القول بان النقص الكمال الخطابي وبالجملة الدليل المستند الى الاجماع لا يفيد اليقين الا اذا كان الاجماع مقطوعا به وهو فيما نحن فيه ممنوع على ان الاجماع المقطوع به لا يلزم ان يفيد اليقين على رايهم وايضا الاجماع انما يكون حجة عندهم لاستناده الى النص ودلالة النص موقوفة على صدق كلام الله تعالى واثبات صدق كلامه بما يستند الى النص يستلزم الدور وما قال صاحب المواقف من ان صدق النبي لا يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعلي منه تعالى لا قولي على ما بين في محله منظور فيه لان المعجزة انما يدل على صدق النبي في دعوى النبوة وكونه رسول الله واما صدقه في سائر الاحكام فالظاهر من كلامه انه لا يستدعي الا ان يكون احكامه من عند الله فيتوقف على صدق كلامه تعالى هذا واما ما نقله الناصب من كلام صاحب المواقف ثم اورد عليه بقوله اقول الفرق اه يدل على غاية جهله وخبطه وخلطه وعدم تحصيله لمقصود صاحب المواقف من ذلك الكلام فان صاحب المواقف بعد ما ذكر من الاشاعرة دليلهم المشتمل على تحذور النقص ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله وايضا يلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه تعالى ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا ثم اعترض على هذا الدليل الثاني بقوله واعلم اه وحاصله على ما اشار اليه الشارح قدس سره الشريف والشارح الجديد للتجريد ان هذا الدليل انما يدل على صدق الكلام النفساني الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لو نقص صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم اثبات صدقه في الكلام اللفظي ثم الناصب لم يذكر الدليل الثاني لانه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به بل لم يفهم محصله ومعناه ومع هذا اعترض عليه بما تراه واهيا ساقطا لا ارتباط له بكلام صاحب المواقف اصلا ولا في دفع كلام المص واما ما ذكره من ان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه تعالى واه ايضا لان خلق الكلام اللفظي الكاذب قبيح عند العقلاء وهم يجوزون ذلك لا بد فيه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف وبالجملة كما اشار اليه الشارح قدس سره الشريف لا يمكنهم التمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله اذ تنزهه عن مثل هذا النقص ليس بواجب عندهم وهو ليس نقصا عندهم فلا يمكنهم اثبات وجوب كون كلامه تعالى صادقا كما ذكره المص وقد ظهر مما مر ان ما في اسند لا الى المص قدس سره ايضا فلا تغفل قال المص رفع الله درجته البحث الثامن في انه تعالى لا يشاركه شيء في القدم العقلي والسمع متطابقان على انه تعالى مختص بالقدم وانه ليس الا ازليا والا كان قاعدا ابتداء وتعالى ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى هو الاول والاخر واثبت الاشاعرة معه تعالى قدماء ثمانية هي عندهم الصفات كالقدرة والعلم والحيوة الى غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات منها اثبات قدماء غير الله تعالى قال فخر الدين الرازي النصارى كفروا بالتثليث فقدماؤنا واصحابنا قد تبوا اسبعة ومنها انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره في كونه قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذلك في باقي الصفات والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن ومنها انه يلزم

لما كان لقائل ان يقول ان خلق الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله اعلم اه وحاصله ان المنكرين للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى سند

في لزوم قدماء الثمانية

الجهل فالانتهاء انه لا من الشيء القائم بذاته تعالى وهو محال بيان الملازمة ان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه فمن شرط العلم المطابقة ومحال ان
يطابق الشيء الواحد امورا متغايرة متخالفة في الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا
غير متناهية باعتبار كل علم بغرض في كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية لان العلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء ثم العلم بالعلم بالتوسط والعلم بالعلم
بالعلم بذلك الشيء وهكذا الى ما لا يتناهى وفي كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية وهذا عين التسلسل لعدم تعقله بالمرة ومنها انه
لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته كانت حقيقته الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزء وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا
الى غيره فيكون ممكنا والى هذا اشار مولانا امير المؤمنين عليه السلام حيث قال اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال
توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد
قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومنها انهم ان تكبوا فيهما ما هو معلوم البطلان وهو انهم قالوا ان هذه المعاني
لا هي نفس الذات ولا مغايرة لها وهذا غير معقول لان الشيء اذا نسب الى اخر فاما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما معا انتهى قال الناصب
خصه الله قول مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم وقادر بقدرة مريد بالارادة وعلى هذا القياس
والدليل عليه انا نفهم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب حال العالم ههنا من قام به العلم فكذا
حده هنا وتطرد صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرط فيمن غاب عنا وكذا القياس في باقي الصفات ثم ناخذ هذا من عرف اللغة والخلاف
العرف فان العالم لا يشك انه من يقوم به العلم ولو قلنا بنفي الصفات لكن بنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى كما يثبت الصفات لنفسه كقوله تعالى ولا
يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فاذا ثبت في النصوص اثبات الصفات له فلا بد لنا من الاثبات من غير تاويل فان الاضطرار الى التاويل انما يكون بعد
العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع اجرائه على حسب ظاهره ههنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تاويل وعندي
ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم ثم ما استدل هذا الرجل على نفي الصفات الزائدة
من الوجوه فكلها تجيء الاول استدلاله بان كل ما عدا الله ممكن وكل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ما عدا الله ممكن ولكن نقول في المقدمة الثانية ان كل
ممكن ما عدا صفاته فهو حادث لان صفاته لا هو ولا غيره كما سنبين بعد هذا الثاني الاستدلال بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى واثبات القدماء كفر
كفر النصارى والجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات وصفات قديمة هي ليست غير الذات مباينة كلية مثلا علم زيد بالكلية فلو كان علم زيد قديما
فرضا مثلا زيد بدائي نقص يعرض من هذا لزيد اذا كان متصفا بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من صفاته كما له الثالث الاستدلال بلزوم اتصاف الله
في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وكذا في باقي الصفات والجواب ان دعواكم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو
جائز عندنا وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فتصورونه اولا حتى نفهمه ثم نبين لزومه لنا او عينا والحاصل ان المحال هو اتصافه
صفة كمال من غيره لا اتصاله لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول والرابع الاستدلال بلزوم اثبات ما لا نهاية له من المعاني
القائمة بذاته تعالى وذلك لان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه لما ذكره الى اخر الدليل والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى وتتعدد بحسب التعلق
بالمعلومات الغير المتناهية فله بحسب كل معلوم تعلق فكما يتصور ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز ان يكون تعلقات العلم الذي هو صفة
واحدة غير متناهية بحسب المتعلقات ولا يلزم منه محال ولا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط التركيب والوجوب الخامس الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه
الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركب في
الذات وان كان المراد ان هناك ذاتا وصفات متعددة فثمة تلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات وان احتياج الواجب الى ما غيره يوجب
الامكان كما قدمنا واما ما استدل به من كلام امير المؤمنين عليه السلام فالمراد من نفي الصفات ممكن ان يكون صفاته تكون هي غير الذات بالكلية وليس ههنا
كذلك السادس الاستدلال بلزوم ارتكاب ما هو معلوم البطلان ههنا وهو ان هذه المعاني لا هو عين الذات ولا غيره وهذا غير معقول والجواب
ان المراد بعد كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود وكونها غير مغايرة له انها صفات للذات فليست بينهما مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق
كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيحة لان
سلب العينية باعتبار وسلب الغيرية باعتبار اخر فكلا السلبين يمكن تحققهما معا انتهى واقول منه نظر اما اولا فلان مبنى الدليل الذي ذكره
هذا على قياس الغائب على الشاهد وهو قياس باطل مردود عند الاشاعرة ايضا وقد استضعفه صاحب المواقف في مقدماته كما بينوا وانكروا استعماله على
الشيعة والمعتزلة في مواضع متعددة فكيف جاز التمسك به ههنا وهذا دليل على عجز بل عجز اضحاكا عن الاستدلال بالدلائل اليقينية واما ثانيا
فلانا قد ذكرنا ان الاقيسة اللغوية مما لا يعتد به في المطالب العقلية ولا يلزم من التاويل فيما يخرج فيه بمعونة الدليل العقلي تكذيب النصوص كما زعموا والا لما
جاز تاويل المتشابهات بوجه من الوجوه كاليد والقدم ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى فاذا تبين ان ليس بين معنى
المشتق في اللغة قيام مبدئه غايته انه في اكثر المواد يستلزم ذلك الا ترى انه يصح بحسب اللغة ان الضوء مضيء ولا يقوم به ضوء وانه يفسر المشتق في اللغة الفارسية
بما لا يقتضي قيام المبدء فيبقى العالم معنا دانا والقادر معنا توانا والبصير معنا بينا وغير ذلك من تفسيراتها واما ما ذكر من انه ليس ههنا دليل عقلي بل

ليس غيره بالكلية

والظاهر ان قوله تعالى ولا غيره بل

والظاهر الى اخر ما ذكر

على امتناع

على امتناع اجراء النصوص المتضمنة لاثبات الصفات على ظاهرها فنقول ان التصور لا يدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في انفسها وانما يدل على كونه تعالى
عالما قادرا الى غير ذلك ثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على وجودها في انفسها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها فهم ومنها نقول ان الدلالة بالتضمن
على ارادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها واخفها ما ابتدأ ذكره فيهما انه تعالى واجب لذاته فيكون غنيا عن الغير في كمال ذاته وعلى تقدير
كون الصفات الحقيقية زائدة على الذات يكون محتاجا في التكميل الى الصفة المغايرة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب فيلزم ان لا
يكون مستكملا في حد ذاته بل محتاجا الى الممكن فيه مع انه غني عن العالمين وتوضيح المرام ان العالم بما يعبر عنه بالفارسية دانا وكذا القادر فانه يعبر
عنه بتوانا وقس عليه فالصفات وتفسير العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو مقتضى اللغة ومساعدتهم فيه كما مر وتدل الدليل على
حدوث الوجود والعلم والقدرة وكذا سائر الصفات فانه موجود عالم قادر علم ان قيام المبدء غير لازم وبعد هذا نقول ان صفة الشيء على قسمين
احدهما ما يقوم به في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرضي لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه
مواطاة وزائدان على مفهوم الصفة بالمعنى الاول لزيد على الله تعالى في الخارج والثاني عينه فيه والمراد ان صفاته تعالى من القسم الثاني لا الاول والا يلزم الذات
في الخارج وقيام المبدء غير لازم فصح كون الصفات عين الذات كذا حققه صدر المدققين في بعض مصنفاته العلية واما ما اجاب به الناصب عن اول الاستدلالات
المص من تخصيص المقدمة الكلية العقلية القابلة بان كل ممكن حادث ما عدا صفاته فهو تخصيص بارد لا دليل عليه ومخالف لما يجده كل عاقل من الواجب
بالذات لا يكون الا ذاتا وما استدل به عليه من قوله لان صفاته لا هو ولا غيره مجرد اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع فلا يفيد في تحقيق
ذلك على ما حققه سيد المحققين في شرح المواقف انه تعالى لما اثبت صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون الصفة لغير الله تعالى ولزمهم
ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم النسخ في القدرة والعلم والجود والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزمهم
كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتسرى عن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور كما تسرى عن شناعة القول بالجهة بالبلكفة واما ما اجاب
به عن الاستدلال الثاني من ان الكفر اثبات ذوات قديمة اه فغير ناشئ ايضا لم يتوانوا ثالثة وانما هذا شيء افتراه عليهم اصحاب الناصب عند
ارادة التفصي عن مشاكلتهم مشددين عليه بانهم قالوا بانتقال الفيوم العلم الى المسبح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا وهو مدفوع بانه لا يفيد
ما هو المدعى من اثبات كون الاقانيم الثلثة ذوات وانما يفيد كون الفيوم واحدا ذاتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال الفيوم العلم بواسطة
تجويزهم الانتقال على الصفات او ارادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا ومن البين
ان مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر وان كان ذلك جهلا وبالجملة لا يجب ان يكون المعتقد للانتقال معتقدا للذاتية لجواز ان يكون منكرا
للزوم بينهما واما ما ذكره من المثال فانما يصلح للاعب الاطفال فانه في مرتبة ان يتوهم اي نقص يعرض لله تعالى من كون عرشه قبلة الانام محل استوائه
ومن كونه عظمته بل الحنابلة يحكمون بجلوسه عليه تعالى عنه علوا كبيرا واما ما اجاب به عن الثالث بقوله ان اردتم باستكماله بالغير انه ان
العقل السليم حاكم بان الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته الى غيره وان المفتقر الى غيره كذلك ممكن واما ما ذكره من ان الحال الهو صفة
تعالى صفة كمال من غيره لا انتفاء الذات صفة كمال هو غيره فمردود بانه لا كمال لله تعالى في انتفاء صفة كمال هو غيره لان غيرية الصفة يستلزم انتفاء الذات
المستلزم للامكان كما مر وانما يكون ذلك كمالا في المشاهد الممكن الناقص ومن هذا ايضا راجع الى قياس الغائب على الشاهد قد عرفت ما فيه ثم
لا يخفى ان اخذ الاستكمال بدل الانتفاء انما وقع في تقرير حجة الموافق لهذا الدليل والناصب لقصوره فهمه وعجزه عن المقرر والتحرير لم يقدر
على تغيير المقرر وتبديل الاستكمال بالانتفاء ليصير جوابه مقابلا لكلام المص فذكر في جواب الضمير عين ما اجاب به صاحب المواقف هنا مشتملا
على لفظ الاستكمال مع ان بين الاستكمال والانتفاء فرق لا يخفى واما ما اجاب به عن الاستدلال الرابع من ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى
ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات اه فمدخول لان المص كما لا يجعل الحدوث في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات الغير المتناهية المراد بها الحوادث
الكونية كما زعم حتى يتأتى دفعه بانه لا يلزم التسلسل المحال بناء على ان عدتنا هو معلومات الله تعالى انما هو بمعنى ان تعلق علمه تعالى بتلك المعلومات
لا ينتهي الى امر معلوم لا يمكن تجاوزه عنه لا بمعنى ان تلك العلوم المتعلقة بها حاصلة متحققة بالفعل كيف ولو كان مراد المص ذلك لورد عليه
مثل ما اورده على الاشاعرة لظهور انه على تقدير ان يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية التفاوت غير متناهية ويكون الجواب
الجواب بل يراد قدس سره من المعلومات الغير المتناهية العلوم المعلومة بما فيها بعضها من العلوم اللازمة على تقدير القول بزيادة الصفات كما ستبينه
عنقريب ان شاء الله تعالى ومراده بالمراد الغير المتناهية المراد الحاصلة من لزوم العلوم الغير المتناهية في مرتبة اثبات كل من المعاني القديمة فانه تعالى
في العلم الزائد عليه في الخارج يتوقف على علم اخر كما يتوقف على قدرة وارادة وغيرهما من المعاني الزائدة وكذا تأثيره في القدرة والارادة المتوقف عليهما
التأثير في العلم يتوقف على قدرة وارادة اخرى وهكذا فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وارادات غير متناهية
وكذا في مرتبة تعلق تأثيره تعالى ابتداء في القدرة الزائدة عليه يلزم التسلسل الغير المتناهية لتوقف تأثير القدرة على العلم والارادة الزائدة بين
وهكذا الكلام في تأثيره تعالى ابتداء في الارادة الزائدة وهذا هو الذي اراده بقوله وفي كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية ويفسر عنه
ما ذكره قدس سره في كتاب نهج المسترشدين بقوله ولان صدور العلم عنه تعالى يستدعي كونه عالما وذلك انما يكون بعد كونه عالما فيكون المتوقف شرطا

بنفسه او بتسلسل لان العلم الذي هو شرط صدور هذا العلم اما ان يكون نفسه او غيره فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني وقد ذكر في التجريد
دليلا اخر لعدم لزوم حدوث الصفات حيث قال انها انه لا قديم سوى الله كل موجود سواه فهو مستند اليه كما حقق في اثبات وجوده تعالى وقد بينا
انه تعالى مختار وفعل المختار يحدث ويخلق ما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان تاثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرته
واختياره لزم تحدث وتاثر التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجابه لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فيجوز ان يتصف به الباري
الى بعض صنوفاته ودعوى ان ايجابه لصفاته كمال وايجاب غيرها نقص مشكلة انتهى وانما طوى المصنف في تلك الادلة احتمال الايجاب لانه منتف عند المتكلمين
وبعد التزام الخصم له وانما لم يذكر لزوم الحدوث مع لزوم التسلسل اذ قد ناقش بعضهم في كون الاختيار مستلزما للحدوث ولا مناقشة في كونه مستلزما
للتسلسل في بعض الصفات فافهم هذا ويتوجه ايضا على الثاني ما ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق بالمفهوم ان تلك المتعلقات ان كانت قديمة يلزم
قدم المعلومات وان كانت حادثة يلزم عدم علمه تعالى بالمعلومات قبل تلك المتعلقات الحادثة قال العلامة الدواني في شرح هياكل العقائد العضدية اما
ذكره الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يتمشى ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما
فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى واما ما ذكره اخرا من انه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب
اه فدليل على جهله بشرائط استحالة التسلسل عند المتكلمين فان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان هناك ترتب ولا كما صرحوا
وعرفه من له ادنى تحصيل واما ما اجاب به عن الدليل الخامس فيحتمل الشق الثاني منه قوله فليس هناك الا ملاحظة الموصوف مع الصفات فلنا ان اراد انه
ليس هناك موصوف وصفة قائمة به في نفس الامر وانما التعدد بحسب ملاحظة مفهوم العالم والقادر وغيرهما فهو عين مذهبنا بل بالعينية كما لا يخفى
وان اراد به انه يتحقق هناك الملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام لغو لا اثر له في دفع الاستدلال واما ما ذكره من ان احتياج الواجب الى ما هو
غيره يوجب الامكان فالظاهر ان له ثمة حدتها هي ان صفاته تعالى ليست غيرها كما هي ليست عينها ولعله انما حذفها هرباعن المصير بالفاسد لما مر من ان
عدم المغايرة بين الذات والصفات انما هو بحسب اصطلاحهم وبعد عدم المغايرة في نفس الامر فلا يفيد اصلا واما ما ذكره في تاويل كلام امير المؤمنين
عليه السلام من احتمال ارادة صفات يكون هي غير الذات بالكلية فلا يخفى ركاكته ولقد اشبه قولهم الصفات ليس غير الذات بالكلية قول الرجل الخرساني الذي
ضل حماره في قافلة وكان ذكرا فاخذ حمارا انثى كان لاحد من رفقائه عوضا عنه فلما تكلموا معه في ذلك وقالوا له انك كنت تقول ان حمارك كان ذكرا او
هذه انثى قال ان حماري ايضا لم يكن ذكرا بالكلية فليعط قليلا وليبك كثيرا واما ما اجاب به عن الدليل السادس من ان المراد بعدم كون الصفات عين
الذات انها مغاير للذات في الوجود اه فقد مر ان هذه الارادة والاصطلاح منهم لا يدفع التغاير في الواقع وهو مما يابى العقل في باب التوحيد على
ان الواسطة بين الشيء وغيره مما يجده كل عاقل ويخصه بعلم غيره مما خصصوه به لتصوير الواسطة تعسف لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما يقال ان علم زيد ليس
عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية اه فهو مثال من جملة مصنوعاته ولم نسمع الى الان من يقول ان علم زيد ليس غيره بالكلية وانما سمعنا نظيره
عن الخراساني كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث التاسع في البقاء وفيه مطالب الاول انه ليس زائدا على الذات** وذهبت الاشاعرة الى ان
البقاء انما يتحقق ببقاء زائد على ذاته وهو عرض قائم بالباقي وان الله تعالى باق ببقاء قائم بذاته ولزمهم من ذلك المحال الذي يجزم الضرورة ببطلانه
وجوه الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة لثبوت الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود
كذا يتحقق في جانب العدم لامكان تعلق المستمر اليهما ومورد التقسيم مشترك ولان معنى الاستمرار كون الامر في احد الزمانين كما كان في الزمان الاخر وان عني به
صفة زائدة على الاستمرار فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان لم يحتج احدهما الى الاخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيوجد بقاء من غير استمرار
وهو ايضا باطل بالضرورة وان احتاج احدهما الى صاحبه نقل الاخر عنه وهو ضروري البطلان **الثاني** ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج
الى البقاء لزم الدور لان البقاء عرض يحتاج في وجوده الى الجوهر فان احتاج الى وجود هذا الجوهر الذي فرضناه باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر
هنا حالا لصاحبه وهو عين الدور والمحال وان احتاج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول اجابوا بمنع احتياج البقاء
الى الجوهر في جواز ان يقوم بذاته لا في محل ويقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني وهو خطأ لانه يقتضي قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا مجردا والبقاء لا يعقل
الا عرضا قائما بغيره وايضا يلزم ان يكون هو بالذاتية اولى من الذات فيكون الذات بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة
اليه والمحتاج اولى بالوصفية من المستغني والمستغني اولى بالذاتية من المحتاج لانه يقتضي بقاء جميع الاشياء لعدم اختصاصه بذاته وان اخرج الثاني
ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده في الزمان الثاني
كذلك لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا الى ذاته الى شيء وبعض افرادها مستغنيا عنه انتهى **وقال الشارح** خفضه الله اقول اتفق المتكلمون على
تعدد البقاء لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة او لا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زائدة على الوجود
اذ الوجود متحقق وهو كما في اول الحدوث ويتجدد بعد مضيه هي البقاء ونفى كون البقاء صفة موجودة زائدة كثير من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر واما
الحرنبي والامام الرازي وجمهور معتزلة بصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه ونحن ندفع ما اورده هذا الرجل على مذهب
الشيخ الاشعري فنقول اورد عليه تلميذه ابو الحسن الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية الى اخر الدليل والجواب ان البقاء عنه

استمرار الوجود لا الاستمرار المطلق حتى يلزم اتصاف الله تعالى بالصفة الثبوتية فاندفع ما قال الثاني ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج الى البقاء لزم
الدور ثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر وترتب عليه نزع جماز ان يقوم بذاته لا في محل وهذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا
بمنع احتياج الذات اليه وما قيل ان وجوده في الزمن الثاني معلل بممنوع غاية في الباب اذ وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون
الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه ان يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق فاندفع كل ما ذكر من المحذور والثالث
وجود الجوهر في الزمن الثاني هو عين وجوده في الزمن الاول ولما كان وجوده في الزمن الاول غنيا كان في الثاني كذلك والجواب ان جميع افراد
الوجود محتاج الى البقاء في الزمان الثاني غني عنه في الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة في الاحتياج والغنى الذاتيين وهو حيث الوجود في الزمان
الاول فرد في الزمن الثاني فرد اخر وهذا غاية جهله وعدم تدبره في شيء من المعقولات انتهى وأقول المص قدس سره عبر باهل عن ان البقاء الذي
الموجود به استمرار الوجود لكن غرضه في هذا الدليل اثبات عدم القيام في البقاء والاستمرار المطلق يلزم منه عدم القيام في البقاء الخاص الحاصل
للموجود الباقي وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذلك يتحقق في جانب العدم وحاصل الدليل ان البقاء الاستمرار
المطلق مفهوم واحد يشتمل الاطلاق على الموجود والمعدوم فلو اقتضى القيام بالباقي لزم ان يكون قائما بالباقي المعدوم ايضا لما ذكرنا من لزم اتصاف
المعدوم بالثبوتي واذا كان هذا محالا تعين عدم اقتضائه للقيام بالشيء وبه تم الحجة على الاشعري ولا يبعد ان يجعل الشق الثالث كما زعمه الناصب وايا
ما ذكره من ان الجواب الذي نقله المص عن الاشاعرة في رد الدليل الثاني افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر فدليل على ضعف
وقصر نظره على ظواهر الالفاظ من غير تمكنه عن تحصيل حقيقة المعنى فكلما وجد مخالفة ما بين العبارتين ولو بالتعديل والاجمال والاطناب
الا انه حكم بمغايرة المعنى والحاصل ان الجواب الذي ذكره الناصب صريحا بقوله بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وهو المذكور في المواقف متحد في المعنى
مع ما ذكره المص قدس سره فان حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام التشدد من هذا الجواب بقوله انه يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق
راجع الى ما ذكره المص من الجواب الجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل لظهور ان الحكم بتحقق الذات والبقاء معا على سبيل الاتفاق بلا علاقة بينهما
حكم بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل فيلزم ما ذكره المص من المحذور لزوما لا مدفع له كما لا يخفى وما ينبغي ان ينبه عليه ان البقاء قد فسره بعضهم
باستمرار الوجود في الزمان الثاني كما مر وفسره اخرون بانه صفة تعلل بها الوجود في الزمان الثاني والظاهر ان الدليل الثاني الذي ذكره المص
وهو المذكور في المواقف ايضا انما هو لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته فما فعله صاحب المواقف في جوابه من منع كون الوجود في الزمن الثاني
معللا بالبقاء كما ترى واما ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث فهو وان يستحق جدا ولهذا اضطرب بعد ذلك كثيرا في الحاشية فما هو اسخف منه اما ما ذكره
في اصل جرحه فلان كلام المص صريح في انه جعل المحذور لزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود في الزمانين بحيث الغنا والافتقار حيث قال وجود الجوهر في الزمان
الثاني عين وجوده في الزمان الاول فكيف يتاتى للناصب ان يقول ان المص حسب الوجود في الزمان الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد اخر وهل هذا الا شيئا
الا دليل جهله وعدم تمكنه من فهم معاني العبارات الصريحة في مدلولاتها فضلا عن التفطن بدقائق العلوم ومعقولاتها واما ما ذكره في الحاشية من ان
المفهم من هذا الجواب انه لا يلزم من تساوي افراد الطبيعة في الاستغنا والاحتياج البرهان لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجا الى البقاء وانما يلزم ذلك
منه ان لو كان الوجود في الزمان الثاني فردا مغايرا للوجود في الزمان الاول اذ حينئذ لما استغنى الوجود في الزمان الاول عنه فيجب استغنا الوجود في الزمان
الثاني ايضا عنه الا انه لا مغايرة بينهما بل هو عينه كما نص عليه هذا الرجل في اول تقريره هذا الاعتراض فحينئذ يجوز ان يكون كل فرد من افراد الوجود
مستغنيا عن البقاء في الزمان الاول محتاجا اليه في الزمان الثاني ولا يلزم التفاوت في افراد طبيعة واحدة استغنا واحتياجا انتهى فاقول بناء على ان المص
اراد انه يلزم اختلاف افراد طبيعة الوجود وقد علمت بما بينا له عليه من دلالة صريح كلام المص على ارادة لزوم اختلاف فرد واحد من طبيعة واحدة في
زمانين ان ما فهمه الناصب في هذه الحاشية ايضا غير مفهوم عن كلام المص اصلا وانما الناصب الشيخ الجاهل قد التزم الرد على هذا الكتاب تعصبا من غير
استعداد واستمداد فقاصد عنه يفوت بنيح عليه مورا واهية كنسج العنكبوت وفي ايمثل هذا الجواب الواهي الشنيع وفي بلدة القنائع شاوا الفظيع قال
المص رفع الله درجته المطلب الثالث في ان الله تعالى باق لذاته الحق ذلك لانه لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا فلا يكون واجبا للتالي الضروري بين
الواجب والممكن وخالفنا الاشاعرة في ذلك فذهبوا الى انه تعالى باق بالبقاء وهو خطأ لما تقدم ولان البقاء ان قام بذاته تعالى لزم تكثره ولاحتاج البقاء
الى ذاته تعالى مع ان ذاته محتاجة الى البقاء هذا دور وان قام بغيره كان وصفا للشيء حالا في غيره ولان غيره محدث فان قام البقاء بذاته كان مجردا وايضا تعالى
باق لامتناع تطرق العدم الى صفاته تعالى ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء اخر ويتسلسل وايضا صفاته تعالى باقية فلو ثبت بالبقاء لزم قيام
المعنى بالمعنى انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ما ذكره في هذا الفصل فقوله لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا قلنا الاحتياج
الى الغير الذي لم يكن من ذاته بوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا قوله ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات
الزائدة ليست غير مغايرة كلية كما سبق قوله احتياج البقاء الى ذاته وذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور قلنا مندفع بعد احتياج الذات الى البقاء فهما
متحققان معا كما سبق فهو قائم بذاته من غير احتياج الذات اليه بل هما متحققان معا قوله بقاؤه باق قلنا مسلم فالبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء
كما ان الوجود بالوجود قوله ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث قلنا ممنوع لانا قائلون بمضمون قوله يكون له بقاء اخر ويتسلسل قلنا مندفع بما سبق من ان بقاء

البقاء نفس البقاء فلو نفس صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى قلنا قد سبق ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات يبقى بها الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى انتهى **واقول** لقد اوضح الله تعالى في تلك الاجوبة وما فيها من الاشتباه والخلط والخبط واما ما اجاب به ههنا اولا من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن ثم كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا ففيه انه مكابرة على المقدمة الكلية العقلية الضرورية فلا يستحق الا الاعراض على انه منقوض بما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان فينتقض ان الواجب لو احتاج الى شيء من الصفات فاستناده الى نفسه ايضا لا يكون ذلك موجبا للامكان لان الكل ناش من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى واما ما اجاب به ههنا ثانيا بقوله قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق فمردود بما سبق من كونه في السخافة نظير قول من ضل منه الحمار واما الناصب المهذار فمثله مثل الحمار الذي يحمل الاسفار واما ما اجاب به ثالثا من جواز كون البقاء قائما بذاته تعالى من غير احتياج الذات اليه فهو كلام فاسد كاثبات وجودات متعددة وتشخصات متعددة وعلوم متعددة من غير حاجة له اليها وبالجملة ليس في ذلك سوى اثبات فضل نزه العقلاء من الحكماء الاجرام الفلكية عنها لشرفها فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه واما ما اجاب به رابعا من ان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء ففيه ان المتنازع فيه نفينا وتثبيتكم هو انه هل يجوز ان يكون تعالى باقيا بالبقاء الذي هو غير ذاته ام لا فاذا جاز ان يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته جاز ان يكون بقائه تعالى ايضا كذلك فانهم كما بينا استدلوا به بتحكم الاشعري من ان الواجب باق فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر في المواقف وشرح التجريد وايضا الاشاعرة انما ذهبوا الى زيادة الصفات وانكروا عينيتها لزعمهم ان القول بالعينية راجع الى النفي المحض وان يكون مؤدى ذلك انه تعالى عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك كما صرح به شارح العقائد وهذا المحذور الذي حملهم الى القول بزيادة الصفات في البقاء وبقائه ايضا فكيف نسوا انكارهم للعينية واعترفوا به ههنا فتبين بان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام المص ههنا الزام لهم فان رجعوا عن ذلك واتفقوا فنعم الوفاق والحمد لله رب العالمين واما ما اجاب به خامسا عما نقله من قول المص ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء آخر فيتسلسل بغير ان المنقول كلام يلوح عليه آثار السقم لان تفريع لزوم التسلسل على كونه محلا للحوادث مما لا وجه له وبعضه ايضا كلام المص في كتاب نهج المسترشدين قال ولان البقاء لو كان زائدا على الذات لزم التسلسل انتهى فالظاهر ان الناصب زاد في كلام المص او نقص كما وقع منه مثل هذا غير مرة فوجب الرجوع الى الاصل الصحيح من نسخة المص ههنا ليتضح حقيقة الحال ولعل ما اجاب به سادسا عن لزوم التسلسل عما اسبقه فمدفوع بما اسبقنا من لزوم انهدام دليلهم واما ما اجاب به سابعا من ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات يبقى ببقاء الذات اه ففيه ان من جملة الصفات الباقية لله تعالى البقاء فان اريد ببقاء البقاء بقاء الذات عينه الذي يبقى به الذات يلزم ما ذكرنا سابقا من انهدام دليلهم على زيادة البقاء على الذات وان اريد به غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقائين وهو مما لم يقل به احد فتعين ان يكون بقاء البقاء ببقاء قائم بذاته فيلزم ما ذكره المص من قيام المعنى بالمعنى وايضا هذا البحث الزامي على الاشاعرة حيث استدلوا على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة مذكورة في المواقف منها انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض والا فالبقاء عند المص وسائر المحققين ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وايضا ليس قيام العرض بالعرض بمستحيل عنده كما صرح به في نهج المسترشدين حيث قال ولا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة بالحركة ولا بد من الانتهاء الى محل جوهري وهذا صريح فيما ذكرنا من ارادة الالزام والله اعلم بحقايق المرام **قال المصنف** رفع الله درجته خاتمة تشتمل على حكمين الاول البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك وخالف فيه النظام من الجمهور وقد ذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بل كل آن يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك الجسم في الآن الذي بعده ولا يمكن ان يبقى جسم ما من الاجسام فلكيها وعنصريها بسيطها ومركبها ناطقها وغيرها آنين ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي شاهدته حال فتح العين هو الذي شاهدته قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا يشك في ان بدنه الذي كان بالامس هو بدنه الذي كان الآن وانه لم يتبدل بدنه من اول لحظة الى آخرها وهؤلاء جوزوا التبدل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الجسم عند النظام مركب من مجموع اعراض مجتمعة والعرض لا يبقى زمانين لما سلف كونه بعد هذا فالجسم ايضا يكون كذلك عنده والحق ان ضرورة موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض بالعرض دعانا الى الحكم بان الاعراض لا يبقى زمانين وليست هذه الضرورة حاصلة في الاجسام في جواز البقاء بالجسم واما ما ذهب اليه النظام ان الجسم مجموع الاعراض المجتمعة فباطل فمذهبه في عدم صحة البقاء على الاجسام تكون باطلة كما ذكر انتهى **واقول** غرض الناصب من ذكر حقية الباطل اظهار ان فساد قول النظام ليس لاجل فساد قوله بعدم بقاء الاعراض الذي هو مبنى حكمه على عدم بقاء الاجسام بل هو لاجل فساد حكمه بان الاجسام مركبة من الاعراض لانه مما شارك فيه الاشعري معه من القول بعدم بقاء الاعراض مبني على مقدمتين ضروريتين هما موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض بالعرض هذا محصل مراده ويتوجه عليه ان دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطلة اذ المحققون ان البقاء امر اعتباري كما مر واعترف به صاحب المواقف ايضا وقد مر ايضا جواز قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطوء بالحركة والدليل المذكور في المواقف وغيره لاثبات عدم بقاء الاعراض مدخول كما سيجيء ما يوضحه فيكون النظام والاشاعرة شريكين في شطر من الفساد غاية الامر ان يكون مذهب النظام اكثر فسادا واما ما ذكره الناصب في حاشية كلامه في هذا المقام من ان دعوى الضرورة في عدم تبدل البدن مع تحلله وورود البدل في محل المنع اه فمدفوع بان المراد بالبدن الاجزاء الاصلية التي يقوم بها التشخص البدنية وهي باقية من اول العمر الى آخره كما صرح به في بحث المعاد فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن تحلل فواضله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة الحرارة

القول بان البقاء لا يحتاج في البقاء الى البقاء تمييز من دون ذاته تعالى تحكم ودون اثباته خرط القتاد ١٢ منه سلمه

[illegible]

التعريف كما ذكره علم الحساب ما قال المصنف ويعلم بعد ذلك حكم الثاني في تحقق بقاء الاعراض عند الاشاعرة الآن الاعراض عندهم كل لون
وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول في مكان وجود وطعم وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض فلا يجوز
ان يوجد آنين متصلين بل يجب عدمه في الآن الثاني من آن وجوده وهذا مكابرة للحس لكن يلتبس ويقال الحاكم بخلافه فانه لا حكم لحد عند العقل
من ان اللون الذي شاهده في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهده قبل طبقها وانه لم يتغير واي حكم اجلى عند العقل من هذا واظهر منه ثم
انه يلزم منه محالات الاول ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التي فيه عندهم
بل لا بد في تحقق كونه انسانا من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل ومقدار وغيرها من مشخصاته ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية
لا يتغير في كل آن ومن خالف ذلك كان سوفسطائيا وهل انكار السوفسطائي القضايا الحسية عند بعض الاطباء الا بلغ من انكار كل احد بقاءه وبقاء
جميع المشاهدات ابين من الزمان فلينظر العقل المنصف في هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلده ويعرض على عقله حكمه بها وهل يعتبر حكمه ببقائه وبقاء
المشاهدات اعني اجلى الضروريات ويعلم ان امامه الذي قلده ان صرفه عن ادراك بقاء هذه المقالة هذه المقالة من لا يستحق التقليد فضلا عن التجاء الى ركن غير
شديد وان لم يصرفه عن ذلك فقد غشه واخفى عنه مذهبه وقال عليه السلام من غشنا فليس منا الثالث انه يلزم ان يكون سبب الحس الذي هو الوجود
وعدم المغير كما تقدم الثالث انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يلزم نوعه فكان التساوي اذا عدم لم يجب بخلفه سواء الخوبل جاز ان يحصل عقيبه عرض
او حركة او غير ذلك وان لم يحصل شيء من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقائه الرابع لو جوز العقل عدم كل
عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم فالحكم ببقاء الجسم انما هو مستفاد من استمراره في الحس وهذا الدليل لا يتمشى
لانقراضه بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الاجسام ابين لكن الشك في ذلك هو عين السفسطة الخامس ان الحكم بامتناع انفكاك
الشيء عن الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى
وجوب الوجود فيستغني عن المؤثر فينسد باب اثبات الصانع ثم بل يجوز انتقال واجب الوجود الى الامتناع وهو ضروري البطلان واذا ظهر
ذلك فنقول الاعراض ان كانت ممكنة الذات في الآن الاول فيكون كذلك في الآن الثاني ولا يلزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليه البقاء وقد احتجوا بوجهين الاول البقاء عرض فلا يقوم بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لما عدم لان عدمه لا
يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا والا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد والا الى طريان الضد لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول
عنه فلو علل ذلك العدم به دار ولا الى انتفاء شرطه الجوهر لا غير وهو باق والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب عن الاول المنع من كون البقاء
عرضا ابدا على انه ان سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السعي والبطوء عرضان قائمان بالحركة وهي عرض وعن الثاني انه لم لا يعدم لانه في الزمان
الثالث كما يعدم عندكم لذاته في الزمان الثاني سلمنا لكن جاز ان يكون مشروطا بالعرض لا يبقى فاذا انقطع وجوده عدم سلمنا لكن مستند الى الفاعل
ومنع انحصار اثره في الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا لكن يعدم بحصول المانع ومنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس
وبالجملة فالاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت لا تستند الا الى المقابلة الضروريات انتهى وقال
الناصر خفي فضله الله اقول هذا لا شعري ومن تبعه من الاشاعرة الآن العرض لا يبقى زمانين فالاعراض كلها غير باقية عندهم بل هي على التعقب والتجدد بمقتضى واحد
منها ويتجدد اخر مثله ويختص كل من الاحاد المتعقبة المتجددة بوقت الذي وجد فيه انما هو لقادر المختار فانه يختص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته
الذي خلقه فيه وان كان ممكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده واتفقوا ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء
العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم لعدم عن ذلك علو اكبيرا لما عدم في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض فلما كان
هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا واستدلوا على هذا
المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل
وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة والامامية الى بقاء الاعراض ودليلهم كما ذكره هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس ولكن يلتبس والجواب
ان لا دلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متوارية بل الفضل كالماء الدافق من الانبوبة امر واحد استمر بحسب المشاهدة
وهو في الحقيقة امثال تتوارد على الانصباب فان قال انه امثال متوارية كان ينبغي على ما يزعم هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا منكرا للمحسوسات وكذا جالس السفينة
اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس وقد صورنا مثل هذا مذهب السوفسطائية ويا ليت هذا الرجل لم
يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في مواضع لا ينبغي ان يطلق فيه وهو جاهل بمعنى السفسطة ثم ما قال ان لا حكم عند العقل اجلى من ان اللون الذي شاهده
في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهده قبل طبقها فنقول حكم العقل هنا مستند الى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس لانه كان بحسب المثل من الاول
كما ذكر لك في مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس من خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر للضرورة
ثم ذكر جنس محالات ترد على مذهبهم الاول ان الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل لا بد
في انسانيته من اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لا يتبدل في كل آن ومخالفه هذا سفسطائي والجواب ان الاشخاص

مستند الى استمراره

لان شرطه الجوهر

في الوجود الخارجي بما يزول بزوالها لا استحضارها كما يتبادر اليه الوهم في الهوية الخارجية التي بها الانية الثابتة في جميع الازمنة وان توارد عليه
الاشكال من الاعراض فهذه الشخصية ليست داخلة في ذاته وهوية العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الانية اذ الانية هوية الشخص له بالفعل جميع
الاحوال وتتوارد عليها الاعراض واي سفسطة فهذا والظلمات والخرافات التي يريدان يمكر بها خواطر السفهاء الى مذهبه عن ملتفت اليها التالي
انه يلزم تكذيب الحس لا عرفت جوابه الثالث انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب بخلفه سواد اخر الى
الدليل والجواب ان السواد اذا فرض على الجسم اعدا الجسم لان يفيض عليه سوا مثله والمفيض للسوا هو الفاعل المختار لكن جرى عادته بان فيضه المثل
بوجود الاستعداد وان تخلف ولزوم النوع يدل على وجوب فيضه المثل وهذا في ان قاعدة العموم في اسناد الاشياء الى الفاعل المختار
الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمراره
في الحس والجواب ان الاصل بقا كل موجود مستمر والحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل وتخلف حكم الاصل في الاعراض لدليل خارجي فعدم الحكم
ببقا الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقا الاجسام واما ما قال ان الشك في ذلك عين السفسطة فقد مر جوابه الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري الخ الدليل والجواب ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول وكذلك في الآن الثاني
قوله واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقا قلنا امكان الوجود غير امكان البقا فجاز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا
يكون ممكن البقا وليس على هذا التقدير شيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا استدلال في غاية الضعف كما هو بديهي في الاستدلالات
المزخرفة ثم ما ذكره من الدليلين الذين احتج بهما الاشاعرة فاول الدليلين قد ذكرناه وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض
بالعرض ومنع كون البقاء زائدا ثبوتها مذهب الشيخ الاشعري وقد استدل عليهما في محله فليراجع وثاني الدليلين مدخول بما ذكر وبغيره من الاشياء
وقد ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره في عداد ادلته على ذلك الدليل الثاني منقولة من كتب اصحابنا انتهى واقول فيه نظر اما
اولا فلان ما ذكره في وجه ثبات الاشاعرة الى عدم بقا الاعراض لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لا يقتضي صحة تلك المقدمة التي اضطروا الى استعمالها لدفع
ذلك الاشكال لجواز ان تكون فاسدة في نفسها كمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع ذلك الاشكال المشهور الوارد عليه في تحقق حقيقة الجسم مع ظهور
بطلانها وانه لو تم انما يقتضي القول بعدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقا الجوهر لا عدم بقا الكل كما ذهبوا اليه واما ثانيا فلان ما ذكره من جملة
وجوه ادلة الاشاعرة مدخول بان بقا العرض بالعرض ليس بمحال والعندية اسما عندية الاشاعرة لا يقوم حجة على الخصم واما ثالثا فلان ما ذكره
من ان دليلهم كما ذكره هذا الرجل له مدخول بان الرجل نعم الرجل وهو المص قدس سره لم يذكر دليلا على ما ادعاه من بقا الاعراض لظهور انه بديهي
لا يحتاج الى دليل وانما ذكر لوازم فاسدة لدعوى الاشاعرة يحصل منها التنبيه على ذلك لمدعي البديهي ايضا والحاصل على ما اشار اليه المص
في اللازم الرابع وشارح المواقف في ذيل هذا المقام انه كان الحكم ببقا الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالا
ضروري يحكم به العقل بمعونة ايضا وما ذكره في صورة الاستدلال على ذلك تنبيه على حكم ضروري فلا مناقشة فيها بامثال توارد الامثال لا يجدي طائلا
وانه قد صرح المص في مفتتح ايراده بان التنبيه على ذلك ليس مجرد حكم الحس والمشاهدة ومع ذلك قد توهم الناصب كلامه كيف وقد ضم قدس سره طي
ذلك دعوى الضرورة والعقلية حيث قال هذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل من ان اللون اه وفيه اشارة الى ما ذكره
صاحب المواقف في تاويل ما نسب الى افلاطون من قدحه في الحسيات وهو ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع الاحساس من امور ينضم اليه فيحتاج
الامور العقل الى الجزم بما يجزم به من الحسيات لا يعلم تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسيات بمجرد
تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وقد صرح سيد المحققين قدس سره في شرحه بان الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان
حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اي فيما يفيضها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة انتهى ولا ريب
في ان مسئلة بقاء الاعراض مما اشترك فيها جميع العقلاء من الحكماء والامامية والمعتزلة ومن تابعهم سوى الاشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور والعقل
واما ما ذكره من التمثيل لغلط الحس في ما الفوارة فالغلط فيه ظاهر لظهور سبب الغلط فيه وعد اشتراك جماعة من العقلاء في اثباته بخلاف ما نحن فيه
من الجسم عرضه فان السبب الذي ذكره في غلط الحس عند توارد الامثال كما في ما الفوارة هو ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصه لكن
الخيال لم يتشبث ما به بمثال كل منها عن غيره فيخيل الى ان هناك امرا واحدا مستمرا ثم العقل الخالص عن مزاحمة الوهم والخيال يجد في ما الفوارة الصادر
المدرك يحكم على غلط الحس بادنى توجه والتفات وليس فيما ذهب اليه النظام والاشاعرة من تقضي الاجسام والاعراض وتجددها وصول مدد عن الصانع
يتاتى للعقل بتجويز الحكم بغلط الحس في الحكم بالبقا وكان النظام والاشاعرة وقعوا في ذلك لما قرت الصوفية من الخلق الجديد من غير ان يتاملوا في حقيقة
ما ارادوه من ذلك فانهم ارادوا بذلك ان الماء كما يدوم ويبقى بالعين وامدادها كذلك الاشياء الظاهرة كلها تبقى بافاضة الله تعالى ولو انقطع مدد الفيض
عنها لحظة لانعدمت راسا وليس في ذلك حكم بتقضي الحادث وتجددها انا فانا كما ذهبوا اليه فتامل واما رابعا فلان ما اجاب به عن اول الحالات
الخمسة التي اوردها المص قدس سره فيتوجه عليه ان شارح المقاصد قال موافقا لغيره ان المتبادر ان اعتبر مع التحقق سميت ذاتية وحقيقة فلا يبقى ذات التحقق
وحقيقته بل مهيته اي ما ينفصل عنه واذا اعتبر لا مع التحقق سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي انتهى فاذا اراد الناصب بالهوية في قوله

الاشخاص

لاشخاص في الوجود الخارجي بما يزول بهويتها لا بشخصانيتها اه المهية المعتبرة لا مع التحقيق فتشاء ثم وان اراد به الوجود فكذلك لان الوجود مشترك
بين الموجودات باتفاق الاشاعرة فكيف يوجب ايزالها وان اراد بها معنى اخر فليبينه او ليأتي حتى ننظر في صحته وفساده ايضا اذ عزل الناصب الشخصات عن كونها
معينة للتشخص وليس نظرها مدخلية في امر سوى ذلك فقد حكم انها في عداد بناطرها بمجالها من الاشخاص بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان وهو استحسن
اورثها اياه اسلافه من الاشاعرة واما خامسا فلان ما اجاب عن ثاني المحالات اللازم
مدخول بان حكمه بان مبقي الاستعداد هو الشيء القابض على الجسم ذو الفاعل المختار اثبات قاعدة الاشعري من نفي مدخلية شيء سوى قدرته تعالى في حدوث
شيء من الاشياء بل صرح صاحب المواقف في بحث قدم ارادته تعالى بان هذا مذهب الحكماء حيث قالوا في قول المعتزلة انها حادثة في ثم بذاتها لا بذاته تعالى فكانه
ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض بحسب القابض انتهى فظهر ان الناصب لضيق الخناق عليه اضطر في اصلاح كلام الاشعري الى ضم ما
اليه الفلاسفة مع تشنيعه على اهل العدل في موافقتهم اتفاقا في نحو المقال مع الفلاسفة وايضا قد مر الكلام على قاعدة جرت بالعادة وبينا فيه
من القصور والعيب فيما نحن فيه من مظان الريب من قبيل الرجم بالغيب واما ما ذكره من ان لزوم النوع بدل على وجوب فاضة المثل اه فان ضد به
الايراد على المص قدس سره فيتوجه انه لم يقل بوجوب فاضة المثل وانما القائل به الناصب صاحبه وان ضد به الايراد على اصحابهم ثم يقولوا بلزوم
النوع ووجوب دوامه على انه يمكن حمل كلام المص على تقدير وجود فاضة المثل فيه على الوجوب القائل الزاما لهم واما سابعا فلان ما اجاب به
عن رابع المحالات مدفوع بان الاصل والاستحسان من المسائل الذي اختلف الاصوليون في كونها صالحة للتمسك بها في العلوم الظنية او لا فكيف
يجعل حجة فيما يطلب فيه البرهان كما فيما نحن فيه واما ثامنا فلان ما اجاب به عن خامس المحالات بان امكان الوجود غير امكان البقاء اه مردود
بان مراد المص من قوله الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول الذي كان متصفا بهذا الامكان فيه يجب ان يكون ممكن البقاء في الآن الثاني
ولم يرد انها ممكن الوجود في الزمان الاول فيجب ان يكون ممكن الوجود في الزمان الثاني حتى يندفع بان امكان الوجود في الزمان الثاني باق بحاله
وانما ارتفع امكان البقاء فيه فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء واما تاسعا فلان ما ذكره من ان يوجب
ما منعه المص من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا مذهب الاشعري وقد استدل عليهما في محله بما يجاب بقولنا نعم قد استدل الاشاعرة
عليهما لكن بما يليق بلحيتهم ولحية شيخهم وشارب الناصب الذي رزق مشرب شيخه في الكودنة والضلالة ومحل ذكر ذلك الاستدلال كتاب المواقف
الذي فيه ما هو اخو كلام القوم واودع فيه جميع ما افكهم في الذب عن خرافات شيخهم فليطالع ثم واما عاشرا فلان قوله تعالى الدليلان مدفوعان
بما ذكره لغيره من الاشياء اه فيه اعتراف لصحة كلام المص والحمد لله ولتعلم ان هذا الدليل الثاني هو العمدة عند اصحاب الاشعري كما صرح به صاحب
المواقف ومع هذا ظهر انه اسخف الادلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه بانه مدخول واما ما ذكره من ان قال الاعتراضات بما ذكره
علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف فان اراد بذكرهم لها مجرد تحريرها في كتبهم بعد وصولها اليهم من علماء الامامية ومنهم المصنف قدس
سره فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد ان تلك الاعتراضات من نتائج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب واضح لانهم لم يذكروا شيئا من كتبهم
الا في كتاب المواقف ونحوه مما الف قريبا من زمانه وانكل منا خوعن زمان المص بسنين كثيرة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث الثالث
في ان القدم والحدث اعتباريان ذهب بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى وذهب الكرامية الى ان الحدث وصف ثبوتي قائم
بذات الحادث وكلا القولين باطلان لان القدم لو كان موجودا مغايرا للذات لكان اما قديما او حادثا فان كان قديما لكان له قدم آخر ويتسلسل
وان كان حادثا كان موصوفا بنقيضه وهو محال وكان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال وكان الله قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلول لبطلان
واما الحدث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذي هو شرطه وكان الشيء موصوفا بنقيضه وان كان حادثا لزم الحدوث والحدث من الصفات
الاعتبارية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعري وما اطلعت على قوله فيه واما قوله
لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما ان يكون قديما فيكون له قدم آخر ويتسلسل الجواب عنه لا نم لزوم التسلسل اذ قد يكون قدم القدم نفسه ويتصور ان
يكون قدم القدم اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها انتهى واقول يتوجه عليه ولا ان المص لم يقل ان القدم الاشعري
ذهب الى ذلك بل قال ذهب بعض الاشاعرة الى ذلك ولا يلزم ان يكون قول اصحابه قولا له فان زيادة الوجود قول لاصحاب الاشاعرة وليس قولا
له لانه قائل بعينية الوجود في جميع الموجودات كما هو المشهور المفرد لذلك الجمهور وثانيا ان ما ذكره في الجواب لا مدخول بما حقق في الشرح الجديد
للتجريد وحاشية القديمة من ان الصفة القائمة بالشيء لا يجوز ان تتصف بصفة هي عينها نعم لو كانت قائمة بالذات جاز اتصافها بصفة هي عينها
كالوجود فانه عين الوجود القائم بالذات وهذا كان موجودا بوجود هو عينه فالقدم لما كان قائما بالقديم لم يجز ان يتصف بقدم
هو عينه وايضا مدفوع بما سبق من ان كلام المص الزامي لهم حيث شنعوا على عينية الصفات معللا بانه مثل ان يقول عالم لا علم له فاذا قلت له فقد لزم
لا سواه وهذا التعليل والتمثيل جاريان فيما نحن فيه فلا يمكنهم ان يقولوا في مقابل كلام المص والزامه اياهم بما ذكر ان قدم القدم عينه كما لا
يخفى وثالثا ان ما ذكره ثانيا من ان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها مردود وبما حقق في الكتابين ايضا من ان نوع الصفة اذا
كانت من الموجودات الخارجية لا يجوز ان يكون فرد منها عارضا لشيء وصفة له ولم يكن تلك الصفة موجودة فقدم القدم لما كان نوعه

موجودًا كان عند عروضه للعدم موجودًا وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون بعض افراد حقيقة النوعية الموجودة وجودية موجودة في الخارج
بعضها اعتبارية ممتنع الوجود فيه فالبياض مثلًا لما كان شأنه الوجود في الخارج لم يجز ان يتصف به الشيء اتصافًا يترتب عليه الآثار الا بان
يوجد موصوفه بالوجود الخارجي والا لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ويتحرك بالحركة المعدومة وهذا سفسطة ظاهرة
البطلان صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد وتلقاه بعض اجلة المتأخرين بالقبول وهو حق لا ريب فيه نعم الانفة الناصب الجاهل السفيه
والحاصل ان بديهة العقل حاكمة بانه اذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها اتصافًا يترتب عليه الآثار فانه كما لا يمكن اتصاف
الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافًا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف القدم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه ثبوت
القدم وانه القائل بثبوت القدم وقيامه بذاته تعالى يلزمه القول بثبوت قدم القدم ايضًا لان السبب الذي حمله على القول بذلك في القدم وهو انه لو لم
يكن ثابتًا قائمًا بالموصوف لما كان اتصافه تعالى بالقدم حقيقة موجودة قدم القدم اذ لو لم يكن ثابتًا لم يكن اتصاف القدم به اتصافًا حقيقيًا ثم لا يخفى ان
الناصب يتعرض للجواعي انتسب الى الكرامية لانقراضهم وانكاروا من اهل السنة والجماعة قال المص رفع الله درجته البحث الحادي عشر في العدل
وفيه مطالب الاول في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب اعلم ان هذا اصل عظيم يبتني عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقًا
وبدونه لا يتم شيء من الاديان ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا به على ما نقرر فيما بعد ان شاء الله تعالى ويشير الى اختياره
لنفسه مذهبًا خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله تعالى بشرع من الشرائع السابقة والاحقة ولا يجزم به على نجاة نبي مرسل وملك مقرب
او مطيع في جميع افعاله من اولياء الله وخاصًا ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين انواع الفساق والعاصين فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعالى
بمثل هذه العقائد الفاسدة والاراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لعقد هذا البحث لاثبات
العدل الذي ينسبونه اليهم والمعتزلة وحاصله انهم يقولون باختيار العبد في الافعال وانه خالق افعاله والا لم يكن تعذيب العبد عدلًا عند عدم الاختيار
ويقولون بوجوب جزاء العاصي وبالحسن والقبح العقليين وغيرهما مما يذكره في هذا الفصل ويدعي ان الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الانبياء وهذا
دعوى باطلة فاسدة ونحن ان شاء الله تعالى نذكر في هذا البحث كل ما قاله من قبل الامامية والاشاعرة على حدة ونذكر حقيقة تلك المسئلة فائمين
بالانصاف ان شاء الله اقول سيرى الناظر ان شاء الله تعالى قيام البرهان على بطلان الامامية ومذاهبهم من السمع والعقل ويدل على ان اهل العدل والتوحيد
هم القائلون بما ذكره المص قوله تعالى شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا بِالْقِسْطِ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ
الْاِسْلَامُ الآية قال صاحب الكشاف ان قوله تعالى لا اله الا هو توحيد وقوله قائمًا بالقسط تعديل فاراد به قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد اذن
ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين وفيه اشارة الى انه من تصدى لتشبيه الله بالخلق كاجازة
الرؤية او نصب الجبر الذي هو المحض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى انتهى وللفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشاف
بحثان كلامًا فلنا لدفعهما رسالة منفردة سميناها بالنور الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد قال المص رفع الله درجته قالت الامامية وتابعوهم
من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوه واعتبارات يقع عليها وقالت الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن الشيء ولا بقبحه
بل كلما يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والالحاد وسب الله تعالى وسب ملائكته وانبيائه واوليائه فهو حسن قال
الناصب خفضه الله اقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان
مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنها بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة
وذلك ايضًا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلًا واجلًا او الذم والعقاب كل ما تعلق به المدح في العاجل والثواب
في الاجل يسمى حسنًا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحًا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال
العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما ثبت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة
ومن تابعهم من الامامية عقلي وادراك الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل العقل بحكم هذا مذهب الفريقين فيما يعتبر
العقلاء بادراكه وفيما يعتبر العقلاء بادراكه كالعقل بالمعنى الاول يلزم ان يكون الظلم والعدوان والقتل والشرك وسب الله ورسوله وما ذكره من المنهيات والطاعات حسنًا هل الشرع حسن هذا الا شاء
وحكم بحسنه وعلى تقدير ان يكون الشرع حاكمًا بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء حتى يلزم ما يقول فعلم ان الرجل كون طامًا
متعصب فتعصب لنفسه لا لله ورسوله والعجب انه كان لا يتأمل ان العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم ما اجهله من رجل متعصب نعوذ
بالله من شر الشيطان وشركه واقول قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبح منه ولا واجب عليه
ولذلك اسند واخلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب هذا الخلاف مبني على
ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان هذا ملخص المذهبين وقد ظهر منه ان الاشاعرة حيث حكموا بان لا قبح منه تعالى وبالنسبة اليه فقد جوزوا ان يصدر عنه تعالى
ما يستقبحه العقل والقبح ان انكار الناصب لا يسوى بافة من العقل وانما ذلك لانكاره النبوة بل نبوته ولبس لدفع شناعة الناس الا معتقدهم نفي
العدل كما صرح به شيخهم وشاعرهم نظامي الكنجوي حيث قال نظم اگر عدلست در دنيا و در كون چرا تو در نشاطي من در اندوه اگر در تيغ دوران

رحمة بمن

في العدل

مجمل مباحث الحسن والقبح

يخنه هست جواب در انا خن مرا بكست اكر بمهر شد بيشتا كردون جرا بخشد نرا شبر و برا بيون وبيجى بحقيق مسئله الحسن والقبح موضعه الاول من الفن
ثم قال المصنف رحمه الله درجته وقالت الامامية وغيرهم من المعتزلة ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عبث ولا فحشاء
والفواحش والقبائح والكذب بل الجهل من افعال العباد والله منزه عنها وبرئ منها وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى حكمة وصوابا بل ان الفواحش
والقبائح كلها صادرة عنه تعالى لانه لا مؤثر عندهم الا الله تعالى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب وتحقيق
جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب والفواحش والقبائح من مباشرة العبيد للافعال ولا
يلزم من قولنا لا مؤثر في الوجود الا الله ان يكون الفواحش والقبائح صادرة عنه بل هي صادرة من العبد ومن مباشرته وكسبه والله تعالى خالق للافعال ولا
قبيح بالنسبة اليه بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما سيجيء في مبحث خلق الاعمال فالنسبة اليهم هو افراط محض ناش من تعصب في غرض فاسد انتهى واقول
لما قال الناصب بانا حكمنا بان الله تعالى لا يفعل القبيح لاجل انه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه فقد اعترف بانه يصدر منه تعالى ما يستقبحه العقل كما مر
يكفي في الدليل على انهم قائلون بصدور الفحشاء حقيقة ما حكاه الشارح الجديد المتجرد من انه دخل الفاضل عبد الجبار الصاحب بن عباد فرأى الاشعري
ابا اسحق الاسفرايني الاشعري فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريضا للاشعري بانهم ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال الاشعري سبحان من لا يجري في ملكه
الا ما يشاء فافهم واما ما ذكره من ان الفواحش والقبائح من مباشرة العبيد للافعال فهو كلام مبني على القول بالكسب سيبطله المصنف سره
ونحن نشهد اركانه ان شاء الله تعالى وكفانا فيه الجاء الامامية من انه لا يفعل بمجال الهيثمي وكسب الاشعري قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية نحن
نرضى بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره لانه لا يقضي الا بالحق وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء الله كله لانه يقضي بالكفر والفواحش والمعاصي
والظلم وجميع انواع الفساد وقال الناصب حفظه الله اقول نقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله والكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع
انواع الفساد ليست هي القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله
وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا والانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر
الى المحلية لا الى الفاعلية والكفر نسبته الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبته اخرى الى العبد باعتبار محليته له ورضاه وانكاره باعتبار
النسبة الثانية دون الاولى ثم انهم قائلون بان التمكين على الشرور من الله تعالى والتمكين بالقبيح قبيح فيلزمهم ما يلزمون به الاصحاب انتهى واقول
حاصل كلام الاشاعرة وما ذكره الناصب الفرق بين القضاء والمقضي ان هيهنا امرين قضاء وهو فعل قائم بذات الله تعالى ومقضي وهو المفعول
المنفصل عنه فالقضاء كله خير وعدل وحكمة نرضى به كله والمقضي قسمان منه ما يرضى ومنه ما لا يرضى وفيه نظر اما اولا فلانا لو سلمنا ان
القضاء غير المقضي لكن الرضا باحدهما يستلزم الرضا بالاخر واما ثانيا فلان ما قيل من ان الرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي ليس بمرضي
ضرورة ان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي ولا يفهم الا عنه
بوجوب الرضا به من حيث ذاته وكونه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث المحلية قبح الكسب لبطلان الكسب على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ونقول هيهنا ان كان
كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات باجمعها الى
القضاء والقدر مع ان الحديث النبوي وهو قوله صلى الله عليه وآله الخير فيما قضى الله يدل على ان الرضا بالمقضي من حيث ذاته واجب واما ما ورد من انه تعالى خالق الخير والشر
فاريد بالشر ما لا يلائم الطبع ولو كان مشتملا على مصلحة لا ما كان قبيحا خاليا عن المصلح فان الشر يطلق على معنيين احدهما غير الملائم للطبع كخلق
الحيوانات الموذية والثاني ما يكون مستلزما للفساد كالشر والبلوطة والزنة وامثالها والمنفي عن الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون الاول
واما ثالثا فلان ما ذكره من دعوى الاجماع على بطلان الرضا بموت الانبياء عليهم السلام استخف من دعوى الاجماع على امامة ابي بكر نعم موت الانبياء عليهم السلام
غير ملائم لطباع امته من حيث حرمانهم عن سعادة ارشاده وشرف صحبته لا انهم لا يرضون بذلك بعد رضوا به على الله تعالى كيف والعاقل يعلم ان الاصلح
بحال الانبياء عليهم السلام خلاصهم من ضيق الدنيا ووصولهم الى لقاء ربهم وايضا يمكن ان يكون حكمة تعالى مقتضية لبعث نبي اخر ويكون الاصلح
بحال النبي الثاني عدم بقاء الاول الى غير ذلك من المصالح الذي يهتدي اليها العقل واما رابعا فلان ما ذكره من ان التمكين من القبيح قبيح مردود
بان القبيح هو التمكين عن خصوص القبيح لكنه تعالى لم يمكن المكلفين عنه فقط بل مكنهم عن كل من الحسن والقبيح فافاض عليهم الوجود واعطاهم القدرة والارادة
وخلق لهم الالات وفعل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرائع واقام البراهين لكل مكلف فكانوا كانهم على الشرائط الموصلة لهم
الى الثواب فمن قبل منهم ما عرض لهم وجعل وصلة الى الثواب سعد من قبل نفسه ومن ابى فقد شقي من قبل نفسه وذلك يجري مجرى من اولم وليمة
وبسط بساطا وفتح الدهليز واذن للناس في الدخول اذنا عاما وارسل رسله الى كلهم فمن وصل منهم الى المائدة استمتع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل
نفسه لا من قبل صاحب الوليمة والحمد لله على نعمائه قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية والمعتزلة لا يجوز ان يعاقب الله الناس على فعله ولا
يلومهم على صنعه ولا يؤاخذه وزر وازرة وزر اخرى وقالت الاشاعرة لا يعاقب الله الناس الا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم الا على ما لم يصنعوا وانما يعاقبهم
على فعله فيهم بفعل فيهم سببه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول لهم عن التذكرة معرضين ومنهم من يعقل
ويقول لمانع الناس ان يؤمنوا انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء كما نص عليه كتابه ولا خالق سواه

ويعاقب الناس على كسبهم ويباشر تمام الذنوب والمعاصي ويلوم العباد بالكسب الذي هم وهو يخلق الاشياء والله يخلق الاعراض ولكن العبد يباشر الاعراض
فهو معرض والمعرض من يباشر الفعل لا من يخلق وكذا المنع انتهى **واقول** النص الدال على انه تعالى خالق كل شيء مخصوص بالفعل الحاكم بانه تعالى لم يخلق فعله
المقدس ويعارضه النصوص الظاهرة كقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين والادلة العقلية الدالة على ان العبد فاعل لفعل نفسه كما سيجيء فيكون
المراد انه تعالى خالق لجميع الافعال المنسوبة اليه ان قيل انه تعالى انما قال انه خالق كل شيء تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال
نفسه لان كل حيوان عند الامامية والمعتزلة كذلك قلنا يجوز ان يكون التمدح بنفسه لكونه اتقن واجل واكبر ذاتا ونفعا فلا حاجة في ان التمدح
الى العموم واما حديث الكسب فسيجيء الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى **قال المص** رفع الله درجته قالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا بل انما
يفعل لغرض ومصلحة وانما يعرض لصالح العباد ويعوض لهم بحيث يندفع العبث والظلم وقالت الاشاعرة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من
الاغراض ولا لمصلحة ويولم العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز ان يخلق خلقا للنار مخلدين فيها ابدا من غير ان يكون قد عصوا اولا **وقال الناصب**
خصه الله اقول من مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما سيجيء بعد هذا
ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والالهيين وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع والحاكم ولا تاثير
للعبد في افعاله بل هو المؤثر المطلق انتهى **واقول** لا يخفى ان اهل السنة يشنعون دائما على الامامية والمعتزلة بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل
وان وقع تلك الموافقة على سبيل الاتفاق وههنا افتخر الناصب بموافقة الحكماء للاشاعرة ومن المضحكات انه اورد بدل الفلاسفة لفظ الحكماء تبعيدا
للاذهان عما كانوا يشنعون به عليهم من موافقة الفلاسفة ثم جعل الاشاعرة المتاخرين عن الفلاسفة بالوف سنين متبوعا لهم مع ان ما نسبه اليهم من
موافقتهم للاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى عن الاغراض افتراء عليهم وانما ذلك شيء فهمه بعض القاصرين عن طواهر كلامهم وقد صرحوا بخلافه
في مواضع منها ما ذكره بعض المتاخرين من المتاخرين حيث قال في خطبة بعض مصنفاته والصلوة على الغاية والمقصود محمد منبع الوجود ثم قال في شرحه وقال
ان يقول انكم منعتم الاغراض بالنسبة الى افعال الجواد المطلق وقلتم ان افاضته للوجود ولوازمه جود مطلق فلا يستلزم شيء من الاغراض والا لما تحقق
معنى الجود كما قررتموه فكيف تتم الغاية وجعلتموها ههنا العلة في الفيض وذلك ينافي ما قررتموه ثم اجاب بانا لا نمنع الغرض مطلقا وانما نمنع الغرض
المستلزم للاستكمال او لاظهار الكمال ولم نمنع الغاية اللازمة في افعال الكامل لان فعل الكامل يجب ان يكون كاملا في حد ذاته لا استحالة ان يصدر
عن الكامل ما ليس بكامل بل افعاله كلها كاملة لا مستلزمة لحكم واغراض وغايات بعجز العقول عن تعقلها واذا تحقق ذلك لم يلزم التناقض بين ما
قررنا انفا وبين ما اثبتناه ههنا من ان الغاية من الافاضة المذكورة والمقصد الحقيقي منها هو النشأة المحمدية من حيث ان الوجود على ترتيبه
الى الختم بالوجود الكامل الظاهر فيه خصائص تلك الوجودات اضح ان تلك انها كلها موجودة ومقصودة بالعرض لانها كالشروط والاسباب المعدة للنشأة
الخاتمة فلا جرم صح ان يقال انها الغاية والمقصود هذا دقيق لا يفهمه الا اهل اللباب لا من منع بالقشور انتهى كلامه واما قول الناصب ان اراد تخليدهم
في النار فهو المطاع اه ففيه انه يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن افعاله تعالى ايضا ويعلم منه ان ما يذكره المتاخرون من الاشاعرة في بعض المواضع من انا
ننفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة كلام لا اصل له عندهم وانما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء انتهى **قال المص**
رفع الله درجته وقالت الامامية لا يحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولا يصدق المبطلين ولا يرسل السفهاء والفساق والعصاة وقالت
الاشاعرة يحسن كل ذلك **وقال الناصب** خصه الله اقول لا حسن ولا قبح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بخرق عادته المعجزة على يد الكذابين لا القبيح
في العقل وهو يرسل الرسل والرسل هم الصادقون ولو شاء الله تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا شيء منه قبيح يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد انتهى **واقول** ان الاشاعرة لا حسن ولا قبح عندهم بالعقل فدليل على انهم معزولون عن العقل بل عن السمع ايضا كما سنوضحه ان شاء الله تعالى
واما قاعدة جرى العادة فقد سبق الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه فالبناء عليه كالبناء على الهواء والرقم على الماء لا يخفى ان قول الناصب ولو
شاء تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم اه صريح في جواز بعث النبي الكاذب فان قوله من يريد من خلقه عام شامل للصادق والكاذب ولم يصرح به
استحيا وهو دليل على فهمهم فانهم **قال المص** رفع الله درجته وقالت الامامية ان الله سبحانه لم يكلف احدا فوق طاقته وقالت الاشاعرة لم يكلف
الله احدا الا فوق طاقته وما لا يتمكن من تركه وفعله ولا مهم على ترك ما لم يعلم القدرة على فعله وجوزوا ان يكلف الله تعالى مقطوع اليد الكتابة
من مال الزكوة ومن لا يقدر على المشي للزمانة الطيران الى السماء وان يخلق الفاعل الزمن المفاصل الاحياء وان يجعل القديم محدثا والمحدث
قديما وجوزوا ان يرسل رسولا الى العباد بالمعجزات لبا سرهم بان يجعلوا الجسم سوادا بيضا دفعة واحدة وبامرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم
الايدي والالات وان يكتبوا في الهواء بغير دوات ولا مداد ولا قلم ولا يدا تقرأ كل احد وقالت الامامية ربنا اعدل واحكم من ذلك **وقال الناصب**
خصه الله تعالى اقول تكليف ما لا يطاق جائز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه فعل اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة
لقبحه عقلا والحال انهم لا بد ان يقولوا به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب وكلفه الايمان فهذا تكليف ما لا يطاق لان ايمانه محال وفوق طاقته
لانه ان امن لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاق وهذا شيء يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق ثم ان ما لا يطاق على مراتب اوسطها ما لا
يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لعنصر فهو مخلوق لاحيائه امر لا بان يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء

ولا مثله

الصاف في نهاية الوصول ان
صوص دالة على انه تعالى شرع
حكام لصالح العباد ثم ان الا
نة والمعتزلة صرحوا بذلك
شفوا الغطاء حتى قالوا انه
تقبح منه فعل القبيح والعبث
يجب ان يكون فعله مشتملا
مصلحة وغرض واما الفقهاء
صرحوا بانه تعالى انما شرع
الحكم لهذا المعنى ولاجل
الحكمة ثم يكفرون من قال
بغرض مع ان معنى الكلام
غرض لا غير ويقولون انه
ان كان لا يجب عليه رعاية
المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا
لكون مصلحة لعباده تفضلا
منه واحسانا
انتهى منه

والامثلة التي ذكرها الرجل الفاضل في مهذا يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرفنا معنى هذا
التجويز بما سبق انتهى وأقول قد تبين الوجوب الذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة انما هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه سبحانه حكمة كما دل
عليه قوله تعالى وكتب على نفسه الرحمة وغيره لا بمعنى ايجاب غيره تعالى شيئا عليه كما توهمه الاشاعرة والا يجاب بذلك المعنى مما يجب القول به لقيام الدليل عليه
كما عرفت واما قوله اذ يفعل ما يشاء فان اراد به الاشارة الى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء بتوجيه عليه انه لا يستلزم ان يشاء القبيح ايضا وهو ظاهر
فلا يدل على صدور القبيح منه تعالى وان ذكره كلاما من عند نفسه من غير الاشارة الى الآية فلا التفات اليه اصلا واما قوله والحال انهم لا يدان يقولوا
به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان الحلبي فمن ذكره بالتأنيث فقد وخرعن ذلك شبهة لجنا الله تعالى بعد ايمان الحلبي يشبهه سبحانه عنه بمنه تعالى
اجاعنها المص قدس سره في كتابه تهذيب الوصول ونهاية الوصول بالمنع من الاخبار بعدم ايمان الحلبي ولو عذبه انه سيصلى نارا لابد على الاخبار
بعدم تصديقه للنبي لا مكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلمنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله تعالى في قصة نوح انه
لن يؤمن لك من قومك الا من قد امن اي بتقدير عدم هدايته الله تعالى لهم الى ذلك لسلمنا لكن نمنع انهم كلفوا بتصديق النبي فيما اخبر به من عدم تصديقهم
بدينه تعالى او ورود حال الغفلة منهم او نومهم او بعد التكليف ولو سلم ان تصديق الله تعالى في كل ما اخبره به من الايمان لم يلزم منه امره بتصديق هذا الخبر
عينا لان الايمان انما يجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علم المكلف او لم يعلم ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه به
والحقيقة الايمان التصديق الاجمالي بان كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من الحلبي استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط
بعلمه بوجود هذا الخبر عينا ولا نم علم الحلبي حتى يلزم المحال ولنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب قال لعدي بن حاتم الحرا كان
فرعون يقدر على الايمان قال لا قال افعلم موسى انه لا يقدر قال نعم قيل فلم يعنه الله اليه قال سحر به واجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم
يدفع ان يكلف الله عباده ما لا يطيقون فسكت النظام فقيل له لم سكت قال لكنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فاذا الزمه لم يستحي
فيما الزمه قال الجبر لعيدان وكان ظريفا ما دليلك على ان الاستطاعة قبل الفعل قال الصحة والفارة قال الخرزي قال ما قلت الا الحق ولكن ارى الفارة
تعلم ان السنور يقدر على اخذها فالهارب منها وشاهدك يجبر اعن قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا قال هذا لا معنى له لانه لما تعظم قال فما معنى قوله
ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم قال قد فعل ذلك بهم وعذبهم من غير ذنب ولا معنى لهذه الآيات قال هذا رد للكتاب قال الشيخ اصنع اذا كان هذا
هو المذهب سبحتي تفصيل الكلام في هذه المسئلة في المطالب التي من المعقود للبحث بالذات عنها فانتظر قال المص رفع الله درجته وقال الامامية ما
اضل الله تعالى احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين وابتلى عليهم
واغواهم وانه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يأمرهم الا بالكفر ومدح ابليس فيكون من سب الله ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحاد وانواع
الشرك مستحقا للثواب والتعظيم ويكون من مدح الله طول عمره وعبده بمقتضى امره وذم ابليس بما في العقاب الحلد واللعن المؤبد وجوزوا ان يكون
فيمن سلف من الانبياء من لم يبلغنا خبره ومن لم يكن شريعته الا هذا وقال الناصب عصمه الله اقول منه الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء ولا
يجري في ملكه الا ما يشاء ولا يجوزون وجود الالهية في الخلق كالمجوس بل يقولون هو الهادي وهو المضل كما نص عليه كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدي
من يشاء وهو تعالى يرسل الرسل ويأمرهم بارشاد الخلائق وما ذكره الرجل الفاضل في جواز ارشاد الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز
وان المراد من هذا التجويز نفي وجوب شيء عليه تعالى هذا الفاضل المهلة لقلة العقول الا بمنع ذلك الرجل وكل ما ثبت من الفاضل افراء بل هم اهل السنة والجماعة
والهداية اسمى وأقول لا يذهب عليك ان قوله تعالى ان الله تعالى خالق كل شيء اشارة الى المضمون الآية الموهمة لما فضل الناصب عصمه الله وقد ثبت
عموم الخصوص بقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين وبغيره من ادلة العقل والنقل واما قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فهو ليس بقرآن ولا حديث
كما توهمه بعضهم وانما هو كلام ما ذكره ابو الاسمعيل الاشعري عند مخاطبة القاضي عبد الجبار المعتزلي ثم اشتهر والتبس بالحديث فلا يعبأ به واما قوله
يجوزون وجود الالهية في الخلق كالمجوس فقبله ان اهل العدل والتوحيد لم يقولوا بقدم الخلق ولا بعدم كونهم مخلوقين لله تعالى حتى يلزم القول بتعدد
الالهية كالمجوس وانما يلزم مشابهة المجوس والنصارى لاهل السنة القائلين بقدم الصفات الزائدة وعدم خلق الله تعالى اياها فيهم الناصب لك لتعلم
ان من كان سببه من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر ومن كان ثوبه من الكاغد يحترز عن المطر واما ما استدل به على انه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى
يضل من يشاء ويهدي من يشاء فهو مدفوع بما فصله الاصحاب في تحقيق معنى الهداية والضلالة وحاصله ان الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة
والارشاد كقوله تعالى وهديناه النجدين وبمعنى التوفيق كقوله والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب كقوله يهديهم ربهم وبمعنى الالهام في قصة المقتول
وكقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم جنات تجري من تحتهم الانهار وبمعنى الفوز والنجاة كقوله هدانا الله لهذا
اي لو لم يهدنا لما اهتدينا كما لا يكم اتباع لنا فلو بحاما النجوم وكقوله والله لا يهدي القوم الكافرين اي لا يهديهم وبمعنى الحكم والتسمية كقوله فما لكم في
المنافقين فئتين الى قوله اتريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى ما لكم مختلفين فيه فبعضكم يسميهم مهتدين وبعضكم يسميهم بخلاف ذلك
اتريدون ان تسموا مهتدين من سماه الله ضالا وحكم بذلك عليه ومنه قول الشاعر ما زال يهدي قومه ويضلنا حملا ويسلنا الى الكفا ولما
الضلال فيه لفظتان ضل واضل اما لفظة ضل فقد يكون لازمة نحو ضل الشيء اي ضاع وهلك ومنه قوله تعالى قالوا ضللنا عنا اي ضاعوا وقوله

ضل من تدعون الا اياه اى ضاع وبطل وقد يكون متعديه نحو ضل فلان الطريق والدار وضل عنها اذا جهل مكانها ومنه قوله تعالى فقد ضل سواء
السبيل واما لفظة اضل فيأتى على وجوه احدها ان يكون بمعنى ضل المتعدية ويكون الهمزة للفرق بين عدية الفعل ولازمه فقال تعالى وقد
يقال ضل الطريق ولا يقال اضللتها لما كانت لا يفارق مكانها وقيل اضل بعيره ولا يقال ضل عن بعيره لما كان البعير يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير
يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير يفارق مكانه بان يكون موثوقا او محبوسا فيكون الطريق بقى فيه ضل عن طريقه ولا يقال اضله وثانيها ان يكون
من ضل اللازمة التى بمعنى ضاع وبطل فيرد الهمزة للتعدية الى واحد فيقال اضله اى اضاعه وابطله ومنه قوله تعالى اضل اعمالهم اى ابطلها وثالثها بمعنى الحكم
والتسمية يقال اضل فلان فلانا اى حكم عليه بذلك وسماه كقوله تعالى وشعروا انه قد ضلنا وكقول الكميت فى مدح اهل البيت وطائفة قد اكفروا فى
بحبكم وطائفة قالوا مسيئون مذنب ومنه قوله تعالى انوا يدون ان تهدوا من اضل الله ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اى وجدته ضالا
كما يقال احمدته وابخلته اى وجدته كذلك وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم اى وجده وقد حمل ايضا على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب وخامسها
ان يفعل ما عنده يضل ويضيفه الى نفسه مجازا لاجل ذلك كقوله تعالى يضل به كثيرا اى يضل عنده كثير وان جاز ان يحمل هذه الآية على معنى يحكم فيه
بضلالة كثير وعلى ما ذهب اليه الناصبة بجواز جعل الله هذا القرآن اضلالا لخلقه وان الحق فى خلاف ما جاء به تعالى عما يقول الكافرون علوا كبيرا
وسادسها ان يكون من ضل المتعدية ورد الهمزة للتعدية الى مفعول ثان وبصير متعدية الى اثنين نحو اضله الطريق ومنه قوله تعالى اضلوا السبيل وقوله
ليضل عن سبيله بالضم وان كان قد يضلنا عن الهدى ونحو ذلك وهذا هو الاضلال بمعنى الاغواء وهو محل الخلاف بيننا وبين الناصبة ولبس فى
القرآن ولا فى السنة شئ يضاف الى الله تعالى بهذا المعنى فلا يكون لهم فى ذلك شبهة قط كما عرفت واعلم ان قول الناصبة ان الله تعالى هو المغوى عن الدين
المضل عن الرشد المانع عن سلوك السبيل وان اكل ضلال انه هو فعله باطل مضمحل ولا دليل لهم عليه واما نحن فدليلنا اللغة والمعنى والعقل والشرع اما
اللغة فلم يرد لفظ اضل بمعنى خلق الضلال ولا لفظة هدى بمعنى خلق الاهتداء مع ان من حمل غيره على سلوك طريق جبرا لا يقال هداه اليها وكذلك من صرف
غيره من طريق لا يقال اضله عنها واما المعنى فهو انه لا خلاف بيننا وبين الناصبة فى ان التكليف لا يصح الا مع البيان والاضلال والاغواء هو التلبيس
بصح ان يجامع التكليف وايضا فلو كان الله اضلهم عن الهدى كما امكن الاحتجاج عليهم بالكتب والرسل ولكان لا معنى للترغيب والترهيب والوعد
والوعيد فى نحو قوله تعالى فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ونحو ذلك وايضا فالاضلال والاغواء الوارد على سبيل
التلبيس انما يصدر ممن يعجز عن المنع والقهر والتسلط وهو ظاهر واما العقل فهو ما ثبت من ان الله تعالى عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يأخذهم
بما لا يتمكنون ادى ذلك يؤدى الى ابطال الكتب والرسل والتكليف ووضع قبيح الامر والنهى ونحو ذلك وايضا فكيف ينهى عن الاضلال والاغواء ويفعله
والطارق من العقلاء ينزه نفسه عن ان يفعل ما نهى عنه ولهذا قال شعيب وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه ان اريد الا الاصلاح وقال تعالى
اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وفى الاخبار انه نزل بقوم موسى بلاء فسأل ربه عن سبب ذلك فقال فيكم رجل نمام فقال موسى اخبرنا بربى لنقتله
فقال تعالى كيف اعيب عبدى بما فعلته ثم افعله وقال الشاعر لا تنه عن خلق وتأتى مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وبالجملة فلو نسبت الى بعض الخالقين مثل ذلك
فقلت كان سفيها او ضالا فضلا ان تنسبه الى الله تعالى وايضا فانه تعالى نسبت اليه صفات النقص فكيف يضاف الى الحكيم الرحيم
وارحم الراحمين واما السمع فلنا فيه طريقان احدهما انه تعالى هدى جميع الخلق وارشدهم والثانى فى انه لم يضل احدا بالمعنى المختلف فيه اما الطريق الاول
فقال تعالى ان علينا للهدى وبين ان عليه ان يهدى الناس وقال تعالى هدى للناس وبينات وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال واما بالنسبة
متى هدى وقال قد جاءكم بصائر من ربكم وقال وعلى الله قصد السبيل وقال فمن يهد الى الحق احق ان يتبع وقال ويقول الذين كفروا لولا انزل عليه آية وقال وما منع الناس
ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وامثال هذا كثير واما الطريق الثانى فدليله انه تعالى نسب الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره فقال واضل فرعون قومه وقال ان
الذين يضلون عن سبيل الله ولا تتبعهم ولا تتبع اهواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل فانهم الشيطان عنها واتبعوا ما تتلو
الشياطين وزين لهم الشيطان لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم ربنا هؤلاء اضلونا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس وما كان الله ليضل
قوما بعد اذ هداهم وامثال ذلك كثير واما الثانى فلما اراد به من معنى نحو ارسال الرسل بغير هذه الهداية على ما ذكره سابقا فقد سبق مرارا ان
كلام مظلم لا هداية فيه فنذكره ولا نتبع الهوى فيضلك عن سبيله قال المص رفع الله درجته قالت الامامية قد اراد الله تعالى الطاعات واحبها ورضيها واختارها
ولم يكرهها ولم يسخطها وانه كره المعاصى والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها وقالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر ان يسبه ويعصيه واختار ذلك
كره ان يمدحه وقال بعضهم احب وجود الفساد ورضى بوجود الكفر وقال الناصب خفضه الله تعالى قد اعتقد مذهب الاشاعرة كما سبق ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات
فهو مريد للطاعات ومحب لها للعبد ومريد للمعاصى بمعنى التقدير لان الله تعالى مريد للكائنات فلا بد ان يكون كل شئ بتقديره وارادته ولكن لا يرضى بالمعاصى و
الارادة غير الرضا وهذا الرجل يحسب ان الارادة هو عين الرضا وهذا باطل واما قوله كره وان يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد ورضى بوجود
الكفر ولا يعجب هذا من الشيعة فان الافتراء والكذب طبيعتهم وبه خلفت عن نبيهم انتهى واقول قد مر مرارا ان الارادة بمعنى التقدير لم يجر فى الاستعمال
ولم يصطلح عليه سوى احد من اصحابنا ولا ممن غيرهم بعد تتبعهم مع قدر جدواه واما ما ذكره من ان الارادة غير الرضا اه فقد قلد فيه صاحب المواقف حيث
قال الرضا قبول الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه بقوله ان العبد لا يريد الا لام والاعراض ويسمى امورا ارادتها وهو

ما موريه بترك الاعتراض عليها فالرضى اعني ترك الاعتراض مغاير للارادة انتهى ولئن رضي لقا اولا فلانا لا نسلم ان الرضا بمعنى ترك الاعتراض بل هو ارادة
ما قضى الله تعالى به ولا يشوبه في ذلك تردد ولا تزاحم مراد اخر كما اشعر به كلام ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين وغيره في غيره واما ثانيا فلان تفسير الرضا
بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا معنى لغوي له ومن البين ان القرآن لا يترك باصطلاح حادث منهم فان الرضا على ما يقتضيه لغة القرآن مستلزم للارادة
او ارادة مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص لا اعتراض عليه مع بحسب العقل فلا يصح استناده اليه تعالى وايضا ذلك التفسير غير مانع اذ يدخل فيه ترك الاعتراض
الناشي عن الخوف فان ذلك لا يسمى رضا ولو سلم فلا يدل هذا التفسير على مغايرته للارادة غاية الامر ان يكون نوعا من الارادة كما ان الغرض يكون نوعا
منه فان الارادة قد يكون مع سبق تردد وقد يكون بدون سبقه واما ثالثا فلانا لا نسلم انه تعالى يريد الكفر من الكافر ولهذا يعترض عليه بل الامر يريد
ولا يرضيه كما زعمه واما رابعا فلانا لا نسلم ان الرضا مامور به ولم يجئ الامر به وانما جاء الثناء على اصحابه ومدحهم نعم جاء الامر بالصبر وهو غير الرضا نقل ابن قيم
عن القاضي ابي علي والباقلاني ومن وافقهما انهم قالوا لم يقم دليل من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه فان بين الله
عباده او رسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره واما ما يروى من الاثر من لم يصبر على بلائي ولم يرض بقضائي فليتخذ ربا سوائي فقد قال ابن القيم انه اثر
اسرائيلي ليس يصح عن نبينا وايضا فقد ذهب بعضهم الى انه من جملة الاحوال التي ليست مكتسبة انه موهبة محضة فكيف يؤمر به وليس مقدورا ولو
سلم بناء على عدم ملايمته ظاهر المدح الله تعالى على اهله والثناء عليهم فنقول عدم اتحاد الرضا والارادة بناء في قول الاشعري وقدماء اصحابه على ما نقله
ابن قيم وابن هشام في المسايرة حيث قال ان هؤلاء يقولون ان كل ما شاءه وقضاه فقد احبه ورضيه وبالجملة لا معنى لارادة الله تعالى امرا الا محبته ولا
محبة وكيف لا يشاءه ويكونه وكيف يجتمع ارادته له وبغضه وكراهته كما هو حاصل كلام القول ولقد ظهر بما نقلنا ان الفرق بين الارادة والرضا انما
تفرد به المتاخرون ممن ينتحل مذهب الاشاعرة كصاحب المواقف واقرانه دون المتقدمين عليهم وكلام المصنع المتقدم مبني على مذهبهم **قال المصنف** رفع الله درجته
وقالت الامامية قد اراد النبي من الطاعة ما اراده الله تعالى وكره من المعاصي ما كرهه الله وقالت الاشاعرة بل قد اراد النبي كثيرا مما كرهه الله تعالى وكره
كثيرا مما اراده الله تعالى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول غرضه من هذا الكلام كما سبق ان الله تعالى يريد كفر الكافر والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع
المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما مريدا للشيء يكون كارها له هكذا زعم وقد علمت ان معنى الارادة من الله ههنا هو التقدير ومعنى الارادة
من النبي ميله الى ايمانهم ورضاه به والرضا والميل غير الارادة بمعنى التقدير فالله يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدر له في الازل هكذا والنبي لا يريد
كفره بمعنى انه لا يرضى ولا يستحسنه فهذا جمع بين ارادة الله وكراهة النبي ولا تخالف وفيه نعم لو رضي الله شيئا ولم يرض رسوله بذلك الشيء او سخطه
كان ذلك تخالفا وليس هذا مذهب احد انتهى **واقول** قد مر مرارا ان ارادة التقدير من الارادة مخالف لاجماع القوم وليس الا من مخترعاته الذي
لم يجد محيصا عن الاشكال الا به وبينا انه مع ذلك لا يجديه نفعا فتذكر **قال المص** رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد الله تعالى من الطاعة ما اراد
انبياؤه وكره ما كرهوه واراد ما كره الشيطان من الطاعة وكره ما اراده من الفواحش وقالت الاشاعرة بل قد اراد الله ما ارادته الشياطين من الفواحش وكره ما
كرهوه من كثير من الطاعة ولم يرد ما ارادته الانبياء من كثير من الطاعة بل كره ما ارادته منها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا يرجع الى معنى الارادة التي
ذكرناها في الفصل السابق وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة والرضا وجعل تشنيعا ناشئا من عدم هذا الفرق واما قوله كره الله ما كره الشياطين من
الطاعة فهذا افتراء على الاشاعرة انتهى **واقول** قد مر ان معنى الارادة التي ذكره لا معنى له ولا جدوى له في دفع الاشكال والالزام وان الفرق بين الارادة
والرضا الذي يرضى فتشنيع المصنف قدس سره للاشاعرة واقع في موقعه واما ما ذكره من انا لا نقول بان الله تعالى يكره ما كره الشياطين افتراء على الاشاعرة فليس كما
زعمه لانهم وان لم يقولوا بذلك صريحا لكن يلزمهم القول به من قولهم بعدم وجوب شيء على الله تعالى لزوما لا ستره به وايضا قد سبق في الفصل السابق من
الناصب في تقرير كلام المصنف ان الله تعالى يريد كفر الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما
مريدا له يكون كارها له انتهى فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تعالى لما اراده النبي من الايمان والطاعة ومن البين ان الشيطان قد كره ذلك فيلزم ان
يكره الله تعالى ما يكرهه الشيطان كما ذكره المصنف قدس سره **قال المص** رفع الله درجته قالت الامامية قد امر الله عز وجل بما اراده ونهى عما كرهه وقالت
الاشاعرة قد امر الله بكثير مما كرهه ونهى عما اراده **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سلف ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فله ان
يامر بما شاء وينهى عما يشاء فاخذ المخالفون من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يامر بما يكرهه وينهى عما يريد وقد عرفت جوابه بان المراد بعدم وجوب
شيء عليه وهذا التجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جائز ولا يكون واقعا فهو محال عادة
وان جاز عقلا بالنسبة اليه كما مر غير مرة وسيجيء تفاصيل هذه الاجوبة عند مقالات الاثرية فيما سيأتي انتهى اقول العادة لا يمنع الوقوع وقد ذكرنا سابقا ان
جوابه ان البين واجب على الله تعالى عندهم والالزام منهم الوقوع فيما هو بواعثه كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته فهذه مخلصه اقاويل الفريقين
في عدل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد بعيد عما يتوهم في الخلق فانهم يقولون ان الله تعالى واحد لا قديم سواه ولا اله غيره ولا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه
ما يجوز عليها من التحرك والسكون وانه لم يزل ولا يزال حيا قادرا عالما مدركا لا يحتاج الى الاشياء يعلم بها ويقدر ويحيى وانه خلق الخلق امرهم ونهاهم
ولم يكن امرا ولا ناهيا قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه يشبه خلقه ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل امرا وناهيا ولا يزال قبل خلق خلقه ولا
بذاته شيئا ولا يعبد غيره ولا يزال امرا وناهيا بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر الى ما يتناهى وهذه المقالة في الامر والنهي مع دوامها مقالة الاشعرية

رد الاعتراض

[illegible]

[illegible]

يعني ان الاشاعرة لا يثبتون الكراهة له تعالى بالنسبة الى الشيء وانما يثبتون الكراهة لما لا يكون ٢ منه سلمه

واقول

انها وقالت الاشاعرة انه تعالى قادر عالم حي الى غير ذلك من الصفات بذوات قديمة ليست هي الله ولا غيره ولا بعضه ولولاها لم يكن قادرا عالما حيا انتهى
عن الدلائل واكثر انتهى **وقال المص** خفضه الله اقول اكثر مباحث هذا الفصل قد مر جوابه فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمراقب فيها لو
بذل كل جوابا من كلام هذا الفصل فيما سبق وهو ما قال في الامر والنهي وان الاشاعرة يقولون بهما وانهما قالوا بالكلام النفساني وانه صفة
لذات الله تعالى فيلزم ان يكون هذه الصفة ازلية وابدية والكلام اشتمل على الامر والنهي يكون الامر والنهي في الكلام النفساني ازلا وابدا ولكن لا يلزم
ان يكون امرا وناهيا بالفعل قبل وجود المخاطب والمخاطب حتى يلزم السفه كما سبق بل الكلام بحيث لو تعلق بالمخاطب عند التلفظ به يكون المتكلم بالامر
ناهيا وهذا فرع لاثبات الكلام النفساني فاذا عرفت انه في هذا الكلام انتهى **واقول قد** سبق دفع اجوبة الناصب على وجه لا مزيد عليه بحيث لا تبقى لاحد
اليه مساغ واما ما ذكره ههنا من الجواب وزعم ان كلام المص قوله وانه تعالى لم يزل امرا وناهيا مبني على ما ذكره الاشاعرة في الكلام النفساني فباطل بل مبني على ما
ذكره في اصول الفقه من جواز الامر بالمعدوم وعلى تقدير البناء على ما ذكره في الكلام فنقول ان كلامهم صريح في ان الامر والنهي والامر والنهي موجودان في الازل
بالفعل لكن تعلق الامر والنهي بالمامور والمنهي انما هو عند وجودهما واهليتهما للتكليف ولولا ايضاحهم ذلك لما احتاجوا الى اثبات الكلام النفساني والحكم
بثبوته في الازل وكونه مسموعا كما نقل عن الاشعري فان قلت تعالى يكون امرا وناهيا بالقوة حاصل على تقدير عدم اثبات الكلام النفساني ايضا كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته قالت الامامية ان نبينا الله تعالى وائمته منزهون عن المعاصي وما لا يستحق وينفردون بتعظيم اهل البيت عليهم السلام الذين امر الله
تعالى بمودتهم وجعلها اجرا للرسالة فقال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقالت اهل السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر ويجوز
الاشاعرة عليهم الكبائر **وقال الناصب** خفضه الله اقول اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على
صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يباينونه من الله واما سائر الذنوب فاجمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند الخوف
للهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية
وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين واما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمحققين واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور
الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر على الانبياء الى الاشاعرة افتراء محض واما ما ذكره
من تعظيم انبياء الله تعالى واهل بيت النبوة فهو شعار اهل السنة والتعظيم لمن عداوة الضحاك كما زعمه الشيعة والروافض بل التعظيم اداء حقوق عظم قدرهم
في المتابعة وذكرهم بالتفخيم واعتقاد قربهم من الله ورسوله وهذا خصلة اتصف بها اهل السنة والجماعة انتهى **واقول** قد مر وسيجيء في مسئلة النبوة
ان اهل السنة انما اوجبوا عصمة الانبياء عن الكبائر بعد البعثة واجمعوا على وقوعها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في المسايرة شرط النبوة
المذكورة الى قوله والعصمة من الكفر واما من غيره فما سنذكره من موجبات النبوة متاخر عنها ثم قال وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلا
قال واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظاهرا وانما بعث من كان
نقيا ذكيا امينا مشهورا بالنسب والمرجع في ذلك الى فطنة السمع وموجب العقل التجويز والتوبة ثم اظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم
فيجب توقيرهم ويندفع النفور عنهم وخالف بعض اهل الظواهر انتهى وقال صاحب المواقف في مسئلة عصمة النبي ما يقرب من كلام ابن همام ثم ذكر
مبحث الامامة عند نفيه لعصمة الفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلام وانه عصمة الانبياء وقد تقدم ما فيه انتهى فافهم ما فيه واما ما نسبه الى
الشيعة من تجويز اظهار الكفر على الانبياء تقية فهو افتراء عليهم ولعل المعاندين من اهل السنة توهموا ذلك من استماع اطلاق جواز التقية
فنسبوا اليهم ولو فرض صدور ذلك عمن لا يعبأ من فرق الشيعة فالامامية الذين هم المحققون المحققون خلفا عن سلف وعلومهم مقتبسة من مشكاة
النبوة والولاية مبرون عن ذلك نصا بنفي عنهم انهم خالية عنه وانما الذي ذكروه في ذلك التقية جائزة وربما وجبت وعرفوها بانها اظهار موافقة
اهل الخلاف فيما يدينون به خوفا وقد استثنوا منها اولا دعوة الدعوة وكذا ولي المنكوحة على خلاف مذهب اهل الحق فلا يحل بالمنا وكذا التصرف
في المال المضمون عنه لو اقتضت التقية اخذه الى غير ذلك وكيف يجوزون اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام تقية مع قولهم بحجية العقل واعتناء
بتتبع ادلته فهم اولى بوجدان الدليل الذي ذكره الناصب فلا عن المواقف في امتناع اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام وسيجيء لهذا المقام مزيد تاييد
وتفصيل في مبحث عصمة النبي والامام عليهم السلام بل الدليل المذكور مما خوذ من كتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على المتتبع واما قوله والتعظيم
ليس عداوة الضحاك فمردود بان الامامية لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما يشعر به اطلاق كلامه بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة عن ذوي القربى من اهل بيت
النبي صلى الله عليه وسلم ولا ريب في ان حق تعظيمهم ومحبتهم يتوقف على عداوة هؤلاء والبراءة عنهم اذ لا يمكن الجمع بين ما امر الله تعالى به في محكم كتابه
مودة ذوي القربى وما ثبت من شكايتهم عنهم على ما سيذكره المص في مسئلة الامامة وقد اشار اليه ايضا الشيخ العارف الوبلي محي الدين الاعرابي
في تفسيره المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين انا احبك واتولى عثمان فقال له لما الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر
لعمري ما ودك من تولى صدك ولا احبك من صد عاصيك ولا اكرمك مكرم من فضلك ولا اعظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله بنا مفضلا عاديك
اشتد البلاء ضلالا والبلا النهار فاضح والليل واضح ولنعم ما قيل شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الرأي عنك لعازب **قال المص** رفع
الله درجته فلينظر الناقل من نفسه الى المقالتين ويلحق المذهبين وينصف في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الاباء والمشايخ

الاخذ

لا سيما وهو الامر والنهي

اي الصفة الامرية وصف كونه ناهيا والا قلت الله موجود بدون هذا الوصف موجود في الازل بلا شبهة

قال ابن همام في المسايرة هذا قول الاشعري اعني كون الكلام النفسي مما يسمع فاسد رويه ما ليس بلون ولا طعم فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا طعم فليعقل سماع ما ليس بصوت واستحال الماتريدي سماع بصوت ثم قال وبعد اتفاق اهل السنة على انه تعالى متكلم اختلفوا في انه تعالى هل هو متكلم لم يزل فعن الاشعري نعم وعن بعض اهل السنة نقله بعض متكلم الحنفية عن اكثرهم لا اشعري منه مرقده

لو والمرة والبصرة خفيفة [illegible]

الاخذين بالاهواء وعن تهم الحق والدنيا بل يتبع نفسه ولا يقول على غيره فلا يقبل عذره عند الله في القيمة اني قلدت شيخي لفلان او وجدت ابائي واجدادي
على هذا المقالة فانه لا ينفعه ذلك اذ يوم القيمة يوم تبرأ المتبوعين من اتباعهم ويعرفون من اشياعهم وقد نص الله تعالى على ذلك كتابه ولكن بين الاذان
السامعة والقلوب الواعية وهل يشك العاقل في التمييز بين المقالتين وان مقالة الامامية هي احسن الاقاويل وانها اشبه بالحق وان القائلين بها
الذين قال الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب الامامية هم
الذين قبلوا هداية الله واهتدوا بها وهم اولوا الالباب لمن يتصف العاقل من نفسه انه لو جاء مشرك وطلب شرح اصول الدين المسلمين في العدل والتوحيد
رجا ان يستحسنه ويدخل فيه معهم هل كان الاولى ان يقول له حتى يرغب في الاسلام ويتمكن في قلبه نعم نبينا ان جميع افعال الله حكمة وصواب وانا
نرضى بقضائه وانه منزه عن فعل القبائح والفواحش لا يقع منه ولا يتبا الناس على فعل يفعله فيهم ولا يقدرون على دفعه عنهم ولا يمكنون من امتثال
امره بل خلق فيهم الكفر والشر وبعاقبهم عليهما ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليه او يقال الحق في افعاله حكمة وصواب وانه امر بالخير
والفواحش ولا يرضى بقضاء الله وانه يعاقب الناس على فعله فيهم وهل الاولى ان نقول من نبينا ان الله لا يكلف الناس بما لا يقدرون عليه ولا
يطيقون ونقول انه يكلف الناس ولا يطيقون ويقول انه يكلف الناس بما لا يطيقون ويعاقبهم ويلومهم على تركه لا يقدرون على فعله وهل
الاولى ان نقول انه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضاها او نقول انه يجتنب ان يشتم ويتسب بعضه بالنواع المعاصي ويكره ان يدخل
يطلع ويعذب الناس لم كانوا كما اراد ولا يكونون كما كره وهل الاولى ان نقول له انه تعالى لم يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها او نقول
انه يشبهها وهل الاولى ان نقول ان الله يعلم ويقدر ويحيي ويميت لذاته او نقول انه لا يدرك ولا يحيي ولا يقدر ولا يعلم الا بذاته وان ذاته
لولاها لم يكن قادرا ولا عالما ولا غير ذلك من الصفات وهل الاولى ان نقول انه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم او نقول انه لم يزل في القدم ولا يزال في الابد
افنائهم طول الابد يقول اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يخل بذلك الصلوة وهل الاولى ان نقول انه تعالى يستحيل رؤيته والاحاطة بكنه ذاته او نقول
يرى بالعين اما في جهة من الجهات له اعضاء وصورة او يرى بالعين لا في الجهة وهل الاولى ان نقول ان نبينا وائمته منزهون عن كل قبيح ومستخف او
نقول انهم اقترفوا المعاصي المنفرة عنهم وانه يقع منهم ما يدل على الخسة والرذالة كثيرا وهم وكذب فاحش وبدا ومن على ذلك مع انهم محل وحيه
وحفظة شرعه وان النجاة تحصل بامتثال اوامرهم القولية والفعلية فاذا عرفت انه لا ينبغي ان يذكر هذا السائل عن دين الاسلام الا مذهب الامامية
دون قول غيرهم عرف عظم موقعهم في الاسلام وتعلم انهم بزيادة بصيرتهم لانه لبيق التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة الا من امير المؤمنين
علي ع واولاده عليهم السلام اخذوا وكان جميع اهل البيت يدعون اليه على ما بانى فكيف لا يجب تعظيم الامامية والاعتراف بعلو شرفهم فاذا سمعوا
شبهة في توحيد الله تعالى او في عبث بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل اشغالهم فلا تسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحقق الجواب
عنها او يخالفهم اذا سمع دلالة قاطعة على ان الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبائح ظل ليله ونهاره مغموما ومهموما طالبا فانه شبهة يجب
حذرا ان يبقى عنده وان الله لا يفعل القبيح فاذا ظفر بما في شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بما دل انه الشبهة عليه من انه لا يفعل القبيح وانواع
الفواحش غير الله تعالى فشتان ما بين الفريقين وبعدا بين المذهبين ولنشرع الان في تفصيل المسائل وكشف الحق منها بعون الله تعالى وقال
الناصب خفضه الله تعالى حاصل ما ذكر في هذا الفصل تحكيم الانصاف والرجوع الى الوجدان والدليل في الترجيح مذهب الامامية وان المنصف اذا نظر
بالتقليد ونظر الى المذهبين نظر الانصاف علم ان مذهب الامامية مرجح ومثل هذا في حال من اراد دخول الاسلام وحاول ان يتبين عنده ترجيح مذهب
من المذاهب فالاشكال ان معتقد الامامية ابين واظهر عند العقول واقرب من سائر المذاهب الى التلقي والقبول ونحن ان شاء الله في هذا الفصل
نحذو حذوه ونجاوبه فصلا بفصل وعقيدة بعقيدة على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شرط الصدق والانصاف فنقول لو اشجاه اشرك في
بلاد الاسلام واراد ان يسمع كلام الله رجا ان يستحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب من اهل اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد ليرغب فيه
لا الملة البيضاء فيما معشر المسلمين فلا اعهد كان الاولى ان يقول له حتى يرغب ويتمكن الاسلام في قلبه ان الاله الذي يدعوك الى طاعته وعبوديته هو خالق كل
الاشياء وهو الفاعل المختار ولا يجري في ملكه الا ما يشاء وهو يحكم ما يريد لا شريك له في الخلق والتصرف في الكائنات ولا يسقط ورقة ولا يتحرك ذرة الا
بحكمه وارادته وقضائه وقدره وقد تبرأ من الكائنات في ازل الازال وقدر ما يجري عليها بعد عنهم قبل خلقهم وايجادهم ثم خلقهم وامرهم ونهاهم وافعاله جملة
حكمة وصواب ولا يقبح في فعله ولا يجب عليه شيء وكل ما يفعله في العباد من اعطاء الثواب واجزاء العقاب فهو تصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم لانه تعالى
يفعل وهم يسئلون وهو منزه عن فعل القبائح اذ لا قبيح بالنسبة اليه ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير المقضي هل الاولى هذا او يقال الاله الذي
ندعوك اليه له شركاء في الخلق فانت تخلق افعالك وكل الناس يخلقون افعالهم وهو الموجب الذي لا تصرف في الكائنات بالارادة والاختيار بل هو كالنار
اذا صادف الحطب يجب عليه الاحراق والعبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب اداء ثوابها واذا عمل سيئة يجب عليه
عقابها ولا يمكن ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب اللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليه الاحراق وانه خلق العالم ولم يجد
فضاء سابق وعلم متقدم بل بحث الاشياء على سبيل الاتفاق وله الشركاء في الخلق هو يخلق والناس يخلقون وهل الاولى ان يقول له من نبينا انه تعالى
حاكم قادر مختار يكلف الناس كيف شاء لانه يتصرف في ملكه فان اراد كلفهم حسب طاقتهم وجاله ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة لكن يفعله

وكرمهم يكلفنا الناس فوق الطاقة ولم يفعل هذا او يقول انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم وليس له التصرف فيهم ويمتنع عليه التكليف بما لا يطاق وهل
الاولى ان يقول له ان كل ما جرى في العالم فهو بتقديره وارادته ولكن الخير والطاعة برضاه وحبه والشر والمعصية بغير رضاه او يقول انه مغلول اليد فيجب
عليه ان يحب الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فليس فوق اعلى غيره وله شركاء في الملك والتصرف وهل الاولى ان يقول له انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن له صفات
تاخذ معرفتها انت من صفات نفسك غير ان صفاتك نفسك حادثة وصفاته تعالى قديمة او يقول انه لا صفات له ولا يجوز عليه ان يعرف صفاته من صفات الكمال وهل
الاولى ان يقول له ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية حي بحيوة سرمدية متكلم بكلام ازلي او يقول له ان الصفات مسلوبة عنه وليس له علم ولا قدرة بل ذاته
تعالى لا تشبه الاشياء ولا تعلم ولا تفاد كيف يفعل بلا قدرة وهل الاولى ان يقول له ان الله تعالى كان في الازل متكلما بكلام نفسي هو صفة ذاته وبعد ما خلق الخلق خاطب
الرسل بذلك الكلام وامر الناس ونهاهم او يقول له انه خلق الكلام وليس هو بمتكلم فان خالق الكلام لا يسمى متكلما وانما حدث الامر والنهي بعد الخلق بلا
تعلق وارادة سابقة وهل الاولى ان نقول انه تعالى سيرى يوم القيمة لعباده ليزداد بذلك شغفهم في عبادته ربهم رجاء ان ينظروا اليه يوم القيمة ولكن هذه الرؤية
بلا كيفية كما سيرى ويعلم او يقال له هذا الرب لا ينظر اليه في الدنيا ولا في الآخرة وهل الاولى ان يقول ان انبياء الله تعالى جميعا مكرمون معصومون من الكذب
والكبائر ولكنهم بشر لا يأمنون من امكان وقوع الصغائر عنهم فلا ينبغي ان تأمن من عفو الله وكرمه ان صدر عنك معصية فانهم اسوة الناس ويمكن ان يقع
منهم الذنب فانك لا تقنط من الرحمة او يقول له لا انبياء كالملائكة ويستحيل عليهم الذنب فاذا سمع شيئا من ذنوب الانبياء كما جاء في القرآن وعصى آدم ربه
يرد في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا وهل الاولى ان يقول له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه وافاموا في خدمته وصحبته
طول اعمارهم وقاسوا الشدة والبلاء في اعلاء الدين ورفع الكفرة وذكرهم الله تعالى في القرآن واثنى عليهم بكل خير ورضي عنهم ثم بعده اقاموا بوظائف الخلافة
ونشروا الدين وفتحوا البلاد واظهروا احكام الشريعة واحكموا قواعد الحدود حتى بقي منهم الدين والحفظ من سعيهم الشريعة الى يوم الدين او يقول له ان هذه
الاصحاب بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوه وكفروا ورجعوا الى الكفر ولم يهتدوا الا السبعة عشر نفرا منهم المقداد انظروا الى المذهبين وتاملوا وامعنوا وعقلا
الفريقين مثل الفريقين كالاعمى والاصم والسميع والبصير هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون واما ما ذكره انه ليس في التوحيد دليل ولا
حجة اشبه الا وامير المؤمنين علي فان هذا امر لا يختص به دوننا بل كلنا ناخذ من العقائد ونتلقى من الادلة فانها ماخوذة من تلك الحضرة ومن غيره
من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين وكسائر الصحابة الذين شهد رسول الله بعلمهم واجتهادهم وامانتهم وهم يذكرون الاشياء من الائمة ويمزجون كلامها
بنقلون عنهم بالف كذبة كالكهنة السامعة لاخبار الغيب ونحن لا نؤمن ولا ننقله الا بالاسانيد الصحيحة الصريحة المعتبرة والحمد لله على ذلك وبه التوفيق
انتهى واقول في جميع ما اتى به الناصب لعنه الله الفصول الاسفهامية من تقرير مذهب اهل السنة وتقرير مذهب الامامية تمويه واطلاق واجمالات
لو كشف عنها وفصل لحكم كل مؤمن ومشرب باولوية مذهب الامامية اما ما ذكره من تقرير مذهب الاشاعرة في الفصل الاول بقوله هو خالق كل الاشياء
فلان فيه اطلاقا ينصرف الذهن منه من حيث لا يشعر الى الفرد الكامل اعني ما يستحسنه العقل فلو قيل ان الله المشرك المخير انه خالق لكل الاشياء حتى الشرك
والزنا واللواطة والكذب ونحوها من القبائح والفواحش لا تنفر طبعه من ذلك واستنكره عقله ولو عدله في جملة افعال الله تعالى الشرك الذي هو
فيه لتزين ذلك في قلبه وفر رغبته في تحقيق دين الاسلام وايضا عندهم ان القرآن غير مخلوق وهو شيء فان قالوا ان هذا مما خصه الدليل قلنا
وكذلك افعال العباد خصها الدليل وكذا الكلام في قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانه لو ذكر له انه يشاء تلك القبائح والفواحش لفزع وارتدع
وكذا القول في قوله يحكم بما يريد فان ارادة القبيح والحكم بها قبيحة عند المشرك ان لم يكن معزولا عن العقل كالناصب صحا واما قوله لا شريك
له في الخلق فهذا اجمال يخل بديانة الناصب لان المشرك السامع لقوله لا شريك له في الخلق يفهم من الشركة حقيقتها الا ما قصده الاشاعرة من ان حكمها
العدل بكون العبد فاعلا لافعاله يوجب اثبات الشريك له تعالى فانه لو اطلع على هذا المقصد وعلم انهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لافعالهم حكموا
بان العباد انفسهم مخلوقون له تعالى وان قدرتهم وتمكينهم على افعالهم انما هي من الله تعالى وتصرفهم ليس على وجه القاهرة والغالبة مع الباري تعالى
بل لانه لما كان التكليف بثابتة الجبر مخلى بينهم وبين افعالهم لما عدد ذلك شركا حقيقة ولا مجازا فاجمال الناصب هنا وعدم بيانه ما اراده من الشرك
الذي يتبادر الى اهل العدل تضمن غش وتلبيس كما لا يخفى واما قوله ولا يسقط ورقة ولا يتحرك ذرة الا بحكمه اه فهو من فضول الكلام لان الامر
انما قالوا بفاعلية العباد المكلفين لافعالهم لا بفاعليتهم لسائر الجواهر والاعراض والحيوان والنبات والجماد وحركاتها وسكناتها فان فاعليته تعالى في
خلق الجواهر والاعراض المختصة به الرزقاء بين اهل الاسلام واما قوله وافعال جملة حكمة وصوابا فهو من قبيل بقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
فان قدماء الاشاعرة لم يقولوا بذلك كما ذكرنا سابقا وانما ذكره بعض المتاخرين منهم لضيق الخناق عليه عند مناظرة اهل العدل واما ما ذكره من انه
لا قبح في فعله فهو كذب لان قولهم هذا مبني على ما قالوه من ان صدور القبائح والفواحش في العالم منه ليس بقبيح ولو علم المشرك المستجير انهم نفوا القبح بهذا
لاستقبح رايهم ولامهم في ذلك واما قوله ولا يجب عليه شيء فكان يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي بمعنى الايجاب غيره شيئا عليه وان ما ضمنه من الاشارة
الى ان الامامية يوجبون على الله تعالى شيئا هو بمعنى الايجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته بايصال ما وعده من الثواب الى عباده كما دل عليه قوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة فانه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا يبقى يرجح مذهب الامامية ان على هذا يحصل له الوثوق على نيل ما وعده ربه من الثواب
لا على مذهب من ينفي الايجاب ويقول ايجاب ان يدخل المطيع في النار والعاصي في جنات تجري من تحتها الانهار واما ما ذكره من ان كل ما يفعل في العباد

فيتحير ذلك المسكين ان العلم كيف تعلم بلا علم

رأى كما تقضيه قاعدة الاشاعرة ابن امير حمزة جملة فقال الله تعالى

من عقاء

من اعطاء الثواب جوّ العقاب فهو تصرف في ملكه فلا وجه لذكره في مقرر اهل السنة اذ لا خلاف للامامية في ذلك لعدم ما لم يجد الناس من مذهب اصحابنا
معقولا بوجه يرضى به العاقل وبوجه يسمى الملك المشرك المستبصر النجاء الى ذكر ما شاركت فيه سائر المذاهب اما قوله ولا يتصور منه ظلم فيه انه كاذب في ذلك
فان الاشاعرة قائلون بصدور القبائح عنه تعالى كما مر بيانها وهذا عين الظلم وانما الحاكم بذلك حقيقة اهل العدل دونهم واما قوله لا يسئل عما يفعل
يعنون به ان الله تعالى مالك الملك فله التصرف في ملكه بما يشاء فلا يسئل عنه فيما يفعل من الحسن القبيح وفيه ان كونه تعالى مالك الملك انما يلزم منه ان يتصرف في
ملكه ابتداء بما يشاء من ايجاد العبد لصم وابكم او اكمه او يخلق من ماهيات الجواهر والاعراض الحيوانات والنباتات والمعادن ما يشاء واما اذا خلق العبد وكلفه
بالفعل الحسن وترك القبيح ووعده بالثواب على الاول وبالعقاب على الثاني فمثل العبد وباذل الى الطاعة لا يليق منه تعالى التصرف فيه بخلاف ما وعده
بان يدخل هذا العبد في النار ويدخل من عصاه في الجنة كما انه لا يليق منا بعد غرس الاشجار في الاراضي المملوكة لنا وحصول الثمار فيها على الوجه الاتم
ان نأخذ غراسا او فنشارا ونقطع تلك الاشجار بلا عوض حكمه ومصلحة ظاهرة يترجح على ابقائها لان الاشجار فان ذلك يعد ظلما وسفها وخيانة كما لا يخفى
وكما اذا ملك انسان عبدا مسلما فضله من غير ان يحدث فان جميع العقلاء يعدونه ظالما سفيها سفاكا ونهد اظهر ان الظلم لا يتصور في التصرف
في ملك الغير بغير اذنه هذا وانما محل قوله تعالى لا يسئل عما يفعل على ما ذهب اليه اهل العدل انما ثبت حكمته تعالى وعدله في حكمه العقل والنقل
فلا وجه لان يسئل عن فعله اذ لخفي وجهه كما لا يسئل المريض الطبيب الحاذق عن حقيقة الدواء الذي ناوله اياه ولا عن كيفية مناسبة اجزائه
في دفع مرضه واما قوله ونحن نرضى بقضائه فهو امر مشترك بين الفريقين واما حديث مغايرة القضاء والقدر فقد سبق انه لا يبنى على مرضي مذكور واما
ما ذكره في هذا الفصل في تعريف مذهب الامامية من ان الاله الذي ندعوه اليه له شركاء في الخلق فقد سبق منا بيان ان ذلك لا يستلزم وجود
الشريك في الالوهية لاستناد الكل اليه واليه يرجع الامر كله واما قوله وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالاختيار فهذه من افترائه على الامامية
ونسبة اهل العدل لانهم قائلون بان تصرفه تعالى في افعاله المخصوصة به من خلق السموات والارض والجواهر والاعراض بارادته واختياره وان افعاله تعالى
تنقسم الى ثواب وعوض وتفضل وحكمة تقتضي ان لا يخلف وعده وفي ايجاب وعده من الثواب وعدله تقتضي اعطاء العوض لا انه تعالى مجبور على ذلك
ولا ان غيره اوجب عليه شيئا من ذلك والوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي الايجاب وسلب الاختيار كما في صدور الاحراق من النار ولا يلزم ايضا ان يكون
وجوب الثواب عليه كالدين ولو سلم فنلتزم ان ما وعده الكريم لغيره يكون عليه كالدين وكما ان المكلف لا يكون في اداء الدين مجبورا موجبا كذلك
يكون الله سبحانه في ايصال ما وعده الى عبده مجبورا موجبا واما ما تضمن كلامه من نسبة الرغبة الى الله تعالى فهو مما نفوه به امام الناصبي احمد بن
حنبل واتباعه من المجسمة واما الامامية فحاشاهم عن النفوه بذلك واما قوله ليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن الدين افتراء على الامامية
اذ عندهم ان خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد لانه كرم ورحمة ولهذا اثبتوا العفو والشفاعة قال المحقق الطوسي طيب الله مشهده في كتاب التجريد العفو
واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه فحسن اسقاطه ولانه احسان والسمع والاجماع على الشفاعة واما قوله ولم يجر عليه قضاء سابق وعلم منفذ
فهو افتراء بلا امتراء ايضا لانهم انما ينكرون القضاء بمعنى الخلق الشامل لخلق افعال العباد واما القضاء بمعنى الايجاب فصحيح عندهم في الافعال الواجبة بمعنى الاعلام والتبيين
صحيح مطلقا كما صرح به المحقق قدس سره في التجريد والمصنف طاب ثراه في نهاية ومثلوا للمعنى الاول من الاخيرين بنحو قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله
تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وللمعنى الثاني منهما بنحو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرنا انها من
الغابرين اي علمنا ذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى الاول يكون الواجبات بقضاء الله وقدره وعلى الثاني يكون جميع الافعال بالقضاء والقدر وقد اشار الى
هذا مولانا امير المؤمنين عليه السلام في حديثه المشهور المذكور في التجريد وغيره ومسند كوفة موضعه اللائق به عند قريب انشاء الله تعالى وبالجملة ان القضاء والقدر يستعملان
في معان بعضها في حقه تعالى صحيح وبعضها فاسد وكل لفظ خالفها لا يجوز اطلاقها الا بالنفي ولا بالاثبات ايهاما الخطاء فلا يجوز اطلاق القول بان افعال العباد
بقضاء الله وقدره لايهامه معنى الخلق والامر الذي قال به الجبرية ولا اطلاق القول بانها ليست من قضائه وقدره لايهامه زوال العلم والكتابة والاحياء
ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى وكذا الكلام في كل لفظ هذا سبيلها من المشتركات لا بد فيها من التقييد بما يزيل الايهام اورد عن الحسن البصري من
المخالفين قوما يقصرون في امر دينهم ويتكلون فيه بزعمهم على القدر ثم لا يرضون في امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في الطلب والاخذ بالحزم فاذا امر احدهم
من امور الاخرة قال لا استطيع قد جف القلم وقضي الامر ولو قال له لا تتعب نفسك في طلب الدنيا وفيها مشتاق الاسفار والحر والبرد والمخاطرة فانه يستبشر
ما قدر لك ولا تسق زرعك لا تحرثه لا تعمل بعيرك ولا تغلق باب دارك ولا تلتمس لغنمك راعيا فانه لا بد لك في جميع ذلك الا ما قدر لك لانكر ذلك
عليك ولما رضي في امر دنياه وقد كان امر الدين بالاحتياط اولى ومن الطائف ما حكي عن عدي انه قال لجرير انا ناظر تم اهل العدل فلم يقدر واذا دخل احدهم
منزله ترك ذلك لاجل فلس قال وكيف قال اذا كسرت جاريته كوزا بفلس ضربها وشتمها ونسي مذهبه وصعد سلام الفارسي المأذنة فاشرف على بلدة
غلامه يعجن بجانبه فبادر بصره نحوه فقال لغلامه القضاء والقدر يسافان فقال لعلك تقضي والقدر احبني من كل شيء انت حر لوجه الله تعالى ورأى شيخ باصبهان
رجلا يحرث باهله فجعل يضرب امرأته وهي تقول القضاء والقدر يا عدو الله تؤمن بهما وتعتذر بهما هذا قال اوه تركت السنة واخذت مذهب ابن عباس
الرافضي فتنبه والفي السوء وقيل ما بين عينيها ولعنت البهائم والعنت البهائم واما قوله وله الشركاء في الخلق فمكرر ايضا
قد مر ما فيه ثم ما ذكره في الفصل الثاني من تقرير عقائد الاشاعرة بقوله انه تعالى حاكم قادر يفعل ويكلف الناس ما شاء لانه يتصرف في ملكه فهو تكرار لما ذكره

في الفصل الاول مع انه في تعبيره بالنظر اولى لانه يكون ذلك مخلوقا بين يديه عن النظر الذي يرجع الى الناظر البصير واما قوله ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة
فالظاهر انه لو سمع المشرك المستجير لا صرح الانكار واخذ طريق الفرار ولم يتعمد بعد ذلك على ضمان الاشاعرة له بعدم الوقوع فلا يبقى من رجوع ولما ذكره
في تقرير مذهب الامامية من انهم قالوا يجب عليه ان يكلف الناس بحسب طاقتهم فمن البين انه قوي في رغبة المكلفين من القول بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت واما
ما ذكره من انهم يقولون ليس له التصرف فيهم فكذب صريح لانهم يقولون بان خلقهم واقدارهم وتمكينهم وحياتهم وعماتهم وبقاءهم وافناءهم وتحولهم كله
من الله تعالى فكيف صح نسبة نفي تصرفه تعالى في عباده اليهم نعم انهم ينفون تصرفه تعالى في القبائح والفواحش الصادرة من العباد وهذا التنزيه لا يوجب كماله سبحانه ولا
اضاف الله تعالى ورسوله والسلف مثل ذلك الى ابليس واعوانه وقد روي عن ابي بكر انه قال في مسئلة هذا ما رآه ابو بكر فان يكن صوابا فمن الله فلن يكن خطأ فمن
الشيطان والله ورسوله بريان منه ومثله عمر وابن مسعود وهذا شيء لا ينكره الا مكابر على الحق واما قوله يمتنع التكليف عليه بما اراد فليس بصحيح على الملازمة
لانهم يقولون ان الله تعالى يكلف عباده فيما يليق به بما اراد ولا يكلفهم بما لا يليق به من القبائح والفواحش وهذا عين ايجاب التنزيه والتقديس كما لا يخفى
واما ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير عقائد اهل السنة بقوله كما يجري في العلم تقديره وارادته فيه خلط ظاهر لانهم انما ينفون ارادة الله تعالى
للقبائح كما مر لا لشائبة العالم ثم انهم انما ينفون التقدير بالمعنى الشامل لخلق افعال العباد لا بمعنى خلق افعاله تعالى المخصوصة به المنفردة في ايجادها ولا بمعنى
الايجاد والاعلام كما مر تحقيقه عن قريب واما ما ذكره من ان الجبر والطاعة برضاه وجبه والشرور والمعصية بغير رضاه فيتحد مع مقالة الامامية وانما الفرق بين
الامامية ينفون ارادة الله تعالى للشرور والمعاصي والاشاعرة لا ينفونه ويفرقون بين الارادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه واما ما ذكره من ان الامامية يقولون
انه تعالى مغلول اليد فيجب عليه ان يجب الخير ففيه ان مغلول اليد لا يجب الخير فكيف يقول الامامية انه تعالى مغلول اليد ثم يفرعون عليه وجوب الخير واما
قوله ولا يخالف الشرائع منكرا لها مع قدرته عجزا او اضطرارا ولما ما ذكره في الفصل الرابع من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال انه تعالى لا يشبهه
ولكن له صفات فاخذ معرفتها انت من الصفات نفسك ففيه ان القول بانه تعالى لا يشبهه لا شيء مشترك بين اهل الاسلام واما ما ذكره من معرفته تعالى بصفاته
بالقياس الى معرفة انفسنا من صفاتنا ففيه ان معرفة الذات الواجب تعالى والممكن لا يحصل من نفس الصفات بل من نتائجها وثمراتها وقد قال الامامية سائر
اهل التوحيد والعدل بحصول تلك النتائج والثمرات من نفس الذات فمن معرفة الذات من غير الحصول بما يؤدي الى الشرك من قيام الصفات القديمة وقدمها
للذات وبهذا ظهر ان ما نسبه بعد ذلك الى الامامية بقوله او يقال انه لا صفات له اه حق لا ريب فيه فلا تغفل واما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير
مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية اه فالامامية مشاركون معهم في ذلك غاية الامر انهم يكتفون بان
تلك الصفات الازلية عين ذاته بمعنى ان الذات نائب عنها في صدور نتائجها وثمراتها منه لا انها مغايرة زائدة عليه قائمة به كما قال به اهل السنة ليلزم
ما مر من اثبات قدماء سوى الله تعالى كما لزم النصارى في اثباتهم للاقانيم الثلاثة واما الكلام النفسي فقد مر انه غير معقول فلا يعقله المشرك المستجير ليقبله ويتحير
بسبب بناء دينهم الى التعمية والالغاز وحاشا ان يتحير المؤمن والمشرك ان لم يشارك الاشاعرة في قلة الشعور فيما قالت الامامية من انه تعالى عالم بلا علم زائد
وقادر بلا قدرة زائدة ومريد بلا ارادة زائدة بل عالم بعلم هو عين الذات وقادر بقدرة هي عين ذاته ومريد بارادة كذلك الى غير ذلك ولو فرض توقفه في
الجملة فنوضحه له بالضوء والمضيء حتى يصير واضحا له كضوئها واما ما ذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال انه تعالى يرى
يوم القيمة لعباده اه فهو تكرار لما ذكره المص سابقا اثباتا ونفيا فلا وجه لاعادته ثم كيف يزداد شغف المشرك المستجير بقولهم انه تعالى يرى يوم القيمة بعد
ذكرهم له انه يرى بلا كيف وكيف يعقل ذلك مع ان القائلين به لم يعقلوه الى الان وانما هو كلام غير معقول المعنى تستر واعن شنع الوهم عليهم باستار
مذهبهم الحكم بجهته تعالى كما مر نقلا عن صاحب الكشاف نعم ثم هل الكشف التام الذي قال به الامامية ادون من الرؤية بلا كيف ومن العجائب تشنيع المص
الشقي على اهل العدل بنفي الرؤية مع اعترافه بما مر الوارد بالحجر على اثباتها كما ذكره في كتاب الاربعين مكررا والحمد لله واما ما ذكره في الفصل السابع من
تقرير عقيدة اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكبائر فهو مقالة اهل العدل وقد ذكرها
المص عند تقرير مذهب الامامية سابقا واما اهل السنة فهم لا ينزهون الانبياء عن الكبائر مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك بينهم واما
قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا صدور سائر الكبائر عليهم حتى الكفر وسيجيء ما يزيد ذلك بيانا في مسئلة النبوة ان شاء الله تعالى واما ما ذكره بقوله
ولكنهم بشر لا يأمنون وقوع الصغائر منهم فلا ييأس انت من عفو الله تعالى ففيه ان الله تعالى قد اعتبر المذنبين بعد اليأس والقنوط من رحمته بقوله
ولا تقنطوا من رحمة الله فاي حاجة في ذلك الى اثبات الذنب للمعصومين عليهم السلام واما قوله في تقرير مذهب الامامية من انهم يقولون ان الانبياء
كالملائكة يستحيل عليهم الذنب ففيه ان هذا كذب وافتراء وذلك لان العصمة عندهم مفسرة بملكة يخلقها الله في المكلف لطفا منه بحيث لا يكون له داع
الى ترك طاعة وارتكاب معصية مع قدرته على ذلك كيف ولو كان الذنب ممتنعا عن المعصوم لما صح تكليفه بترك الذنب واللازم باطل اتفاقا ويؤيده قوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولا يجعل مع الله الها اخر الى غير ذلك من النصوص واما ما ذكره من انه اذا سمع المشرك المستجير شيئا من ذنوب
الانبياء كما جاء في القرآن وعصى آدم ربه وغوى يتردد في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا ففيه ان هذا التردد لازم له سواء قبل
بعصمة الانبياء كقول الامامية او بعدمها كقول اهل السنة فانه اذا اراد ان يكون في طبعه ان غير المعصوم لا يصلح للنبوة فسمع الاية المذكورة يحكم بنفي
نبوة آدم سواء قال اهل السنة انه لا يجب عصمة النبي او لم يقل لذلك لكن اذا رجع في تحقيق الاية الى احد من علماء الامامية وقيل له ان الله تعالى يعصيها

الآدمي في ذلك الا ينصدر خلاف الاولى منه ولا لان الذي هو حسن عند صدوره من غيرهم لان حسنات الابرار سيئات المقربين اطمعن ظلم الذي نزدعوا
ما ذكره في الفصل الثامن من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال ان رسول الله لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه اه فيه اجمال وابهام
وجملة يكشف عنها من حضر منا من الامامية فيقول له نعم كان من صحبه جماعة على تلك الاوصاف الحسنة لكن كان فيهم ايضا من كان منافقا في دين الله
وصحبته نبيه ويظهر الاخلاص والطاعة طمعا في جاهه وثم بعد ان الله تعالى احد امنهم في القرآن ولا سماهم باسمائهم فلا يجوز ان يكون الا الذين تبت لنفاقهم
بعد النبي على متابعة الكتاب السنة وعدم ارتداده على اعقابه فقد كما وقع عن قوم موسى عجلا وبدل على حدث الحوض المذكور في الصحاح وصحيح ذلك
اصحابنا بعد وفاته واما ما ذكره من انهم قاموا بعده بوظائف الخلافة ونشروا الدين اه فلعل الامامي الحاضر هنا له يقول ان الثلاثة الذين اقاموا بوظائف
الخلافة من بين الصحابة كانوا من المتهمين بالنفاق في زمان النبي فغصبوا الخلافة بعده عن نص الله تعالى ورسوله بذلك لهذا نبزه عنهم الامامية من اهل
محمد والحاصل ان هؤلاء وان كانوا من اصحاب النبي ومنتسبين الى الاسلام والى نصرته لكنهم كانوا اعداء له في الحقيقة وانما كانوا يظهرون بتسامح شيعا من
الاسلام لمداراة وانتظام رياستهم الباطلة في ذلك كانوا يخرجون عداوة الاسلام واهله في كل ايضا الجاهل اهل العلم واصلاح ودرع وصلاح وهو نبه
الجهل والافساد والبعد على الفوز والفلاح فكم من ركن للاسلام قد هدموه وكم من حصن له قد قلعوا اساسه وضربوه وكم من علم له قد طمسوه وكم من
لواء مرفوع له قد وضعوه كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين علي في دعائه على قريش بقوله اللهم العن صنمي قريش وجبتيها وطاغوتيها اللذين خالفا
امرك وانكرا وحيك وجحدا انعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا كتابك وعطلا احكامك وابطلا فرائضك والحدا في آياتك وعاديا
اولياءك واحبا اعداءك وخربا بلادك وافسدا عبادك اللهم العنهما وابناءهما واولياءهما واشياعهما ومحبيهما اللهم العنهما فقد غيرا سنة نبيك والجحدا
سماءه ارضه وعلوه بسفله وتناحضه بخافظه الى اخر الدعاء الشريف الجزيل في قضية الجاحد هذا الحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ والتخليط وارتضوا
وتقولوا الا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ولنعم ما قال بعض العارفين فظهر كورود انجا بنوى دعوى باطل ان نيست ذرفيامت
روز جزا بيدا سنكيست واما ما ذكره في تقرير مذهب الامامية بقوله او يقال لهم هذا الاصحاب بعد رسول الله خالفوه وكفروه فيه اجمال
اخلال لان الامامية لا يقولون بمخالفة جميع الصحابة للنبي بعد وفاته بل بمخالفة الثلاثة او الستة او التسعة كما زعم قدماؤهم اكثر المتاخرين
في هذا الظاهر لما اوقعوا في قلوبهم من الشبه التي ستسمعها في مسئلة الامامة ثم تنبهوا ورجعوا فاتبعوا واظهروا الندامة وتمسكوا بذيل صاحب
الحق وفازوا بالكرامة واما ما ذكره من ان الاخذ عن امير المؤمنين ليس مما يختص به الامامية دون سائرهم وما يقولونه بافواههم والله يعلم ما في
صدورهم من بغضه باخفاء فضائله وكمالاته وانكارهم من انه بمحبته وموالاته والحمد لله الذي رزقنا محبة نبينا المختار واهل بيته الاطهار
وصالحي المؤمنين فاولئك عن عباد الله ودود الاخيار ونسئله ان يحشرنا معهم في دار القرار وان يعفو بجاههم ما صدر عنا من الاثام والاصار قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الثاني في اثبات الحسن والقبح العقليين خلافا للامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة
العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل لا يشك في ذلك لبس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بامتناع الممكن الى السبب وان
الاشياء المتساوية لشيء واحد متساوية ومنها ما هو المعلوم بالاكتساب الحسن او قبح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يعجز العقل عن العلم
بحسنه وقبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا يقضي العقل بحسن شيء ولا بقبحه بل القاضي بذلك هو الشرع
فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه انتهى وقال الناصب خفضه الله قوله قد سبق ان الحسن والقبح يقع لمعان ثلثة الاول صفة الكمال
والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض
ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا
وآجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل فهو حسن وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل فهو قبيح وهذا
المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه او ذمه وعقابه
وانما صار كل بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية كما ذكر هذا الرجل هذا المذهب وكثيرا ما يشتبه
على الناس احد المعاني الثلثة بالاخر ويحصل منه الغلط فيحفظ عليه وانما كررنا ذكر هذا البحث واعدناه في هذا الموضع ليحفظ عليه انتهى واقول
استثنا بعض المعاني الثلثة عن محل النزاع من تصرفات متاخري الاشاعرة فرارا منهم عن حرج الالزام وقد اطبق الله تعالى الناصب بذلك فيما سيجيء
من المطالب الفاخرة حيث قال ان الاشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وفاهيا في ذلك كلام ابن الحاجب في مختصره خال عن ذلك وانما ذكر المقصد
الاخير في شرحه له وفي كتاب المواقف وناقض نفسه ايضا فيه كما سنبينه وتوضيح ذلك ههنا امران بل اصلان احدهما ان الفعل نفسه
مشتمل على صفة اقتضت حسنه وقبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه ويكون منشأهما اولا والثاني ان الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب
المترتب على قبحه ثابت قبل واقع بالعقل او لا يقع بالشرع فذهب الامامية وسائر اهل العدل الى اثبات الامرين وثلاثة منهما والاتباع في
نفيهما رأسا وجعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير مستمرة في ذواتها الحسن وقبح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو
هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للبشر والسجود

للترجيح في نفس الامر لا بين الضدين لكن لا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا فنعرف حسنه كونه مأمورا به من الشارع لا
منشاء مصلحة ويكفي فيه كونه منهيا عنه منه لا انه منشاء مفسدة وهذا المذهب بعد تصوره وتصور لوازمه يجزم العقل ببطلانه وقد دل القرآن
على ذلك في غير موضع وتشهد به الفطرة السليمة وصريح العقل فان الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان ومقابلة النعم
بالشكر وفطرهم على استقباح اضدادها وتشبه هذا الفطر لهم كتشبه الحلو والحامض الى ذوائقهم وكتشبه رائحة المسك ورائحة النتن الى مشامهم
وكتشبه الصوت اللذيذ وضده الى اسماعهم وكذلك ما يدركونه بباصرتهم الظاهرة والباطنة فيفرقون بين طيبه وخبيثه ونافعه
وضاره وقد اجاب بعض المتأخرين من نفاة الحسن والتقبيح بان هذا متفق عليه وهو راجع الى النقص والكمال او الملائمة والمنافرة بحسب
اقتضاء الطباع وقبولها للشيء وانتفاعها به ونفرتها من ضده وانما النزاع في كون الفعل متعلقا بالمدح عاجلا والثواب والعقاب آجلا و
هذا هو الذي نفيناه وقلنا انه لا يعلم الا بالشرع وقال خصومنا انه معلوم بالعقل والعقل مقتض له وانت خبير بما فرقته لك من كلامهم بان
هذا الجواب مع كونه فرارا واضحا لا ارتباط له بدفع الاصل الاول اصلا لما مر من ان المتنازع فيه في هذا الاصل هو ان ما حسنه الشارع
لو لم يكن سابقا حسنا ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم وهم يقولون لا بل انما امر به الشارع صار حسنا واثبات حسن الفعل بمجرد النقص والكمال وموافقة
الطبع ومنافرته بل باي معنى كان مثال ذلك كالاكل وقد اعترف بذلك صاحب المواقف فيما نقله عنه الناصب بقائه في مبحث كلامه ثم
من قوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة
انتهى وقد اوضحناه هنالك ودفعنا ما اورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال والنقص يجريان في الافعال وان تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى
في الافعال مستلزم للقول بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه كما اشار اليه صاحب المواقف وغيره لان بديهة العقل حاكمة بانه لا يجوز من
الحكيم الكامل النهي عن الصدق وجعله متعلقا للعقاب والامر بالكذب وجعله متعلقا للثواب فكان هذا يكون مناقضا للاعتراف بذلك وينفتح
منه بطلان ما قالوا من انه امر فصار حسنا او نهي عنه فصار قبيحا ويمكن ان ينبه على ذلك بان من رأى من احد بعض الافعال الحسنة عند العقل وجد من نفسه
اقداما بالاحسان الى فاعلها بالمدح واما بغيره بل يجعل الاحسان اليه حقا ثابتا في ذمته ولذا وجد لذلك من نفسه حكم بثبوت الجواز المطلق حتى بان يجعل الاحسان
اليه ولا يسيء بعد امره بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته فيجعل اليه في الآجل اما بالاثابة الصورية واما باعادته الى شكل افضل من الاول ويفرح
من ذلك لان الشرع الصريح والعقل الصحيح ادراك لما يستقل العقل بادراكه متوافقان متطابقان فان العقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم حجة من حجج الله وسراج
منير الهي والحجة الالهية غير راجعة والسراج الالهي لا يصير موجبا للضلالة التي هي ظلمة وما اشتهر من الخلاف بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس
فانما لان الوهم تصرف في قواعد العقل وانقطع عن درجة الفطرة الالهية التي فطر الناس عليها واما بواسطة ان حكم الشرع ليس معلوما ومنفصلا عن
المخالفة وبحيث العقل مخالف لما ورد به الشرع والحال انه ليس بعارف بحكم الشرع والعقل فيما يظن المخالفة فيه وقد مثل الغزالي هذا بان يبنا يكون
فيه الامتعة والآلات موضوعا كل واحد في مكانه كالسراج والثياب الكوز ويكون في البيت فيدخل رجل اعمى في ذلك البيت ولا يرى مكان كل شيء من الآلات
فيتعثر به ويسقط على وجهه ويقول لا شيء وضع هذا في غير مكانه والحال ان كل شيء موضوع في مكانه ولكن هو اعمى ولا يرى الا مكنة فبحسب الامتعة غير
موضوعة في مكانه حتى تعثر به ويعثر منه ما قال الشاعر نظر عاشق از بطن مردم بجاي مردم بيند در مردمك نابينا است وكذا
الذي بحسب الشرع غير موافق للعقل لانه لا يعلم ما عليه الشرع استقر وما عند ادراكه العقل تقرر فحينئذ يتناقض والتنازع واما بواسطة التعصب ومجادلة
ارباب العقل مع اصحاب النقل فان بهذا يظهر الخلاف ويحصل الكثير المانع عن الائتلاف وبعد طول التأمل والانصاف يظهر حقيقة الموافقة ويرتفع الاختلاف
هذا والى ما قررناه من تحقق اللزوم بين المعنيين فدانشا صاحب التوضيح من المتردد في مقام المنع حيث قال ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال
والنقص ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقص مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم وانكار الحسن والقبح
بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض انتهى كلامه واذا جعل اشارة الى ما قررنا يندفع عنه ما اورد عليه الفاضل التفتازاني
في التلويح حيث قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح واعجب من ذلك توضيحه عند المنع بصفتا الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه
حيث يحمد عليها ويذم وادخاله التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقص قبيحا مع انه فرق اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق
المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة انتهى كلامه ووجه الدفع ان التناقض لازم من كلام الاشعري كما قررناه ولم يدع صاحب التوضيح ذلك
منتفا من صريح كلام الاشعري وظاهره وذلك ظاهر واما المعنى الآخر الذي استثنوه ايضا عن محل النزاع وهو ملائمة الغرض ومنافرته الذي قد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة كما في الموافقة فهو من باب تحسين الطبع وتقبيحه دون العقل كما اشار اليه المص قدس سره في النهاية حيث قال واعلم ان الاشاعرة
يلزمهم نفي القبح بالكلية لان الواقع مستند الى قدرته تعالى وكلما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة عن
البشر غير قبيحة واعتذارهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته ضعيف فان الظالم الغافل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك
فانه يجد من صريح عقله حاكما بقبحه وايضا من خاطب بالجماد فامر ونهى لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشأ فيه حسنة في شتم الانبياء والملائكة
ووزنها بصوت طيب حسن فيه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين نفرة العقل والطبع انتهى وايضا لو كان الحسن والقبح عبارة عن الموافقة والمنافرة بين

بالاثابة العقلية اما بالاثابة العقلية واما بالاثابة الصورية

لوجه اختلاف العقلاء في ذلك لانا نجدهم يختلفون فيما يهمل النهي طباعهم وينفر عنه ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق واشباهه وقبح الكذب ونظائره ولو كان
ذلك لمسقط ذم العقلاء عمن صدر قبيحا اذا اعتذروا فيه بعرضه وبالجملة ما اشتهر من تقبيل معنى الحسن والقبح على الوجوه الثلثة واستثناء بعضها عن
النزاع عما اشتهر مناخوي الاشاعرة وجلوه مهربا يلجأون اليه حين ضبطهم حجة اهل الحق اليه ويقولون ان مثل حسن الاناث وقبح الظلم متحقق باحد المعاني
المذكورة لا بالمعنى المتنازع فيه ولم يتفطنوا بما ذكرناه من الاستلزام او اعتضدوا لغفلته وتوبيخا للمراجع على القاصرين من الانام هذا ويدل على هذا الاصل
من الادلة التي لم يتعرض لها المحقق هذا المقام قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على
الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط الى قوله قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاخبر تعالى ان ضلالهم فاحشة قبل نهيه عنه وامر بلجئتا به والفاحشة هنا طوافهم بالبيت عراة الرجال والنساء الا بعض
قريش ثم قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اي لا يامر بما هو فاحشة في العقل والفطرة ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهي وانه لا معنى لكونه فاحشة الا تعلق
النهي به لصار معنى الكلام ان الله لا يامر بما نهى عنه وهذا انما يصدر عن المتكلم به آحاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم واي فائدة في قوله ان الله لا يامر
بما نهى عنه كما يقتضي تفسيره عند الاشاعرة فعلم ان المراد انه لا يامر بما يستحسنه العقول كما تقتضيه راي الامامية ومن تابعهم ثم قال قل امر ربي
بالقسط والقسط عند الاشاعرة يلزم ان يكون هو المامور به لا هو قسط في نفسه فحقيقة الكلام قل امر ربي بما امر به ثم قال قل من حرم زينة الله التي
اخرج لعباده والطيبات من الرزق دل على انه طيب قبل التحريم وان وصف الطيب فيه مانع من تحريمه فيخرج به منافي الحكمة ثم قال انما حرم ربي الفواحش
ولو كان كونها فواحش انما هو لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك لكان حاصل الكلام قل انما حرم ربي ما حرم وكذلك تحريم البغي والاثم فكونه تعالى
فاحشة واثما وبغيا بمنزلة كون الشرك شركا فهو مستقبح في نفسه قبل النهي وبعده فمن قال ان الفاحشة والقبائح والاثم انما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة
قائل بقول الشرك انما صار شركا بعد النهي وليس شركا قبل ذلك معلوم ان هذا وهذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة والظلم ظلم في نفسه قبل النهي
بعده والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده وكذلك الفاحشة والشرك لان هذه الخطابات صدرت بالشرع كذلك نعم الشارع كشاها نهى عنها فيجاء
قبحها انكان قبحها من ذاتها وازداد قبحا عند العقل بنهي الرب عنها وذمها واخباره بعقابها كما ان العدل والصدق والتوحيد ومقابلة
نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه وازداد حسنا الى حسنه بامر الرب به وثنائه على فاعله واخباره بارادة ذلك ومحبته فاعليه بل من اعلام نبوة محمد صلى الله
عليه وآله انه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فلو كان كونه معروفا ومنكرا وطيبا وخبيثا انما هو لتعلق الامر والنهي
والحل والتحريم به لكان بمنزلة ان يقال يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه او يحل لهم ما يحله ويحرم عليهم ما يحرمه واي فائدة في هذا واي علم
يبقى فيه لنبوته وكلام الله تعالى عن ذلك ان يظن به مثله وانما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته ان ما يامر به تشهد العقول الصحيحة بحسنه وكونه معروفا
وما ينهى عنه تشهد بقبحه وكونه منكرا وما يحله تشهد بكونه طيبا وما يحرم تشهد بكونه خبيثا وهذه دعوة الرسل وهي بخلاف دعوة المتطببين الكاذبين
والشعراء فانهم يدعون الى ما يوافق اهواءهم واغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم ولهذا قيل لبعض الاعراب فد اسلم لما عرف دعوته عن اي شيء
اسلمت وما رابك منه مما دل على انه رسول الله فقال ما امر بتبوك فقال العقل لنبيه امر به ولا نهى عن شيء فقال العقل لنبيه امر به ولا احل شيئا فقال
العقل لنبيه حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل لنبيه اباحه فانظر الى هذا الاعرابي وصحة عقله وفطرته وقوة ايمانه واستدلاله على صحة دعوة النبي بمطابقة
لكل ما هو حسن في العقل ومطابقة بضده لما هو قبيح في العقل وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه ولو كان جهة الحسن والقبح والطيب والخبث مجرد تعلق الامر
والنهي والاباحة والتحريم لم يحتج هذا الجواب لكان بمنزلة ان يقول وجدته يامر وينهى ويبيح ويحرم واي دليل في هذا وكذلك قوله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وهؤلاء يزعمون ان الظلم في حق عباده هو المحرم المنهي عنه لا ان في فعل الامر ظلما
هي عنه وكذلك الظلم الذي نزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم لا ان هنا امرا ممكنا مقدورا وفعله لكان ظلما فليس عندهم ظلم منهي عنه
ولا منزه عنه انما هو المحرم في حقهم والمستحيل في حقه تعالى فالظلم المنزه عنه عندهم مختص بالمحال لان العقلية كالجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في
مكانين في آن واحد ونحو ذلك والقرآن صريح في ابطال هذا المذهب قال تعالى قال ربنا ما اطغيته ولكن كان في ضلال بعيد قال لا تختصموا لدي
وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي لا اوخذ عبدا بغير ذنب ولا امنعه من اجر ما عمله من صالح ولهذا قال
قبله وقد قدمت اليكم بالوعيد المتضمن لاقامة الحجة وبلوغ الامر والنهي فاذا آخذتكم بعد التقدم فلست بظالم بخلاف من يؤاخذ العبد قبل
التقدم اليه بامر ونهيه فذلك الظلم الذي نزه عنه سبحانه وقال تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما يعني لا يحمل عليه من سيئات
ما لم يعمله ولا ينقص من حسناته ما عمله ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى ولا للامن من وقوعه فائدة وقال تعالى
من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد اي لا يحمل المسيء عقاب ما لم يعمله ولا يمنع المحسن ثواب عمله وقال تعالى وما كان ربك
مهلك القرى بظلم واهلها مصلحون فدل على انه لو اهلكهم مع اصلاحهم لكان ظلما وعندهم يجوز ذلك وليس بظلم لو فعله ويؤولون الآية على انه سبحانه
اخبر انه لا يهلكهم مع اصلاحهم وعلم انه لا يفعل ذلك خلاف خبره ومعلومه مستحيل وذلك حقيقة الظلم ومعلوم ان الآية لم يقصد بها هذا قطعا ولا
ارادها ولا يحتمله بوجه اذ يقول معناها الى انه ما كان ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون وكلامه تعالى تنزه عن هذا وتعالى عنه وكل

وهو ان الفعل في نفسه حسن او قبيح ١٢

عنه ولا ابتغاء الحق والباطل كلها المستحيلات الممتنعة التي لا يدخل تحت القدرة والله تعالى قد نزه نفسه عنها لانتفاء لها اقداره للكذبين بوعيد
ووعيد المنكرين لاسره وبعثه فاخبر ان ذلك يستلزم كون الخلق عبثا وباطلا وحكمته وعزته ينافي ذلك ثم الحسبتم انما خلقناكم عبثا اي لغير شيء
لا تؤمرون ولا تنهون ولا تثابون ولا تعاقبون والعبث قبيح فدل على ان قبح هذا مستقر في الفطر والعقول ولذلك انكر عليهم انكار منبه لهم على الرجوع الى
عقولهم وانهم لو فكروا وتدبروا لعلموا انه لا يليق به ولا يحسن ان يخلق خلقه عبثا لا لامر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب وهذا يدل على ان حسن
الامر والنهي والجزاء مستقر في العقول والفطر وان من جوز على الله الاضلال به فقد نسبه الى ما لا يليق به ويأباه اسماؤه الحسنى وصفاته العليا وكذلك قوله تعالى
ايحسبون ان يترك سدى اي لا يؤمر ولا ينهى ولا يثاب ولا يعاقب فهل تلازم فانكر على من يحسب ذلك فدل على انه قبيح لا يليق به وهذا استدل على
لا يترك سدى بقوله الم يك نطفة من منى يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى الى اخر السورة ولو كان قبحه انما علم بالسمع لكان يستدل عليه بانه خلاف السمع
وخلاف ما اعلمنا واخبرنا به ولم يكن انكاره كونه عبثا في نفسه بل لكونه خلاف ما اخبر به ومعلوم ان هذا ليس وجه الكلام وكذلك قوله تعالى وما خلقنا
السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا والباطل الذي ظنوه ليس هو الجمع بين النقيضين بل الذي ظنوه انه لا شرع ولا جزاء
ولا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب فاخبر ان خلقها لغير ذلك هو الباطل الذي نزه عنه وذلك هو الحق الذي خلقت به وهو التوحيد وعبادته وجزاء
جزاء من جحده واشرك به وقال تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون
فانكر سبحانه هذا الحسبان انكارا منبها للعقل على حكمه وانه حكم سيء فالحاكم به مسيء ظالم ولو كان انما قبح لكونه خلاف ما اخبر به لم يكن الانكار مشتملا
عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيء المستقر قبحه في عقول العالمين كلهم ولا كان هناك حكما سيئا في نفسه ينكر على من حكم به وكذلك
قوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وهذا استفهام وانكار فدل على ان هذا قبيح في
نفسه منكر ينكره العقول والفطر افتظنون ان ذلك يليق بنا او يحسن منا فعله فينكره سبحانه انكارا منبها للعقل والفطرة على قبحه وانه لا يليق بنا
نسبته اليه وكذلك انكاره سبحانه قبح الشرك بجعل الالهة وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الامثال واقام على بطلانه من الادلة العقلية ولو كان انما قبح
بالشرع لم يكن لتلك الادلة والامثال معنى وعند نفاة التحسين والتقبيح يكون في العقل ان يامر بالاشراك به وعبادة غيره وانما علم قبحه بمجرد النهي عنه فيا عجبا
اي فائدة يبقى في تلك الامثال والحجج والبراهين الدالة على قبحه في صريح العقول وانه ابشع القبيح واظلم الظلم واي شيء يصنع في العقل اذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك
الذاتي وان العلم بقبحه بديهي فذلك معلوم بضرورة العقل وبان الرسل نبهوا الامم على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه وان لم يتنبه لبعضهم
عقول ولا الباب ولا افئدة بل نفى الله تعالى عنهم السمع والبصر والمراد سمع القلب وبصره فاخبر انهم لم يكونوا صم بكم عمي وشبههم بالانعام التي لا عقول
لها يميز بها بين الحسن والقبح والحق والباطل وكذلك اخبر في اهل النار بانهم لم يكونوا من اهل السمع والعقل وانهم لو رجعوا الى اسماعهم وعقولهم
لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم قال تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير ولم يقولوا لهم في كتابه افلا تعقلون ولعلكم تعقلون
فنبههم على ما في عقولهم من الحسن والقبح وبحجج عليهم بها وبخبر انه اعطاهموها لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبح وكذلك القرآن مثل
عقلي وحث بينه به العقول على حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الامثال للعقول معنى ولكان اثبات ذلك بمجرد
الامر والنهي دون ضرب الامثال وتبيين جهة القبح المشهود بالحس والعقل والقرآن مملوء بهذا لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا من انفسكم
هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون يحتج سبحانه
عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك احدهم شريكا له فاذا كان احدكم يستقبح ان يكون مملوكه شريكا له ولا يرضى بذلك فكيف يجعلون لي
من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي وهذا يبين ان قبح عبادة غيره تعالى مستقر في العقول والسمع نبه العقول وارشدها الى معرفتها اودع فيها من قبح ذلك
وكذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون احتج سبحانه على قبح الشرك
بما يعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك تملكه اربابا متعاسرين وبين مملوك خالص لعبد عليه سيد واحد قد سلمه كله له فهل يصح في العقول استواء حال العبدين
وكذلك حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته للواحد الحق لا يستويان وكذلك قوله تعالى مثلا قبح الربا المنبطل للعمل والمن والاذى المبطل للصدقات
بصفوان وهو الحجر الاملس عليه تراب غبار قد لصق به فاصابه مطر شديد ازاله عنه وترك صلدا املس لا شيء عليه فضرب هذا المثل في غاية المطابقة
لمن فيه قلب صفوان وهو الحجر كقلب المرائي والمنان والمؤذي والتراب الذي لصق به ما تعلق به من اثر عمله وقصده والوابل المطر الذي يصيب الارض فيذهب
ذلك التراب فلا يبقى فيها الكلام فاذا صادف الصخر والحجارة الصم لم يبق فيها شيئا فجاء هذا الوابل الى التراب الذي على الحجر فصادفه فرفعه فاذا
فاضل الحجر عنه بل المنان وهذا يدل على ان قبح المن والاذى والرياء مستقر في العقول فلذلك نبههم على شبهه بمثاله وعكس ذلك قوله مثل
الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل
والله بما تعملون بصير فان كان هذه الجنة التي بموضع عال بحيث لا يحجب عنها الشمس والرياح وقد اصابها مطر شديد فاخرجت ثمرها ضعفي ما
يخرج غيرها ان كانت مستحسنة في العقل والحس فكذلك نفقة من انفق ماله لوجه الله لا لغرض من الاغراض والاشكوره ثبات من نفسه مرة على الانفاق لا يخرج النفقة
وقلبه رجيف على خروجها ثم تعدد وتضعف قلبه يخرج عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبيت والقوة ولما كان الناس في الانفاق على هذين

الشهيدين كان مثل نفقة صاحب الاخلاص في التثبيت كمثل الوابل ومثل نفقة الاخر كمثل الطل وهو المطر الضعيف فهذا بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الاخلاص وقوة
اليقين فيه وضعفه فلا ترى شيئا ابدا لمقول على ما فيها من استحسان هذا واستقباح فعل الاول وكذلك قوله تعالى ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل وعنب تجري من
تحتها الانهار وله فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون فيه سبحانه العقول
على قبح ما فيها من الاعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال شيخ كبير له ذرية ضعفاء يحتاج الى تعبه على نفسه وله بستان هو مادة عيشه وعيش
ذريته فيه النخيل والاعناب ومن كل الثمرات اذا اصابه ريح شديدة فاحرقته فيبقى العقول على ان قبح المعاصي التي تحرق الطاعات بعدها كقبح هذا الحال ولهذا فسره ابن
عباس برجل عمل بطاعة الله زمانا فبعث الله اليه الشيطان فعمل بمعاصي الله حتى احترق اعماله ذكره البخاري في صحيحه فلا تراه يميل العقل على قبح المعصية بعد الطاعة وضرب
لقبحها هذا المثل ونفاة التعليل والاسباب والحكم يجيبون عن هذا ويقولون ما ثم الا محض المشيئة لا ان بعض الاعمال يبطل بعضا وليس فيها ما هو قبيح بعينه يشبه حتى
بقبح اخر وليس فيها ما هو منشأ لمفسدة ومصلحة يكون سببا لها ولا لطا على غايته هي مفضية اليها وانما هو متعلق المشيئة والارادة والامر والنهي فقط و
الفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما راجعوا عند التكلم بالفقه على بطلانها الى تكلموا في العلل والمناسبات الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين المصالح
الخالصة او الراجحة والمرجوحة والمفاسد التي هي كذلك ويقدمون راجح المصلحتين على مرجوحها وبدفعون اقوى المفسدتين باحتمال ادناهما ولا يتم لهم ذلك الا باشراح
الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة من الافعال ومعرفة رتبها وكذلك الاطباء لا يصلح لهم الطب وعلمه الا بمعرفة قوى الادوية والاغذية والامزجة
وطبائعها ونسبة بعضها الى بعض ومقدار تاثير بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض والموازنة بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضد بضده وحفظ ما يريد
حفظه بمثله وقياس صناعة الطب وعلمه مبنية على معرفة الاسباب والعلل والقوى والطبائع والخواص فلو نفوا ذلك وابطلوه واحالوا على محض المشيئة ومحض
الارادة المجردة عن الاسباب والعلل وجعلوا لحقيقة النار وسائر الاسباب لحقيقة الماء وحقيقة الدواء ومسائر لحقيقة الغذاء ليس في احدها خاصية ولا قوة يتميز بها عن
الاخر لفسد علم الطب وبطلت حكمة الله تعالى بل العالم مربوط بالاسباب والقوى والعلل الفاعلية والغائية وعلى هذا قام الوجود بقدرة العزيز العليم والكل
مربوط بقضائه وقدره ومشيئته وارادته وتمكينه ولغفلة بعض الاشاعرة عن فهم هذا ذهبوا الى القول بقطع النظر عن تاثير الاسباب في مسبباتها وجعل ذلك
تاثير الله تعالى زهدا وللخلاص بان لا يجعل مع الله تعالى في العالم خالقا اخر ولا يخفى ان هذا الغلو فاسد واعتقاد رديء وانما الاخلاص والفوز والفلاح في الصدق
والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم انه ليس كذلك مع تضمنه لكثير من المفاسد كالجبر والظلم وخلو بعثة الانبياء عن الفائدة ومخالفته للعقل بما ورد في الكتب المنزلة
وانجاء الانبياء من الاسباب واسناد المسببات اليها ومع ما في القول بخلق الاسباب وتقويض المسببات اليها من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك واتقانه لافعاله
وبيان الحكمة في صنعها فانه يكون في كل واحد منها دلالة على قدرتين وحكمتين خلقها وخلق تاثيرها وحصول الاحكام في خلقها وفي ترتيب هذه المسببات
عنها وكونها اسبابا لها وجعل تلك الاسباب مؤثرة في مسبباتها وحصول تلك المسببات منتظمة محكمة عنها وهذا طريق مستقيم يوصل الى حقيقة وجود تعرف
ظهور قدرته ووفور حكمته يوجب للعبد اذا تبصر فيه الصعود من الاسباب الى مسبباتها والتعلق به دونها وانها لا تضر ولا تنفع الا باذنه وانه اذا شاء جعل نافعها ضارا
ودواءها داء فالالتفات اليها بالكلية شرك منافي للتوحيد وانكارها ان تكون اسبابا بالكلية قدح في الشرع والحكمة والاعراض عنها مع العلم بكونها اسبابا
نقصان في العقل وتنزيلها منازلها وما افتقر بعضها ببعض وتسلط بعضها على بعض وتنبه الحجج في تفرقها والقيام بها هو محض العبودية والمعرفة واثبات
التوحيد والشرع والقدر والحكمة والله اعلم **قال المص** رفع الله درجته وهو باطل لوجوه **الاول** انهم انكروا ما علم كل عاقل من حسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار ان اريد بهما صفة الكمال والنقص او المصلحة والمفسدة فلا شك انهما عقليان كما سبق وان اريد بهما تعلق المدح بالثواب والذم بالعقاب فلا نم انه ضروري
بل هو موقوف على اعلام الشرع وكيف يدل تعلق الثواب وهو من الله تعالى لا الشرع والاعلام من الشارع انتهى **اقول** قد توارد بعض الفضلاء المعاصرين
في حاشيته على شرح اصول ابن الحاجب بهذا الجواب ظنا منه انه وجد ثمرة الغراب حيث قال ان الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع والكذب
الضار يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقبى بعيد لان العقل لا يستقل في امر الاخرة انتهى وقد دفعنا قبل ذلك في نهاية تمانا على ذلك الشرع بانا لا نسمعه
انما يتوجه لو اريد الثواب والعقاب بحصول حسناتهما المعلومة من عرف الشرع كما كون الثواب عطية يستحقه العبد من الله تعالى في دار الاخرة واما اذا اريد به العطاء
الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا اذ بديهة العقل حاكمة بان العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم كما اشرنا اليه سابقا
وبعبارة اخرى نقول ان العقل حاكم قطعا بان من فعل ما يوافق امر مولاه الجواد الحكيم يجزى به شرا فان اراد هذا الفاضل ان العقل لا يحكم بهذا
المجمل فهو مكابرة ظاهرة وان اراد انه لا يحكم على ذلك مع خصوصيات كون الثواب بالتخليد في الجنة وبنيل الحور والقصور وكون العقاب بالنار والحميم والصعود
في الاجل قلنا انا لا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات لغاية الامر انه قد يقع التفهيد بذلك في بعض العبارات لكونها من لوازم تلك المجمل اتفاقا من اقرب
وان علم ذلك من الشرع فقط ونظيرها او كذا فيهم ما وقع عن العلامة الدواني في بحث الوجوب من حاشيته القديمة عند الكلام على قول شارح الجديد
للتجريد وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا لان
كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال صادق وحق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا اصلا عن اعتقاد ثبوته وان تصور الكائنات فيه
مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين صور الكائنات فيه انتهى حيث اورد عليه اولا نقضا بحيث لا يقال هذا الكلام من قبيل ان يقول المتكلم
بان الجوهر مجرد ايضا لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انهم يتصورون الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين لو يقال كون الجوهر

مقدار الحركة الفلك باطل لان كل احد يتسع الزمان الى اجزاء مع عدم تصورهم مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من الشواهد التي لا يخفى شيء منها على من خاض في
بحار الحكمة ثم ذكر حله وتفصيله فقال للمستدل ان يمنع صدق تصور كل واحد من العقلاء الفعل اصلا ويقول بل تصور الفعل بهذا الوجه وهو انه الواقع
ونفس الامر مطابق الصواب وان لم يتصور بخصوصيته كونه فعلا ومحلا لا تصاص الكائنات ثم بدأ البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو الفعل المتصف بتلك
الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهم من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة انتهى ومن الجواب هذا الفاضل العلامة مع طول الازمنة ومدد
لذلك الشرح والحاشية قد غفل عن جريان نظيره في الانفس والحل فيما نحن فيه ويعجب من دلالة هذا الفاضل انكر صحة استدلال العقل في المسألة
مطلقا وسلم استدلاله في بعض احوال المقدمات او ابدل حاشية على الشرح الجديد المجرد **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** لو خبر العاقل الذي
لم يسمع الشرائع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خالية من العقائد كلها بين ان يصدق ويعطي دينارا وبين ان يكذب ويعطي دينارا ولا ضرر عليه
فيهما فانه يختار الصدق على الكذب لو لا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق دائما **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق جواب
هذا وان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق بحكم عقله فانه يختار لكونه صفة كمال او موجب مصلحة وهذا لا نزاع فيه انما العقاب الا انه يختار
لكونه موجبا للثواب والعقاب وكيف وهو لا يعرف الثواب ولا العقاب انتهى **واقول** قد سبق دفعه فيما حيث بينا سابقا انه لم قلت المعتزلة ما هو محل
النزاع وقررنا مبدأ ذلك بل الفصل ان خصوصية الثواب والعقاب غير مضرة وانه قد ظهر لك مما فصلنا سابقا من تحقيق الاصلين وان النزاع واقع منهما
ان قول الناصب لا نزاع في ان حسن الصدق وقبح الكذب ونحوهما عقليان لا يصح على اطلاقه لان احد الاصلين المتنازع فيه هو ان ما حسنه الشارع
وامر به هل كان سابقا حسنا بوجه وجهة ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم لانا نعلم بالبديهة ان الصدق كان حسنا ثم امر به لا انه امر به ثم صار حسنا فلا يجوز
عندنا النهي عن الصدق بالضرورة فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة من انه امر به ثم صار حسنا وكذا الكلام في الظلم والعدل ونحوهما فكيف يتوهم
ان الصدق والكذب كانا قبل الامر والنهي مشتملان على الجهة المحسنة والمقبحة التي يترتب عليهما الثواب والعقاب فتأمل فانه كاشف عن مغالطة القوم
وفرارهم عن الاعتراف بالحق كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع والتالي باطل
فان ابراهيم باسرهم ينكرون الشرائع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل في ذلك **وقال الطيبي** خصه الله اقول هو ايضا
ان ابراهيم المنكرين للشرائع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء لصفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة لا لاستحقاق الثواب والعقاب كما مر كيف يحكمون بالثواب
والعقاب وهم لا يعرفونهما انتهى **واقول** جوابه هذا انهم مثل ما مر في الفصلين السابقين والحاصل ان حكم البراهمة بمجرد حسن الاشياء وقبحها عقلا
يثبت احد جزئي المدعى وهو انه في العقل قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة وصفة موجبة للحسن او جهة مقبحة واما الجزء الاخر وهو ترتب الثواب والعقاب
فهم يعرفونها كما يعرفها ارباب الشرائع وان ابراهمة وان انكروا النبوات والشرائع فلم ينكروا الالهيات حتى يلزم ان لا يعرفوا الثواب والعقاب على الاتيان
الامر بهم فالوا ان معرفة ذلك لا يتوقف على تعليم الانبياء عليهم السلام بل العقل مستقل به كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند
شبهاتهم على نفي النبوات حيث قال انهم قالوا قد دل العقل بان الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق الا بما يدل عليه عقولهم وقد دلت الدلائل العقلية ان العالم
صانعا عالما قادرا حكيما وان له على عباده نعماء يوجب الشكر فنظرنا في اثبات خالقه بعقولنا وشكرناه لانه علينا واذ عرفناه وشكرناه استوجبنا ثوابه واذا
انكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه فما بالنا نتبع بشرا مثلنا فان كان امرنا بما ادركنا من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا وان كان امرنا
بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه انتهى فظهر ان قول الناصب وهم لا يعرفونها انما نشأ من جهله وعدم معرفته بما يدفع معرفة مدعي الفضل
والعرفان والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع** الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستأجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات في
دجلة ويبيع متاعا اعطى في بلد عشرة دراهم في بلد اخر يحمله اليه بمشقة عظيمة ويعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم انه قبيح تكليف ما لا
يطاق كتكليف الزمن الطيران الى السماء ونعد به ذاتا على ان هذا الفعل قبيح من يذم العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح
مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما ومن كابر في ذلك فقد انكر اجلى الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال و
الضرورة يا قد لا يحصل لهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لا لكونه موجبا لتعلق الذم
بالفاعل وهذا ظاهر وقبح مذمة العاقل وحسن مدحه الزاهد للاشتمال على صفة الكمال والنقص وكلما يذكر هذا الرجل من الدلائل هو اقامة الدليل
على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ما ذكره من الحسن والقبح عقليان والنزاع في غير هذين المعنيين انتهى **واقول** قد مر مرارا بطلان دفعا
لهذا الجواب فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس** لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء ولو كان كذلك
لما قبح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة وان نبي اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه
مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه انه لم يقبح من الله شيء لو كان كذلك
لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين قلنا عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين ليس بكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري
مجرى المحال العادي بذلك لا اظهاره فوله تجويز هذا يسد باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم العادي كما باستحالة هذا الاظهار
فلا يسد ذلك الباب انتهى **واقول** قد مر بيان قباحة الحكم بعدم قبح صدور القبائح المعاوضة قبحها بالفعل من الله تعالى وسبق انه ان قاعدة

قال المصنف في نهاية الوصول ان المذهب اي الحكم بكون الحسن والقبح عقليين مختار جميع الامامية والمعتزلة والخوارج والبراهمة والمجوس وغيرهم سوى الاشاعرة حتى ان الفلاسفة حكموا بالحسن كثير من الاشياء وقبح بعضها بالعقل انتهى منه

جريان العادة مع بطلانها بما لا يفيد الفرق لان ذلك الجريان غير واجب على اصل الاشاعرة اذ لا يجب عليه تعالى شيء عندهم فيجوز تخلف العادة فلا يحصل الجزم
بصدق النبي ع **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس** لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله ان يامر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام
او الطبع على الزنا والسرقة والنهي عن العبادة والصلاة لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة والشكر
المنعم ورد الودائع والصدق لتكون حسنة في انفسها ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه المحاسن والقبائح عرض ولا حكمة صارت حسنة بذلك
واتفق انه نهى عن ذلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهي لا فرق بينهما ومن اداه عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل البهائم واحمق الحمقاء اذا علم ان معتقده
وبتسليمه ذلك وان لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكل فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يجد غيرهم ولا يستوعب البلية جميع الناس واكثرهم
انتهى **وقال الصاحب** خفضه الله اقول الجواب انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين ما ذكره ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن الله الامر بالكفر والمعاصي لان
المراد بهذا الحسن كان استحسان هذه الاشياء فعدم هذه الملازمة ظاهر لان الاشياء اما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة
خاصتان للافعال بحسب ذواتها وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا لكن جرى عادة الله تعالى على امر بما
اشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عن ما اشتمل على مفسدة من الافعال فنعلم العادة حاكمة بان الله تعالى لم يامر بالكفر وتكذيب الانبياء وامر بنقيضه عن شكر
المنعم ورد الودائع فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري مجرى الحال العادي فلا يلزم شيء مما ذكره هذا الجهل وقد زعم انه فاق
الشعري في تدقيق هذا السؤال الظاهر دفعه عند اهل الحق حتى دبت عليه التشنيع والتفضيح فباله من رجل ما اجهله انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة
من ان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم اقرار بشنيع مخالفة ما ذهب من ان الاشاعرة جعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير
متفاوتة في ذواتها الى الحسن والقبح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو وهذا القبح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم متشاحسن وقبح ولا مصلحة ولا مفسدة
ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا
وحرم هذا وقد صرح بذلك ايضا صاحب المواقف حيث قال القبيح عندنا ما نهى عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس لذلك
حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال
قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا اه ثم قال عند بيان الفرق بين الشارع
فيه وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا الفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا ثم انها اي الجهة المحسنة والمقبحة قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه
الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه
عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد بحكم العقل بهما ايضا ضرورة او نظرا ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة
فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية بوجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا الحسن حسن لفعل وقبحه لذلك كما
ذهب اليه من تقدمنا من مشايخنا بل الماهية موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسن من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح دون الحسن لا حاجة الى صفة
محسنة له بل يكفيه لحسنه نفي الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال الحسن حسن لا لصفة وقبحها الصفة حقيقية فيهما بل لوجوه
اعتبارية واضافية تختلف بحسب الاغراض كالضرب لطلب التاديب والطلب انتهى كلامه والحاصل ان اعتراف الاشاعرة باشتمال الفعل على ما يحمله
العقل قبل الشرع من صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة الصالحتين لمنشائية الامر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف وقلد فيه الناصب هنا ينافي
حكمهم بان الافعال سواء في نفس الامر وبعدم اشتمالها على ما يصلح ان يكون منشأ للحسن والقبح لا بحسب الذات ولا بحسب شيء من الصفات الحقيقية او الاعتبارية
التي قال بها الامامية والمعتزلة وبعد الفرق بين سجود الرحمن وسجود الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع ويجوز عكس القضية في الحسن والقبح وقلب
الامر والنهي فان تكرار هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق اثباتا ونفيا ناب عن مزيد التحقيق على وجه من الوجوه فتوجيه هذا واما حديث
جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى وان كان الناصب قد زعم انه خرق العادة وفاق البحر في اجرامه هنا فتدبر **قال المصنف** رفع الله
درجته **السابع** لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي اذا ادعى الرسالة
واظهر المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق واما الا فلا اذ لا يجب النظر وقبله لا
يجب علي امتثال الامر فينقطع النبي ولا يبقى له جواب انتهى **وقال الصاحب** خفضه الله اقول جواب هذا قد مر في بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام
لان المدعو ليس له ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر ووجوب النظر لا يتوقف على معرفته
له للزوم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام انتهى **واقول** قد سبق مناقضته هنا ايضا بان ثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما يندفع باثبات
الوجوب على المكلف ولا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب امتثال يقول النبي حين امر المكلف بالنظر
في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا يثبت عقلا على ذلك التقدير فيكون بالسمع فحينئذ يثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت

بالنظر فله ان لا ينظر ولا يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما اذا وجب علينا حكم في نفس الامر مكتوب في اللوح المحفوظ ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم
نامتثله لم نأثم فيلزم الانخرام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب لعقله فتراه ان النظر لا يظهر له صدقه مقالتي لنبوله تركه لوجوبه عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم
بحسن التكليف من المكلف به ما لا يستقل العقل للاهتداء الى ادراكه فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى **قال المصنف** رفع الله
درجته **الثامن** لو كان الحسن والقبح شرعيين لم يجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب هذا **وقال الناصب**
خفضه الله اقول جواب هذا انهم قد مر فيما سبق ان توقف وجوب المعرفة على الايجاب ثم انتهى **واقول** قد سبق منا ما اسقط منعه المردود لطالب الذي
قطع به من رأى الهدى باسالك فليطالع اولئك هنالك **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن الينا
دائما ومن اساء الينا دائما وحسن مدح الاول وذم الثاني وقبح ذم الاول ومدح الثاني ومن تشكك في ذلك فقد كابر بمقتضى عقله انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول هذا الحسن وهذا القبح مما لا نزاع فيه بانهما عقليان لانهما بمعنى الملائمة والمنافرة او الكمال والنقص على انه قد يقال جاز ان يكون هذا
عرفا عاما وسيد لذلك الجزء المشترك والجملة هو مراعاة منه الذليل في غير محل النزاع والله تعالى اعلم هذه جملة ما اورده من الدلائل على رأيه الباطل وقد
وفقنا الله تعالى لاجوبتها كما يرضيه ان شاء الله تعالى اولى الاراء الصائبة ولنا في هذا المبحث تحقيق زيادة بيان نذكره في هذا المقام فنقول اتفق كلمة الفريقين
من الاشاعرة والمعتزلة على ان من افعال العباد ما يشتمل على المصالح او المفاسد وما يشتمل على الصفات الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وبقي
النزاع في ان الافعال التي تقتضي الثواب والعقاب هل في ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سببا للمدح بالثواب وجهة مقبحة صارت سببا للذم
بالعقاب ولا من نفي وجود هذه الجهتين في الفعل فما اريد من هذا النفي ان اراد عدمهما بين الجهتين في ذوات الافعال فيرد عليه ان سلمنا وجود الكمال
والنقص المصلحة والمفسدة في الافعال وهذا غير التسليم بان الافعال في ذواتها جهة الحسن والقبح لان المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص قبيح وان اراد نفي
كون هذه الجهتين مقتضيتين للمدح والثواب بلا حكم الشرع باحدهما لان تعيين الثواب والعقاب للشارع والمصالح التي يدركها العقول لا يقتضي تعيين
الثواب والعقاب بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراك المصالح والمفاسد في الافعال ومرجح بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بان هذا الفعل حسن لاشتماله
على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة وهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعيينه للشرع فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مثل شرب الخمر كان
مباحا في بعض الشرائع فلو كان شربه حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراما في بعض شرائع الاخر هل انقلب حسنه الذاتي قبحا وهذا مما لا يجوز نعم يبقى انه
كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه والعقل كان عاجزا عن ادراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكما بترجيح جهة
المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة في زمان اخر فصار حلالا في بعض الازمنة حراما في بعض الاخر وعلى الاشعري ان يوافق المعتزلي لاشتمال ذوات الافعال
على جهة المصالح والمفاسد وهذا يدركه العقل ولا يحتاج في ادراكه الى الشرع وهذا في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الافعال وعلى المعتزلي ان
يوافق الاشعري ان هاتين الجهتين في العقل لا يقتضيان حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال العقل بعجزه عن مرجح جهات المصالح والمفاسد في الافعال
وقد سلم المعتزلي هذا فيما لا يستقل العقل به فليسلم في جميع الافعال فان العقل في الواقع لا يستقل في شيء من الاشياء بادراك تعلق الثواب والعقاب فان
كان النزاع بين الفريقين مرتفعا لحفظ هذا التحقيق وبالله التوفيق **واقول** اما ما ذكره من ان هذا الحسن والقبح خارجان عن محل النزاع فقد
بينا مرارا انه اختيار للفرار على القرار واغتنام لتولي الادبار واما ما ذكره من العلاوة فهو مما ذكره العضد الايجي في شرح المختصر موافقا للبعض
لبعض اقرانه وعليه المولى الفاضل بالاتفاق محمد البهي الشيشتري الحنفي في شرحه على المختصر انهم بان كون العرف والعادة مدركا للحكم مدفوع اذ المدرك
للحكم هنا الشرع والعقل بالاجماع انتهى ووافقه انهم سيد المحققين قدس سره في حاشيته على شرح العضد حيث قال في هذا المقام من حاشيته
المتعلقة بما قال المعتزلة ثالثا واذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا مخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في ذيل هذا المقام
سماه تحقيقا وان كان باسم ضده حقيقا متوجه عليه اولا ان ما تضمنه كلامه من تقسيم الافعال الى ما يشتمل على المصالح والمفاسد والنقص
والكمال والى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم لان القسم الاول انهم ما يقتضي الثواب والعقاب عند الامامية والمعتزلة فان ما اشتمل عليه
الفعل من المصلحة او المفسدة او النقص والكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب والعقاب انهم كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في الشق الثاني من رد بدل
اعتراف بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع والحمد لله على الوفاق وترك الخلاف والشقاق واما ما ذكره في الشق الثاني وحكم بانه كلام صالح صحيح
لا ينبغي ان يرده المعتزلي مردود بما ذكرناه في الفصول السابقة من الاستلزام وغيره من النقض والابرام وثالثا ان ما ذكره من ان شرب الخمر كان مباحا في
بعض الشرائع فهو كذب على الشرائع وليس غرضنا من ذلك المثال اقتصر في المثال بل التنبيه على ما هو الحق من وجوه حرمة امور خمسة خالفت في بعضها اهل
السنة فقد صح عندنا من طريق اهل البيت عليهم السلام ان خمسة لم تكن حرمتها حلالا في شيء من الشرائع الخمسة الردة لحفظ الدين والقتل بغير حق
لحفظ النفس والمسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ المال واما استبعاد تصيرة الخمر حراما في بعض الشرائع بعد ما كان حلالا في بعض
فلا يخفى ما فيه من الاختلال اذ على تقدير كون الخمر حلالا في بعض الشرائع السابقة انما يلزم الانقلاب لذاته عند الحكم بتحريمه لو قلنا بان الحسن والقبح
وقبحها لذاتها واما لو قلنا ان قبحها انما هو امر من لذاته ومن الصفات الاضافية والجهات الاعتبارية فلا كما لا يخفى وقد ظهر مما قررناه امارة ما صار
من المحاكمة بين اهل العدل والاشاعرة محاكمة في وجوه ناظرة الى محاكمة الحكمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين وبين الفئة

عليه

والمفاسد

الباغية

الناعية الطاعنة الخارجة عن الاسلام **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث** في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب هذا مذهب الامامية
ومن تابعهم ووافقهم من المعتزلة الا ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة
لان الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات وعالم بغنائه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية
بذلك ومن فعل القبيح مع الاوصاف الثلاثة استحق الذم واللوم واتفق الله تعالى عن ذلك والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة او داعي الجهل او
داعي الحكمة اما داعي الحاجة فظاهر لكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه دفعا للحاجة واما داعي الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه
فيصح صدوره عنه واما داعي الحكمة بان يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوة الداعي عليه لتقديره ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي فيستحيل القبيح منه تعالى
وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبائح باسرها من انواع الظلم والشر والجور والعدوان ورضي بها واحبها انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله تعالى اقول قد ثبت ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة ان لا قبيح منه ولا واجب عليه واما المعتزلة
من جهة انما هو قبيح منه بتركه وما يجب عليه بفعله وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم يقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل
فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء
لا وجوب عليه ولا استقباح منه هذا مذهب الاشاعرة وما نسبه هذا الرجل المفتري اليهم اخذه من قولهم ان الله خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبائح
ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس بفعله اذ لا قبح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما ذكرناه مرة وسندكره تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال انتهى
واقول قد ابطل الناصب اكثر ما ذكره نصرة للاشاعرة بقوله واما المعتزلة من جهة ان ما هو قبيح منه تركه وما يجب عليه بفعله فان ذكره هذا يقتضي
قول الاشاعرة صريح في ان الاشاعرة قائلون بان الله تعالى لا يترك ما هو قبيح في الشاهد بل يفعل الكل فان هذا القدر يكفي في اصل المقصود وبقي الكلام
في انهم يكرهون ان ما هو قبيح في الشاهد وبالنسبة اليه ليس بقبيح بالنسبة الى الله تعالى وهو تحكم كما عرفت غير مرة واما قوله ونحن قد ابطلنا حكم العقل فقد
عرفت بطلانه مع منافاته لما صرح به سابقا في محاكمة المردودة بكون العقل في الجملة واما قوله خلق القبيح ليس فعله اذ لا قبح بالنسبة اليه فقد مر
مكابرة ظاهرة وسيأتي الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته فلزمهم من ذلك الا ان منها امتناع الجزم بصدق الانبياء
لان مسيلمة الكذاب لا فعل له بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم فيجوز ان يكون جميع الانبياء كذلك وانما يعلم صدقهم لو علمنا انه تعالى لا يصدر عنه القبيح فلا
نعلم حينئذ نبوة نبينا ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء البتة فاي عاقل يرضى ان يقلد من لم يجز صدق نبي من الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة
محمد صلى الله عليه وآله وبين نبوة مسيلمة الكذاب فليحذر العاقل من اتباع اهل الاهواء والانتقال الى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح وهو الخسران المبين
في الدنيا ولا ينفعه عذره عند الله يوم الحساب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد مر مرارا ان صدق الانبياء مجزوم به جزما ماخوذا من المعجزة
وعدم جريانها عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين وانه يجريها مجرى الخارق العادي فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة ونجزم ان الله تعالى
لم يظهر المعجزة على يد الكذاب بعينه فهذا الجزم العلم العادي فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر مستند بالعلم العادي لا بالقبح العقلي الذي يدعيه
وما ذكره من الطامات والمنفر فهو الجاري على عادته في المرخ فات والترهات انتهى **واقول** قد مر مرارا ان قاعدة جريان العادة مهدمة عن اساسها مع
ذلك لا يجوز جريانها ولهذا تبعتها الخارق من المعجزات وغيرها فيجوز وقوع الخرق والتخلف فيها مع صم العلم بجواز صدور القبيح عن الله تعالى يمنع الجزم بصدق
الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم لا ينكرون انه يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح في الشاهد لا بقبح بالنسبة اليه فلا يجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا يقبح بالنسبة
اليه تعالى اقوى اذ صح ان الله تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه فلم لا يجوز ان ينصب الادلة من المعجزات وغيرها على الباطل ويكون الحق عكس ما يقتضيه الادلة
فلا يحصل الثقة بان النبي الذي اظهر له المعجزة صادق وكذا لا يحصل الثقة بان ما علمه المسلمون من الادلة حق وبقي لهم ليس هذا شأن مسيلمة الكذاب
ادعى النبوة وقال له اصحابه صدقناك انك نبي ليس كلامهم هذا تصديقا له فلا بد من يلي فيقول اذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقه فلم لا يقول
بصدقه وما الفرق بينه وبين من يدعي النبوة فيطلق الانبياء والاجماع صدقه بان يفعل الله فيه ذلك التصديق قالوا ان محمدا صلى الله عليه وآله قال لا
نبي بعدي فقبل لهم ما انكرتم ان يكون هذا من جملة الاكاذيب التي يفعلها الله في العباد ولا يقبح بالنسبة اليه وح لم يكن محمد اولى بالتصديق من مسيلمة
وقد صدقهم الله على حد واحد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يحب الفساد وان الله لا يرضى لعباده
الكفر وما الله يريد ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد ولا يظلم ربك احدا وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون كل ذلك كان سيئه عند
ربك مكروها واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء ومن يفعل ذلك يلزم مستكذب القرآن العزيز
فقد اعتقد انه يوجد الكفر ويحصل بالارتداد والخروج عن ملة الاسلام فليتعوذ الجاهل والعاقل من هذه المقالة الردية المؤدية الى ابلغ الضلال
وليحذر من حضور الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا يصل توبته وليحترز من الموت قبل تطهير نفسه بخطاياه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعون
لعلي اعمل صالحا فيما تركت فيقال له كلا **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد مر ان كل ما يتوهم من الدلائل هو اقامة الدليل في غير محل النزاع فان الاشاعرة
مذهبهم المصرح به في ساكتهم انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يرضى بالقبائح والارادة غير الرضا وما ذكر من الآيات ليس حجة عليهم انما هي حجة على من جوز الفعل
على الله والرضا بالكفر وهذا الرجل اصم اطرش لا يسمع نداء المنادي وصرح عند نفسه مذهبا وافترى انه مذهب الاشاعرة ولو رد عليه الاعتراض بلغني

[illegible]

[illegible] الاشاعرة [illegible] الشركاء [illegible] المجوس [illegible] الا الله [illegible] الاشاعرة يقولون
ثم لا يفعل القبيح لكن نحن انما هو صحيح الشاهد ليس قبيحا بالنسبة اليه تعالى وليس في هذا التصدر القبيح عنه تعالى حقيقة بل مجرد اللفظ واعتبار
ظاهر يكون الكلام فيه مطرحا عن محل النزاع واما الفرق بين الارادة والرضا فقد مر انه غير مرضي واما ما ذكره من ان الايمان انما هو حجة على من يحكم
على الله واثباته الى ان الاشاعرة لا يجوزون ذلك عليه ففيه ان عدم تجويزهم للظلم عليه انما هو بمعنى ان ما يراه ظلما في الشاهد ليس بظلم لا يجد
عنه تعالى بل يقولون هو ليس بظلم في نفسه قبل النهي وانما صار كذلك بالشرع وبعد وروده فكل ما صدر عنه او امر ليس بظلم وهذا مسطور ظاهر
مشهور واما ما ذكره في دفع لزوم ما الزمه المص على الاشاعرة بان الخالق غير الفعل فهو دعوى كاذبة ذكرها شارح العقائد في دفع تمسك المعتزلة
بانه لو كان تعالى خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك حيث قال فيه ان ذلك جهل عظيم لان الفعل
بالنسبة مع ذلك الشيء لا يوجد الا ترى ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وذات الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك انتهى وفيه ان حكمه
بالجهل جهالة عظيمة لان الفعل قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشيء كما في اسم الفاعل من الضارب والاكل ونحوهما وقد يكون بمعنى الوقوع على الشيء
وعروضه له فبالمعنى الاول يتصف الفاعل بصدور الفعل عنه لانه الفاعل حقيقة سواء كان صانعا او مصنوعا لان الضارب مثلا هو من صدر عنه الضرب
فاصدر الضرب عن الله تعالى يلزم صحة اطلاق الضارب عليه واتصافه بالضاربية واما ما زعمه من ان ذلك يستلزم كون خالق السواد اسودا مع انه لا يتوهم
له ذلك فخلط واشتباه وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلامي الذي نحن فيه اعني الموجد وبين الفاعل النحوي اعني المسند اليه ووضع
احدهما مكان الاخر لان الاسود في قولنا اسود بدن معقول كلامي لا في عمل كلامي بمعنى خالق السواد والذي يتصف مقابله مع الضارب والاكل الصادر فيما
نحن فيه بكونه اسودا هو الفاعل النحوي الذي هو معلول كلامي كزيد في المثال المذكور فالفاعل الكلامي فلا يلزم من كون فعل الضرب ضاربا ومتصفا
به كما زعمه بل فاعل السواد هو المسود فاذا كان السواد صادرا من الله تعالى وافعالا على يد فالله تعالى مسود زيد لا اسوده فانه في البيان عدم اطلاقه عليه تعالى
لعدم الاذن الشرعي لا لانه ليس مسودا حقيقة كما يظهر من كلامه لا يقال ان الزاني مثلا هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف به لانا نقول
عدم صحة اتصافه تعالى بالزنا انما هو لعدم الاذن الشرعي على استحالته عليه الكلام في اثباته بحسب قضية اللغة وهو لازم بحسبه كما لا يخفى وايضا
يلزم على هذا ان لا يوجد زان اصلا اما عدم كون الزاني هو الله تعالى فلما ذكرنا انه مصدر غير متصف به واما انه ليس هو العبد فلانه ليس بمصدر بمعنى الخلق
عندكم وكونه مصدرا بمعنى الكسب يثبت بعد دون اثباته خرط القتاد واما قوله المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا وهؤلاء لا يثبتون شريكا لا يخفى
فيه ان الاشاعرة لو ارتقوا الى السماء امكن لهم الخلاص عما مر من لزوم مشاركتهم للمتصف في اثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم معاضدة ذلك بالزامنا
بشيء من الشركاء وذلك لظهور انه انما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا ان الشياطين انفسهم ليسوا مخلوقين لله تعالى وقلنا انها
مقتدرون مع الباري سبحانه نصرة مقاومة ومغالبة ونحن لا نقول بشيء من ذلك بل عندنا ان ابليس كسائر شياطين الانس والجن لا يتمكن من اضلال احد من
الانبياء وغيرهم مع ضعفهم فكيف بجبابرة السموات والارضين وقد قال تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا وقال خلق الانسان ضعيفا لكن لما كان التكليف
الجبري الباري تعالى بين الانسان وشيطانه لهيب الخبيث كالنار تاصب ضرامها من الطيب فدنطق بذلك القرآن في قوله تعالى لاحتنكن ذريته الا قليلا و
قوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقوله الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولقد اضل منكم جبلا كثيرا وامثال ذلك وكذا الكلام في
نحاية شأن العباد بينهم وبين افعالهم وبالجملة انما يلزم مشاركة غيره تعالى معه في الفاعلية او عجزه ومغلوبيته عنهم كما قد يتوهم لو لم يقدر الله سبحانه
على سلب القدرة والاختيار عنهم بقدرته ومشيئته القاهرة اما لو قلنا بانه تعالى قادر على ذلك وانه لم يكن كراهته تعالى لايجاد العباد لافعالهم
على سبيل الجبر بل كان بسبب تنبيهه اياهم من ايقاعهم على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية وقد قال تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين
ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها اي على سبيل الجبر والقهر ولكن ذلك في بناء التكليف المنوط بالاختيار والمحصل ان المشاركة او العجز والمغلوبية انما يلزم
ان لو كان مراده تعالى من المشيئة القاطعة التي يسميه اهل العدل مشيئة قسر والجاؤهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشيئة المنفوذ بمشيئة فلا يجري في التخلف
عنها مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك وارادة طاعة العاصي من قبيل الثاني عندهم فلا اشكال وايضا المجوس قالوا باصلين احدهما
فاعل الخير وهو يزدان المعبر عنه تارة بالنور واخرى على الشر وهو اهرمن المعبر عنه تارة بالظلمة واهل العدل لا يقولون الا باصل واحد هو الله سبحانه
وقدرة العبد ليست اصلا بل فرعا لقدرة الله تعالى مع ان قدرة العبد ليست فاعلة للشر وحده فقط بل لكل من الخير والشر الصادر عنه فلا مناسبة بين القولين
عند التحقيق وانما يظهر حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول المجبرة وذلك من وجوه منها ان المجوس قائلون باصلين احدهما فاعل الخير والاخر
فاعل الشر كما مر وليس للعباد عندهم فعل اصلا كما عند الاشاعرة فهم احق بمشابهة المجوس ومنها ان المجوس اختصوا بقبائح وعقائد واهية
مفلوجة البطلان وكذلك المجبرة الناصبة ومنها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يفعل فعلا ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم يتبرأ منه وينفر عنه وكذلك
المجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها ومنها ان المجوس يقولون ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ورضاه فهم المجبرة حيث قالوا

حاصل اشتباهه ان الفاعل في قولنا اسود زيد قد كان اتصافه بكونه اسودا لاجل القائم به وجب اتصاف الله تعالى بكونه اسود على تقدير القول بكونه خالقا للسواد وهو صحيح الدين ظاهر مما ذكرناه منه

نكاح

ان نكاح المجوس لاخواتهم وابناتهم بقضاء الله وقدره وارادته ومنها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس ومنها ان الخير قالوا ان الله
موجبة للفعل غير متعلقة بالاختيار القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس ومنها ان المجوس يعلقون هذه الاحكام من مدح وذم واثم وخير على
بعض وهو طبع النور والظلمة والتناسخ حلفوا ان الله تعالى لا يفعل وهو الكسب هذا جزاؤهم بما كسبوا وهضبوا والحمد لله رب العالمين قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب وح ينتفي الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ولا يبقى للعبد جزم بصدق بل لا ظن به لانه لما وقع منه اولا الكذب والشر في العالم كيف يحكم العقل
بصدقه في الوعد والوعيد وينتفي ح فائدة التكليف وهو الحذر من العقاب والطمع في الثواب ومن يجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله
تعالى وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يغتر
بما عرفت من مذهبهم فهذا هو عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها ومنها انه يلزم نسبة المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصي
الى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى العقل بل كلما ازداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه الاموال الدنيوية والاقبال على الله تعالى بالكلية والانقياد
الى امتثال اوامره واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه وخبثه وشره وارتكاب الملاهي
المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى العقل والاخذ بالحزم لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه تعالى ان يعاقب المطيع لطاعته
ولا تفيد طاعته الا الخسران والتعب حيث جاز ان يعاقبه على امتثال امره ويحصل في الآخرة بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد وجاز ان يثيب
العاصي فيحصل له الربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلتين ومنها انه تعالى كلف الخلق لان الاثار كلها مستندة اليه تعالى ولا اثر لقدرة العبد
اليه بجميع الافعال اختيارا مقدورة للعبد وقد كلف بعضها فيكون قد كلف بالاطاق وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى
ان يكلف الله تعالى العباد بخلق مثله تعالى ومثل نفسه ان يعبد الموتى في الدنيا كادم ونوح وغيرهما وان يبلغ جبل ابي قبيس ذهبا ويشرب ماء دجلة
في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذب بانواع العذاب فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له ان ينسب الى تبارك وتعالى وتقدس عن مثل هذه التكاليف
الممتنعة وهل ينسب ظالم من الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنها انه يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء عليهم السلام لان دليل
النبوة هو ان الله تعالى اجرى المعجزة عقيب الدعوى لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فاذا صدق القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى
فجاز ان يخلق المعجزة للاغواء والاضلال واما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه ومنها ان القبائح لو صدرت عنه لوجب الاستغاثة منه لانه ح
اضر على البشر من ابليس لعنه الله وكان واجبا على قولهم ان يقول المتعوذ اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من الله تعالى وهل يرضى عاقل لنفسه بمثل
مقالة يؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين وتخليص ابليس اللعين والبعد والطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين او الدخول في زمرة المفسدين
ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر انتهى وقال الكاتب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله
تعالى وان اجماع الملتين منعقد على انه تعالى لا يفعل القبيح فكل ما اتى من الدلائل قد ذكرنا انه اتى منه الدليل لان المدعى شيء واحد وهم نسبوه بالقبح
العقلي والاشاعرة نسبوه بالحسن انه لا قبح منه ولا واجب عليه ثم ان المعتزلة لو اراد وا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال
العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما تكون في الاعراض كالافعال تكون في الجواهر والذوات فالخنزير قبيح والعقرب
والحية والحشرات قبائح وهم متفقون ان الله تعالى يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية وان اراد وا انه يفعل القبائح
فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرحنا به مرارا انتهى واقول قد بينا انفا ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح من
الاشياء التي لا مسمى لها والخبائث التي ليس لها حقيقة فهم لبسوا لخلاف في اجماع الملتين في الحقيقة واما ما ذكره من انهم لو اراد وا من نسبة فعل
القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم آه ففيه اشتباه ظاهر وحاشا ان يلزم اهل العدل مثل ذلك لان مرادهم
بالشرور والقبائح الذي لا يفعله الله تعالى ما يكون مفاسد في نظام الوجود اكثر من مصالحه عند العقل وما هو محل النزاع من القبائح والمفاسد
الصادرة من العباد كالزنا واللواطة والسرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة ونفع اصلا في حفظ النظام ولو كانت فيها مصلحة
اقل من مفاسدها بخلاف ما قد يستقبحه العقل في بادي النظر من افعاله تعالى فانه اذا تامل فيها العاقل ربما يطلع على ما فيها من حكم ومصالح لا يحصى
فيعود الاستقباح في نظره استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده
او عبده للتاديب والزجر عن المنكرات واليه اشار تعالى بقوله الله اعلم ما لا تعلمون وبه تبين حسن خلق الحشرات والسباع الموذية والابليس
وذريته وتبعته واقامة الانبياء واما ما ذكره بعض متصوفة اهل السنة موافقا لبعض المتفلسفة من ان الشهوة مثلا من حيث انها ظل المحبة
الذاتية الساتر في الوجود محو وعدمها وهو العنة مذمومة من حيث انها لبس سبب بقاء النوع ومن حيث انها موجبة للذة التي هي نوع
من التجلي الجمالي انها محمودة وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة لكونها سببا لانقطاع النسل وموجبا للفتن العائدة الى
العدم وهكذا جميع صور المحرمات فالكل منه والى من حيث الكمال انتهى فلا يخفى ما فيه من ترويج سوق الزنا ومخالفته لبديهة العقل ولما عليه
الشرع وذووه واعلم ايدك الله ان جناية المجبرة على الاسلام كثيرة وبليتها على الامة عظيمة بجعلهم المعاصي على الله تعالى وقولهم انه لا يكون الا

في غير محل النزاع

ما اراده الله والله لا قدرة على الكافر على الخلاص من كفره ولا سبيل للفاسق الى ترك فسقه وان الله تعالى قضى بالعاصي على قوم وخلقهم لها وفعلها بهم ليشهد عليهم
وقضى بالطاعات على قوم وخلقهم لها وفعلها بهم ليشهد عليهم وهذا الاعتقاد الفظيع يبسط عن المكلف الحرص على الطاعة والاجتهاد في الانزجار عن
المعصية لانه يرى ان اجتهاده لا ينفع وحرصه لا يفيد بل لا اختيار له في الحقيقة ولا حرص لانه مفعول غير فاعل وموجد غير موجود ومخلوق لشيء لا
محيد له عنه ومسوق الى امر لا انفصال له منه فاي خوف مع هذا يقع واي وعيد معه ينفع نعوذ بالله مما يقولون ونبرأ مما يعتقدون ونعم ما انشد بعضهم
العدل اشارة الى ما اعتقده هؤلاء خذلهم الله ثم سألت المحدث عن فعله علام تحدث بالمنافق فقال ابتلاني بداء العضال واسلني القدر السابق
وذنب الزناة على فعلهم فقالوا ابهذا نطق الخالق فقلت لاكل مال اليتيم اكلت وانت امرؤ فاسق فقال وبحق في قوله اكلت واضحك الرازق وكل يجد
على ربهم ومابهم احد صاحب والختم هذا المقام بحكاية يحكيها العاقل المتصف بالانصاف وهو ان نقول ان اراد ان الاشاعرة يقولون انه لا موثر في
الوجود الا الله انه علة قريبة لجميع الموجودات بان يكون موثرا فيها لا بواسطة شيء اخر فهو بعيد عن الثواب وخروج عن الملة الاسلامية واستناد الفيا
والشرور اليه تعالى وكل ذلك مستلزم للمحال ونقول للمعتزلة ان ارادوا بكون العبد موجد الفعله انه علة تامة لوجوده اثره وانقطاع تاثير الله البتة سواء
كان بواسطة او بلا واسطة فهذا ايضا بعيد عن الصواب لان فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته والاتيان بالضرورة ليس منه فلا يكون هو علة
تامة في وجوده اثره ثم نقول علة العلة هل هي علة بالحقيقة ام لا فان كان علة العلة علة حقيقية كان الجميع مستندا الى الله تعالى لكن لا يلزم كون علة
العلة علة على سبيل المجاز لو جواز استناد الاثر الى المباشر القريب لما كان العبد مباشرا قريبا لفعله استناد افعاله الواقعة بحسب قصده اليه لانه السبب في
وجودها مثال ذلك ان النحل موجد للعسل ولا يقال ان النحل موجد الحلاوة في الذائقة بل الموجد لها هو العسل لانه العلة القريبة فيها والنحل اوجد
الحلاوة بواسطة العسل فهو علة للعلة لا علة حقيقية وعلى هذا يحمل الايات الواردة في القران العزيز التي بعضها تدل على استناد الافعال اليه تعالى
وبعضها الى استناد الافعال الينا وينطبق على المذهب الحق اعني قولنا انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين كما روي عن الامام الهمام جعفر
محمد الصادق واختاره الشارح القديم للتجريد فقال والحق في هذه المسئلة ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وذلك لان قدرة العبد تاثير في
افعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا يكون مقدورا له بل يخلقها الله تعالى فيه وقدرته الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا
تفويضا صرفا بل امر بين الامرين قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع ان الله تعالى يفعل لغرض وحكمة ذهبت الامامية ان الله تعالى انما
يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين ونفع يصل اليهم وقالت الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى الغير
ولا لغاية من الغايات ولو فهم من ذلك محال لان فيها ان يكون الله تعالى لا عبثا عابثا في فعله فان العابث ليس الا الذي يفعل لا لغرض وحكمة بل مجانا والله تعالى
يقول وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين تنبيها ما خلقت هذا باطلا والعقل الذي لا غرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا وقال الناصب حفظه الله تعالى اقول قد ستوان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض فلو لا يجوز صدور افعاله تعالى
تبقى من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جماعة الحكماء والمتوابين الالهيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها
ودليل الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو باعثا له ذاتيا مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل
الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل كان وجوده مرجحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل ولا قدرا سببا
عليه بالضرورة مكان ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل والبقاء من عدمه وهو معنى الكمال اذن يكون الفاعل مستكملا بوجود ما فاضا
بلزمه هذا هو الدليل وذكر هذا الرجل انه يلزم من هذا المذهب محال لان فيها ان يكون الله تعالى لا عبثا عابثا والجواب التحقيقي ان الصنع كما خالي عن
الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا يجوز رجعه الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على افعاله وعللا مقتضية
لها عليه فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله واثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان
يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغائية والمنفعة دون الغرض والعلة انتهى
واقول لله سبحانه ما اشبه الحكماء الالهيين افراء عليهم وانما نقوا عنه تعالى الغرض المستلزم للاستكمال والاظهار الكمال لا مطلقا وقد ابدا ذلك هنا
بكلام بعض المتالهين ونشير عضده بهنا بكلام بعض المحققين حيث قال لهذا نسقه ان واجب الوجود تام وتقدس جواد مطلق وهو المعطي بنفسه
لا لعوض اي لا لطلب المجازاة والتعويض في مقابلة ذلك الا فاضة بل لا مع قصد ذلك اذ من كان فعلا لذلك لا يعد جوادا بل صانعا ومتاجرا ومستفيدا فلا
يكون جوادا مطلقا بل الجواد المطلق من تنزه قبضه عطائه عن عوض يبتغى من ذلك فهذا تنزهت افعاله عن الاغراض المستلزمة لسبق تمام ذوات قصد فاقة
الكمال لاجل الكمال او لاظهار الكمال فنحن لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا كذلك واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مما اخذ بعض مشايخ الاشاعرة من ظاهر
كلام الفلاسفة تقوية لمذهب شيخه الاشعري مع تشنيعهم دائما على الامامية والمعتزلة بتوهم موافقتهم اياهم في بعض المطالب الدالة بل وفيه مطرا ذلا يلزم من قوله
لو كان فعله تعالى لغرض ان يكون مستكملا بتحصيل ذلك الغرض بل اللازم كونه مكملا لوجود ذلك الفعل لان الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل اما ذلك
الحصول ولا حصول ههنا متجددا الا الوجود ذلك الفعل لا للفاعل بل هو مستجمع لجميع كمالاته من الازل الى الابد ولا يستفاد الكمالات لغيره التي هي صفات
واعتبارات لذاته من جملتها التكميل والايجاد الحاصل له دائما من غير تجدد بل المتجدد له هو تعلقه باقدار المكلفين وايجاده انما يلزم الاستكمال لو كان الغرض

غايا اليه

عائدا اليه تعالى ونحن لا نقول بذلك بل الغرض انما عائد الى مصالح العباد والى انتظام الوجود بمعنى ان نظام الوجود لا يتم الا بذلك الغرض فيكون
الغرض عائدا الى النظام لا اليه وعلى كل من الامرين لا يلزم الاستكمال فان قيل لو لم يعد الغرض الى الغير بعينه استكمالا به بالغير ومساواة لنسبة الغير
فيه الغرض بعينه على ان تخليد الكفار في النار لما فيه الانتهاء وابقاء ابليس فعال لا مصلحة فيها اصلا قلنا لا نم انه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة اليه
تعالى يصلح لان يكون غرضا داعيا الى فعله وانما يلزم لو لم يكن الفعل اولى من الترك بوجه من الوجوه وههنا ليس كذلك فانه بالنسبة الى العباد اولى ولو سلم
فنقول الغرض كالاحسان مثلا اولى وارجح من عدمه عنده تعالى بمعنى انه عالم بارجحية الاحسان في نفس الامر ولا يلزم من اولوية الاحسان بالمعنى المذكور عنده
استكماله تعالى لانا لا نفع ارجح في نفس الامر فلو لم يكن عالما بالارجحية يلزم حدوثه عليه بكونه نفع فيلزم النقص فيه وهو تعالى منزه عن النقص وهذا والنفع في
التخليد راجع الى المؤمنين حيث يلتذون بانعامه عند علمهم بتخليد الكفار في النار كما يفهم من قوله تعالى وقالوا اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا
ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفي امانة الانبياء راجع اليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره الدنيا ونزولهم مراتب
العقبى واتصالهم بنور القدس وفي بقاء ابليس راجع الى المؤمنين حيث يجاهدونه فيفوزون بسببه الى الاجر والثواب فظهر ان فعله
تعالى لا يجوز ان يشتمل على غرض سواء كان راجعا الى المفعول او الى غيره ثم اقول انه يمكن ان يجاب في الجواب ان فعله تعالى غرض عائد اليه ومع لزوم نقصا
قبل حصول ذلك الغرض يجوز ان يكون حصول ذلك الغرض في هذا الزمان كما لا فلا يلزم ان يكون الواجب قبل حصوله ناقصا ولا ان يكون عريا عن صفة
كمال بل اللازم ان يكون عريا عن شيء لم يكن كمالا الى ذلك الزمان وانه لا نسلم ان يكون الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجبا للنقصان
فانه تعالى محتاج في صفة الفاعلية الى مخلوقاته ثم وايضا لا يجوز ان يكون الواجب علة تامة لوجود الحادث والا يلزم قدمه فاحتاج ايجاد الحادث
اخر وهكذا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بمواد غير متناهية والاحتياج في فاعليته الى الغير مستلزم للنقصان فكيف يكون الاحتياج فيها الى الغرض
مستلزما له وايضا يحتاج الواجب في ايجاد الغرض الى وجود المحل وفي ايجاد الكل الى وجود الجزء والشيخ الاشعري وان قال بانه لا علاقة بين الحوادث
المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل في الاحراق والري
لكن بديهة العقل شاهدة بان وجود المحل له مدخل في وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكل وايضا تعليل الفعل تعالى راجع الى الصفات والكمالات
الفعلية كخالقية العالم ورازقية العباد والخلو عنها ليس بنقص قطعا وانما النقص خلوه عن الصفات الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة لفاعلية
العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في فاعليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به بلا مرية انتهى ووجه الدفع ظاهر مما ذكرنا ويمكن ان
يدفع بوجه اخر وهو ان غرض الفاعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بفعله بمعنى ان العلم بالغاية المترتبة على الفعل يكون سببا للفاعل على الاقدام
بالفعل الا ترى ان الغرض باعتبار الوجود الذهني الغير الاصيل يكون باعثا على الاقدام وهو بهذا الوجود كيفية قبل وعلم فعله هذا انما يلزم استكماله
تعالى عن علة في مذهب الاشاعرة وهو عندهم جائز بل يجوز عن بارئ واضع الثانية وعندنا علمه ليست صفة موجودة حتى يلزم الاستكمال من الغير بل ليس
ههنا الا عالمية محضة وذات عالم يعبر عنه في الفارسية بدانا فلا يلزم علينا استكماله من الغير ويلزم عليهم استكماله عن امر اخر سوى ما جوزوا استكماله
عنه لا يقال ان الاشاعرة انما قالوا بعد الغرض في افعاله تعالى لان الغرض عندهم من تاثير فاعل لفاعلية الفاعل وهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى
لانا نقول لا قائل بان الغرض فاعل لفاعلية الفاعل بل المشهور انه علة وهو اعم من الفاعل ولو سلم فنقول انهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى
يكون موثرا في الوجود والفاعلية امر اعتباري وايضا لو صح ذلك يلزم ان لا يقولوا بالغرض في افعالنا وايضا يمكن ان يجاب عن اصل الشبهة ايضا
بان الغرض اذا كان عاديا كما ان الناس يسبب على ذلك الغرض عند الاشاعرة لا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا
لا يقال ان الاشاعرة انما استدلوا على نفي تعليل افعال الله تعالى بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي السببية العادية لانا نقول لا فرق بين الباعث
الحقيقي والعادي في انه لا بد ان يكون وجوده اولى واصلح بالنسبة الى الفاعل وايضا يتوجه على اصل مدعى الخصم ما مر من انهم يقولون بالحجية
وهي وزعم ان يكون افعاله تعالى معللة بالاغراض ونقل شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها وقد اعترف بذلك شارح المقاصد
حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال بالمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك من النصوص
ايضا شاهد بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية وهذا يكون القياس حجة الا عند الشرذمة واما تعميم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه وفيه ان النصوص كما دلت على
اثبات الغرض في البعض دلت على الكل لان الحادث القديم لولا انه خلقه لا فلا وبانا انه خلقه لا لاجل وخلقناك لاجل وكنت كنزا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف ولمثالها يدل على التعميم وايضا العقل كان في الحكم بان المحتاج لا بد لفعله من غرض والمانع كان النقص
فاذا ارتفع النقص بالوجوه السابقة بقي الحكم صحيحا مؤيدا بالنقل والحق ان القول بتعليل الافعال هو الحق الذي ليس للشبهة الى ساحته مجال والصواب
الذي لا يرتاب عقول مخطئا واختلال لكن الاشعري قد يستولي على انسان الحال لغلبة شعوره ويورطه في مخالفة اهل الاعتزال وطمعه بذلك ومعنى
شانه عند الجهال ثم وسع اصحاب دائرة المقال بضم اضعافه من الاغاليط والبنات الهوتعوا في الاوهام ان ما ذكره شيخهم كلام دقيق لا يفهم ولا يرا
الا بعد طول ارتياب النقض والابرام والذي يشهد على ذلك ما ذكره المشبه عين الذي لا يجي الشاعري في رسالة الفهم التحقيق مسئلة الكلام حيث شاء الكلام فيها

فانا نعلم قطعا في اثبات الصفات ان الخلو عن بعض الصفات الكمالية في بعض الاوقات كمال دون بعض كالاتي بالنسبة الى ابن عشر سنين مثلا فلم لا يجوز ان يكون في الغائب كذلك منه

والحاصل ان كل ما يتصف به كل من ليس المحدودة وكل ما يكون فيما نقول بالتقدير لا يحد وذلك ليس لم يحد وما فيكون فيما نقول فهو محدود منه

ان الغرض فاعل لفاعلية الفاعل

في دلالة الحديث الاول على ثبوت الغرض في جميع افعال الله تعالى اطرد اللهم الا ان يقال اذا ثبت ان الاخلاق وهي الاشرف خلقت لغرض مع لجهة التي صلحت كون الاخلاق فيها لطفل وجوده بطريق اولى و يقال المراد السموات مع ما فيها او يقال بالفضل منه

التمثيل لفظ فارسي مولد يطلق على الكلام المشتمل على الخطأ والكثير الذي لا معنى له الا الاحمق الذي لا معنى له من كلام الاشعري ومن معه من الاشاعرة الصاحبة منه

تشنيع بشيخه الاشعري في تلك المسئلة على ما ذكرنا سابقا الى تشنيعه في هذه المسئلة فقال العلم انه رضي الله عنه قد عرض في عقيدته بعد ذلك
اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لصراح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معلل بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تأثر
الرب عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا يشك ذو مروة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية
وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها وتعالى جل ربنا عن ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية الشيء شوق وانفعال في ذاته الاقدس
كما في الحيوانات انتهى كلامه ولا يخفى انه كما يدل على ان كلام الاشعري في هذه المسئلة مبني على قياس لا اساس له تدل على ان ذلك القياس
قياس الغائب على الشاهد مع ان اهل السنة لا يجوزون ذلك فتامل فان الفكر فيه طويل والله الهادي للسبيل واما ما ذكره من الجواب
الذي سمى تحقيقا فباطل لانه مع مناف تهما ذكروه في بحث الحسن والقبح من ان ليس في الافعال قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة او مقبحة
صيرته منشأ للامر والنهي مردود بان الفاعل اذا فعل فعلا من غير ملاحظة فائدة ومدخليتها فيه بعد ذلك الفعل عبثا او في حكم العبث
في القبح وان اشتمل على فوائد ومصالح في نفس الامر لان مجرد الاشتمال عليها لا يخرجه عن ذلك ضرورة ان ما لا يكون ملحوظا للفاعل عند
ايقاع الفعل ولا مؤثرا في اقدامه عليه في حكم العدم كما لا يخفى على من اتصف بالانصاف **قال المصنف** رفع الله درجته وفيها انه
يلزم ان لا يكون الله تعالى محسنا الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما ولا كريما في حق عباده ولا جوادا وكل هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز والمتواتر
من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم فانهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة لا على
سبيل المجاز وبيان لزوم ذلك ان الاحسان انما يتحقق لو فعل المحسن نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا ولهذا
لا يوصف مطعم الدابة لنسمن حتى يذبحها بالاحسان فيها ولا بالانعام عليه ولا بالرحمة لان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان
الى الغير لاجل نفعه لا لغرض اخر ورجع اليه وانما يكون كريما وجوادا لو نفع الغير للاحسان والقصد ولو صدر منه النفع لا لغرض لم يكن كريما
ولا جوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب جل وعز الى العبث في افعاله وانه ليس بجواد ولا
محسن ولا رحيم ولا كريم نعوذ بالله من مزالق الاقدام والانتقال الى مثل هذا الاوهام انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول جوابه منع الملازمة
لان خلو الفعل من الغرض لا يستلزم كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض انما يكون باعثا للفاعل على الفعل ويمكن صدور
الاحسان والرحم والانعام من الفاعل من غير باعث له بل للافاضة الذاتية التي يلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة والفائدة
لكان ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلا يكون افعاله عبثا واما قوله ان التعطف والشفقة
انما يثبت مع قصد الاحسان الى الاجل الغير نفعه فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية ممنوع وان اراد ايصال الاحسان الى
المحسن به بالتعيين فذلك في حقه تعالى ثابت وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة منع لمقدمته
انتهى المصنف بقوله فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا اه وقد اشرنا اليه في دفع ما سبق من جوابه الذي سماه تحقيقا وكذا الكلام فيما ذكره
لتوضيح الاتي من المنع على انه اساس في هذا الرد كما مر ان يراد من قصد الاحسان الى المحسن به هو عين القول بالغرض في المعنى لان ارادة ايصال الاحسان الى
المحسن به تستلزم ما ذكرنا من ملاحظة فائدة ذلك الفعل ومدخليتها فيه وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله
درجته ومنها انه يلزم ان يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا فلا يكون خلق
العين للابصار ولا خلق الاذن للسماع ولا الانف للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي وكذا جميع الاعضاء التي في الانسان وغيره من الحيوانات ولا خلق
الحرارة في النار للاحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار والحساب وكل هذا مبطل للاغراض والحكم
والمصالح ويبطل علم الطب والكتابة وانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها ويلزم العبث في ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وقال الناصب حفظه الله اقول اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تخصى هي راجعة الى مخلوقاته تعالى لا يلزم انه
ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله بل هو الحكيم خالق الاشياء ورتب عليه المصالح وقيل خلق الاشياء قدرها ودبرها ولكن ليست افعاله محتاجة
الى علة غائية كافعالنا الاختيارية فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل الايجاد
والمصالح تترتب على افعاله من غير نقص الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولاها لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل هذا هو المطلوب
من كلام الاشاعرة لا نفي منافع الاشياء وانها لم يكن مقصودة لله تعالى وقت خلق الاشياء مثلا اقتضت حكمة خالق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفي
اضاءتها منافع للعباد فلله تعالى قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليه لخلقها وترتب المنافع عليها من غير احتياج الى خالقها باعثة الى هذا
الخلق فلا يلزم ان لا يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها لا بمعنى الغرض الموجب لاثبات النقص له انتهى واقول
ان قوله اولا لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى كقوله ثانيا بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة اه كلام مجمل ان اراد به انها مقصودة له
تعالى ملحوظة له عند الاتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه وان اراد انه ملحوظ قبل ذلك غير ملحوظ عند الاتيان بالفعل فهو عبث في حكم
العبث كما ذكره واما ما ذكره من انا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج اه فيتوجه عليه

[illegible]

[illegible] ان علمه تعالى بالممكنات وغاياتها المترتبة صفة له تعالى فلو توقف فعله تعالى عليها لا يلزم استكماله عن الغير بل اللازم توقفه على فاعلية على بعض الصفات ولا محذور فيه لان خصوصيات الذات بعضها متوقف على بعض كالقدرة على العلم والحيوة فلا يلزم التوقف فاعلية التي هي الصفة اضافية على العلم محذور منه

ما ذكرناه آنفا من ان الاحتياج في افعاله الى الغير ظلما موجب للنقص فانه تعالى محتاج في صدور الفعل منه الى مخلوقاته ايضا وعلى ما قد ذكرنا
ما يدفع ذلك بوجه آخر وهو ما حاصله انه انما يلزم استكماله تعالى عن فعله واحتياجه اليه وهو جائز عند الاشاعرة فتدبر وقال المصنف رفع الله
درجته وفيها انه يلزم منه لطائفة العظيم والمدعية الكبرى عليهم وهو ابطال النبوة باسرها وعدم الحجة بصدق احد منهم بل يحصل الحجة بكذبهم اجمع لان النبوة
انما تتم بمقدمتين احديهما ان الله تعالى خلق المعجزة على يد مدعي النبوة لاجل التصديق والثانية ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ومع عدم القول باحديهما لا يتم
دليل النبوة فانه تعالى لو خلق المعجزة لغرض التصديق لم يدل على صدق المدعي لانه لا فرق بين النبي وغيره فان خلق المعجزة لو لم يكن لاجل التصديق لكان لكل احد ان يدعي
النبوة ويقول ان الله تعالى صدقني لانه خلق هذا المعجزة يكون نسبة النبي وغيره الى هذه المعجزة على السواء ولانه لو خلقه لا لاجل التصديق لزم الاغراء بالجهل لانه
دال عليه فيرى الشاهد لو ادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلع خاتمك فعل السلطان
ذلك ثم تكرر هذا القول من يدعي رسالة السلطان وتكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول السلطان
كذلك ههنا اذا ادعى النبي الرسالة وقال ان الله تعالى يصدقني بان يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه سفارة الدعوى وتكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرر الدعوى
فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل وقد قبح لا يصدر عنه تعالى وكان مدعي النبوة كاذبا حيث قال ان الله تعالى
خلق المعجزة على يدي لاجل تصديقي فاذا اشتبه عندهم ان يفعل لغرض كيف يجوز للنبي هذا الدعوى والمقدمة الثانية وهي ان كل من صدقه الله تعالى
فهو صادق ممنوعة عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال والشر وانواع الفساد والشرك والمعاصي الصادرة من بني آدم فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فبطلت
المقدمة الثانية ايضا فهذا نص مذهبهم وصريح معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة ادت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة
حيث كذب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل المنصف ويخاف ربه ويخشى من اليم عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات او ربه الاعتقادات
الفاسدة وهل هؤلاء اعدى في مقالتهم اهل الهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة
محمد صلى الله عليه وآله وهؤلاء قد لزمهم انكار جميع الانبياء عليهم السلام فهم شر من اولئك وهذا قال الصادق عليه السلام حيث عدهم وذكر اليهود والنصارى
انهم شر الثلاثة ولا يبعد المقلد نفسه فيما هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون بنبوته ايضا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الحاصل ما يتعقد هذا
الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض والجواب انه ان اراد
بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى يفيض المعجزة بالقصد الاختياري وغايته وفائدته
تصديق النبي من غير ان يكون تصديق النبي باعثا له على افاضة المعجزة فهذا مسلم ويحصل من تصديق الانبياء من غير اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة
كما قدمنا ثم ان هذا الرجل يفترى عليهم المدعيات المخترعة من عند نفسه من غير تفهيم لكلامهم وتأمل في غرضهم فانهم يعنون بنفي الغرض نفي
الاحتياج من الله تعالى ووافقهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعي صادقا فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا
فيكون غلطا منهم في عقيدتهم على اختيار ما تنزه الله تعالى من الاغراض والنقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ومع ذلك
افترى على الصادق عليه السلام كذبا في حقهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف والشيخ الاشعري الذي هو مؤسس
هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من ازمنة الصادق عليه السلام والاشاعرة كانوا بعده فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتري كذوب كذاب مثل
كوادن حلة وبغداد لا افلح من رجل سوء انتهى واقول قد تورد ما نقوله به الناصب الحمار المهذار من التزيد بشفيه وبيان كذب ما ادعاه من موافقة الحكماء
مع الاشاعرة في هذه المسئلة واما قوله وان كان هذا المدعي باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدة نفيهم انهم اصروا على تلك العقيدة الباطلة ولم يتأملوا
في حجج اهل الحق عنادا واستكبارا ولم يلتفتوا الى نصحهم اياهم وايضاحهم ذلك لهم باوضح بيان ان النقص والاحتياج الذي توهموه غير لازم كما مر وهذا
دليل التعنت والجراءة على الله تعالى ورسوله عليه السلام فاذا اصروا فيما يؤدي الى انكار جميع الانبياء صح صدق انهم اشر من اليهود والنصارى ثم ما توهمه من تأخر
الشيخ الاشعري عن زمان مولانا الصادق عليه السلام لصدق الحديث الذي رواه المصنف عنه مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص احدا او جماعة بوصف كلي ان يكون
ذلك الواحد المبهم الموصوف به او جميع الجماعة الموصوف به موجودة عند الوصف وذلك ظاهر والا لزم ان يكون الموصوفون بالايمان في قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا ونحوه الموجودين في زمان نزول الآية دون من بعدهم من المؤمنين وبطلانه ظاهر وبالجملة مرجع الضمير الراجع في قول المصنف حيث عدهم الناصب
الحجة وهذا الوصف صادق على الاشعري واتباعه الحجة المشركين بالكسب الذي لا محصل له كما مر وسيجيء وان وجدوا بعد زمان مولانا الصادق عليه السلام
وكذا الحال في الحديث المشهور من ان القدرية مجوس هذه الامة فان المعتزلة يقولون المراد بالقدرية الاشاعرة والاشاعرة يقولون المراد بها
المعتزلة مع ان مبدأ ظهور كل من هاتين الفرقتين متأخر عن زمان النبي باكثر من ثمانين سنة ولا يخفى ان نصوص شعوب الناصب عن ادراك هذا المعنى المعلوم
المشهور من اغدل الشهود على انه اجهل واضل من كوادن اليهود وقال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله
قد نص صريحا في عدة مواضع من القرآن انه يفعل لغرض وغاية لا عبثا ولعبا قال الله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقال الله تعالى
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا الكلام نص صريح في الغرض والغاية وقال الله تعالى فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله وقال الله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا

النص صريح في الغرض

من الله الغرض من خلقنا
فاعرف ما يوسوس

[illegible] ذكرنا الآيات الدالة على الغرض والغاية في افعال الله تعالى اكثر من ان تحصى [illegible]
[illegible] يتذكر فيه من تذكر [illegible] كلام الله [illegible]
[illegible] الادلة العقلية المسندة الى العقل الذي جعله الله تعالى حجة على [illegible] في زمرة الذين قال الله تعالى [illegible] الذين يستمعون
القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب لا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم قالوا ربنا ارنا الذين اضلانا
من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين ولا يبين بنقصان العمر فهو طويل على الفكر لوضوح الادلة وظهورها ولا [illegible]
الرسل متواترة والائمة متتابعة والعقل متظافرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا انها ستون [illegible] من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى
فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة فقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فالمراد منه ان غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة منه
كانت هي العبادة لا ان العبادة كانت باعثا للفاعل على الفعل كما في ارباب الارادة الناقصة الحادثة وكذا غيره من نصوص الايات فانها محمولة على الغاية و
الحكمة لا على الغرض انتهى **واقول** قد بينا فيما سبق ان ما توهموه من استلزام اثبات الغرض للنقص مردود لا يصلح باعثا لتاويل النصوص فالصواب
ابقاءها على ظواهرها **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي صلعم باعظم انواع العذاب واثابة
اعظم العاصين له كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب لانه اذا كان يفعل لا لغرض وغاية ولا لكون الفعل حسنا ولا يترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا
لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين وبين ابليس في الثواب والعقاب فانه لا يثيب المطيع لطاعته ولا يعاقب العاصي لعصيانه فهذان الوصفان اذا
تجردا عند الاعتبار في الاثابة والانتقام لم يكن لاحدهما اولوية الثواب والعقاب دون الاخر فهل يجوز لعاقل ان يخاف الله تعالى ويعظمه ان يعتقد في
الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة مع ان الواحد منا لو نسب غيره الى انه يسيء الى من احسن اليه ويحسن الى من اساء اليه قابله بالشتم والسب ولم يرض له
منه فكيف يليق ان ينسب الى الله تعالى شيء يكرهه ادون الناس لنفسه **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الوجه بطلانه اظهر من ان يحتاج الى البيان
لان احدا لم يقل ان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء والحكم والمصالح فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة وكل
من كان افعاله متقنة فلا بد ان يلاحظ الغاية والحكمة فملاحظة الغاية والحكمة في الافعال لا بد من اثباته بالنسبة اليه تعالى واذا كان كذلك كيف يجوز
التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي وغاية ما في الباب ان الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لم يحرروا هذا النزاع ولم يبينوا
محله فان جل ادلة المعتزلة دلت على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفي الغاية والحكمة والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقيات كافعال من لم يلاحظ
الغايات واعتراضاتهم واردة على هذا فنقول الافعال الصادرة من الانسان مثلا مبدءها دواعي مختلفة ولا بد لهذه الدواعي المختلفة من ترجيح بعضها على
بعض والمرجح هو الارادة الحادثة فذلك الداعي الذي بعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل ولولاه لم يكن للفاعل فهذا الفاعل الاختياري يجب
في صدور الفعل عنه لذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان عرض هذا على المعتزلي فاعترف بانه تعالى
في افعاله صاحب هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في افعاله وهو لا يقول بهذا قط لانه ينفي الصفات الزائدة لئلا يلزم الاحتياج فكيف يجوز الغرض
المودي الى الاحتياج فلا شك انه ينفي الصفات الزائدة لئلا يلزم الاحتياج هذا من الله تعالى فبقي ان مراده من اثبات الغرض دفع العبث من افعاله تعالى فهو يقول
ان الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة يعني غاية الخلق والمصلحة التي لاحظ حكم الله تعالى وراعاها هي المعرفة لا انه يفعل الافعال لا لغرض ومقصود
كالعابث واللاعب فهذا عين ما يقوله الاشاعرة من اثبات الغاية والمصلحة فعلم ان النزاع نشا من عدم تحرير المدعى انتهى **واقول** من العجب انه
يحكم ببطلان ما ذكره المصنف اظهر من ان يخفى ثم يحكم اخيرا بانه صالح للصلح بوجه واما ما ذكره بقوله لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار لم يلاحظ
غايات الاشياء الخ فانما يدل على عدم القول بان الفاعل للشيء غير ملاحظ لغايته بمعنى انه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات الشيء ولا
يجعل تلك الغاية والمصلحة منشاء وعلة لصدور ذلك الشيء عنه والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل لغاية الشيء بمعنى قصد كون ذلك الغاية
منشاء وعلة لصدور ذلك الشيء عنه واين هذا من ذاك ومن البين ان مجرد تصور الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون ان يجعل منشاء لصدور الفعل
لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي لجواز ان يتصور ذلك ولا يجعله علة ومنشاء لصدور الفعل فيجوز استعماله في خلاف ما اقتضته
الغاية الكائنة فيه واما ما ذكره من الصلح فهو مبني على تخليطه المذكور فيكون صلحا من غير تراضي الخصمين **قال المصنف** رفع الله
درجته **المطلب الخامس** في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي هذا مذهب الامامية فانه تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا ولم يرد المعاصي سواء
وقعت او لا ولم يكره الطاعات سواء وقعت او لا وخالفت الاشاعرة مقتضى العقل والنقل في ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى يريد كل ما وقع في الوجود
سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او لا وكره كل ما لم يقع سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او نهى عنه فجعلوا كل المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك
والظلم والجور والعدوان وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها وبعضهم قال انه محب لها وكل الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى
غير مريد لها وانه تعالى امر بها ولا يريدها ونهى عن ما لا يكره وان الكافر فعل في كفره ما هو مراد الله تعالى وترك ما كرهه الله تعالى من الايمان والطاعة منه وهذا
القول يلزم منه محالات منها نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة وكراهة الحسن قبيحة وقد بينا انه تعالى منزه عن فعل القبائح كلها انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس

بكائن

فيه اشارة الى ان ما قالوه في هذا المقام من ان افعاله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة في ذاته لكن ليس ملحوظا له ذلك على وجه العلية والغرضية بناء على ما قالوا في بحث الحسن والقبح من انه لا حسن للفعل في نفسه قبل ورود الشرع تأمل منه

المختار ان يفعل ذلك الفعل ٢

[illegible]

بكائن فيكون مراد والفقوا على خوا انشا الكل الية بعد جلد ولعلقوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه
مريد بجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد لها مع كونه كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه خالق للاشياء كلها فهو خالق الشيء بلا اكراه مريد
بالضرورة واما استدل به هذا الرجل على عدم جواز ارادة الله تعالى للشر والمعاصي فهو استدلال لان المعتزلة والجواب ان الشر من الله تعالى
بمعنى انه مراد الله تعالى في الازل للكافر لا انه رضي به ولا شرك به وهذا من باب الرضى بالارادة واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الكفار وهو
لله تعالى فان اراد بالكراهة عدم تعلق الارادة به فصحيح لانه لو اراد لوجد وان اراد عدم الرضا به فهو باطل لانه لم يحصل فيه لو وجد حتى يتعلق به الرضا او
عدمه واما انه تعالى امر بما لا يريد وطي عما يكره فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقدير اسلامهم وهذا لا يعد من السفه ولا
مخالف ورهنه واما يكون سفيها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لانه ربما كان لاتمام الحجة عليهم فلا يعد سفيها
واما ما ذكره من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل
المختار اذ لا قبح بالنسبة اليه على ان هذا مبني على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا ومع هذا فانه مشترك الالزام لان خلق الخير من الذي هو القبيح يكون قبيحا
والله تعالى خالقه بالاتفاق منا ومنكم انتهى واقول لا يخفى ان صنيع ما ذكره من ايراد الاشاعرة ممنوعة وانما الله سبحانه خالق فما يكون خيرا عما
على شره والقبائح الصادرة من الشاهد لا يليق صدورها منه سبحانه واما ما ذكره من الجواب فهو مبني على ما اختره واصطلحه من جعل الارادة بمعنى
التقدير وقد سبق انه يمكن كونه قد تبع في ذلك للنحاة من طوائف الشيعة وكونه متوقفا للاصطلاح اصحابه على ذلك من كلام شارح العقائد
فقد كرر انهم ان اراد بالتقدير الخلق فهو اول البحث والنزاع لانا نمنع كون الشر ونحوه من القبائح المشاهدة في الشاهد صادرة عنه تعالى وان اراد
التبيين والاعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني القدر فهو خارج عن محل النزاع كما عرف في بحث القضاء والقدر وقد سبق بيان الفرق
بين الارادة والرضا غير مرضي واما ما ذكره بقوله واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الله تعالى مكروهة له تعالى فظاهر من تعقيبه اياه بالتردد الا انه في وجه
شيء ذكره المص وهو افتراء بلا امتراء لان المص لم يذكر ان الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى بل انه تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا
هذا من ذلك مع ان ذلك الرد بل مردود بانه يفهم من تعقيبه الثاني ان تعلق الرضا بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان لان من خطب امرأة بخطبة
يقال انه رضي بتزويجه ثم انه لم يحصل التزويج بعد واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم اه فيه نظر
اما اولا فلما مر مرارا من ان الارادة لم يجئ بمعنى التقدير لغة وعرفا واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله في نظام العالم مجرد جعله ظرفا لخلق القبيح اي خلق
القبيح الواقع في جملة مخلوقات العالم فهذا لغو من القول كما لا يخفى وان اراد به الاشعار بمدخلية خلق القبيح في نظام العالم وتعليل حسنه في الجملة
به فهو مخالف لمذهب الاشاعرة الناقلين لتعليل الافعال ولقاعدة الاصلح بنظام الكل كما ذهب اليه الحكماء والامامية واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره لزم
بقوله اذ لا قبح بالنسبة اليه تعالى لم المدعى ولغى المقدمة السابقة ولا يظهر وجه التعليل فلا المقدمة بالعلة المذكورة كما لا يخفى وبالجملة ظهر ان كلام المص
خلط وخبط وانه لا معنى للارادة عند الاشاعرة الا امر من الصفة المخصصة فنقول ان ارادة القبيح قبيحة لان الله تعالى اوعد الكفار والشياطين بارادة
القبيح كما اوعدهم بفعله في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله ويريدون ان يتحاكموا الى الجبت والطاغوت الاية مع ان العقلاء
يذمون من نهى شيئا عن شخص واتى بمثله لقولهم لانه من خلق وياتي مثله فعلا عليه ان فعل عظيم قال المصنف رفع الله درجته ومنها
كون العاصي مطيعا بعصيانه حيث وجد مراد الله تعالى وفق ارادته وقال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان المطيع من اطاع الامر لا من غير الارادة فلا يرد
هو المفيد للاشياء ومرجح وجودها فاذا وقع الخلق على وفق ارادته فلا يبقى ان الخلق اطاعوه نعم اذا امرهم بشيء فاطاعوه يكونون مطيعين انتهى واقول
قد مر بيان ان الامر مستلزم للارادة وان كون الارادة بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من حيث اعانات الناصب في تقدير انه وتمويهاته ومع ذلك
لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ومنها كونه تعالى يامر بما يكرهه لانه امر الكافر بالايمان وكرهه منه من حيث لم يوجد
مما يريده لانه نهاه عن الكفر واراده منه وكل من يعلم ذلك من اشخاص البشر فنسبه كل عاقل الى السفه والحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز العاقل
ان ينسب الى ربه تعالى ما يتبرأ هو منه ويتنزه عنه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق المنع من ان الامر يخالف ما يريده بعد سفيها وانما يكون كذلك
لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به وليس كذلك لان المعتبر بقيده هل يطيعه او لا فقد امر ولا يريد منه الفعل اما ان الصادر منه امر حقيقة فلانه
اذا الى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما انه لا يريد الفعل منه فلانه لا يحصل مقصوده وهو الامتحان الطاعة او العصيان فلا سفه في الامر عما لا يريد الامر
واقول لك ان يقول ان ذلك المنع مكابرة وما استند به على كون الامر في تلك الصورة امر حقيقة بانه اذا الى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده مدفوع بان ذلك
لا يكفي في حصول حقيقة الامر بل الامر لا بد ان يكون ذلك المامور مرادا ولو كفى صورة الامر وصدق الامتثال في ذلك لزم ان يكون الخبر المراد به الامر
انشاء كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الاية خبرا حقيقة لانه اذا سمعه المخاطب يحكم بانه كلام خبري مشتمل على النسبة لتناقضه
وبطلانه ظاهرا قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى وما
الله يريد ظلما للعباد وكل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ان الله لا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم والله لا يحب الفساد الى غير ذلك من
الايات فترى لاي غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز وما دل العقل عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد استعمل لفظ الارادة ويراد

[illegible] الاولى [illegible] الاسناد [illegible] الاسناد [illegible] الاسناد

انواعها وما يتعلق بالبدن من مقادير الاشياء ومقاصدها واما افعال العباد فيقول فيها ان الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها والزمهم اتباعها وجعلها
بعد الالزام من لوازم الحجج والاحجار وانه سبحانه قدر افعال العباد بمعنى انه بين ما يقادر بها من حسنها وقبحها ومصالحها ومفاسدها وخطها وعرضها وتفصيلها واما
القول بانه قضاها وقدرها بمعنى انه تعالى خلقها فغير صحيح لانه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولم يستحق الطائع ثوابا على عمله واما
افعال الله تعالى فيقول انها كلها بقدر وتقدير لا تفاوت فيها ولا خلل وانها كلها موجب الحكمة ملتئمة وعلى نسق الصواب منتظمة واما الخبر الاول الذي
جعل قضاء القضاء فيه هو ما يبتلى به المحن به العبد من الامراض واسقامه وشدائده والآمه ولا ريب ان ذلك كله من قضاء الله تعالى الذي يجب على العباد الرضا
به والصبر عليه وهو ما يفعله الله تعالى بعبده لحكمة ابلغ الغرض التي تقتضيه وعلمه الجميل بما يكون من المصالح لعبده فيه ولا دخل للعباد في القضاء لانه سبحانه
لا يقضي على العبد بالمصيبة لانها من الباطل الذي يعاقب عليه وقد قال عز من قائل والله يقضي بالحق واما الخبر الثاني الذي يدل على ايجاب الايمان بالقضاء
والقدر بخيره وشره فالمخبر من القضاء والقدر هو ما مالت اليه الطباع والتذ به الحواس الشرعية ذلك وتشتهي شرا لما على النفس في تحمله من الشدة
والمشقة كما اشرنا اليه سابقا وهذا الذي اجمع المسلمون بان الرضا به واجب لا يجوز انه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره لوجب
الرضا به وتحتم ترك انكاره لكن لما دابنا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعتبون من رضي به ويدمونه علمنا انه ليس من قضائه وقدره وما يؤيد المعاني
ويؤيد شرحه المبادي ما بالاسناد الصحيح عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام انه قال جاء شيخ من اهل العراق اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام اكان بقضاء
من الله وقدر فقال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام والذي خلق الحبة وبرى النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة
الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ اعند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون ومنصرفكم
وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف بالقضاء والقدر سلمنا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء
لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يكن لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى
بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وخصوم الرحمن وشهود الزور واهل العمى عن الثواب هم قدرية هذه الامة
ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض
وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم
ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقال العلامة الفوشنجي ظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فايراده المناسب محل
تامل انتهى ولا يخفى ان هذا الحديث منهاج الحق والبيان وقد بين فيه ما هو الحق في مسئلة افعال العباد كما لا يتبين وما اورد عليه العلامة
الفوشنجي مندفع بان امير المؤمنين عليه السلام انما كان على سبيل الوجوب القضاء والقدر في الحديث بمعنى الايجاب وذلك لان امره تعالى موافق لما امر الله
وهو واجب الاتباع وان كان على سبيل الاستحباب والاولوية فهما بمعنى الاعلام اذ الامر المفيد للاولوية يتضمنه والاول اظهر ويؤيده قوله تعالى امر
من الله وقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وح فقوله تعالى لعلك ظننت قضاء لازما اه بعيد سلب الوجوب العقلي والاضطراري بل عليه
ما تقدم عليه في الرواية وان اتاخر صدرها فتدبر وعند ذلك يندفع التامل في التابيد والحمد لله الذي ابدنا بهذا والصلوة على محمد سيد
الورى وآله الاعلام الهداة المصنف رفع الله درجته المطلب السابع في ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله تعالى مذهب الامامية والمعتزلة
الى ان الله تعالى لا يعذب العبد على فعل يفعله الله تعالى فيهم ولا يلومهم عليه وقالت الاشاعرة انه تعالى لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله فيه الكفر
ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتم لله تعالى والسب له ولا يثيبه ويعاقبهم على ذلك بخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره تعالى وذكر احوال المعاد
فالهم عن الذكر معرضين وهذا اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد قال الله تعالى وما ربك بظلام للعبيد
وما الله يريد ظلما للعباد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولا تزر وازرة وزر اخرى واي ظلم اعظم من ان يخلق في العبد شيئا ويعاقبه
عليه بل يخلقه ثم يعذبه على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران الى السماء ثم
يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه النادر لمهوى هل يجوز له ان ينسب ربه عز وجل الى هذه الافعال مع ان الولد منا لو قيل
له انك تحبس عبدك وتعذبه على عدم خروجه في حوائجك لقابل بالتكذيب وتبرء عن هذا الفعل فكيف يجوز ان ينسب الى ربه ما تنزه هو عنه انتهى
وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نص في كتابه العزيز الله خالق كل شيء وهو مذهب العبد على فعل العبد لا من العبد
هو المباشر والكاسب لفعله وان كان خلقه من الله تعالى والخلق غير الفعل والمباشرة ثم انه لو عذب عبادا بانواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم يكون له
ذلك وليس هذا من باب الظلم والجور لان الظلم هو التصرف في حق الغير ومن تصرف في حقه باي وجه من وجوه التصرف لا يقال انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى
وله التصرف فيهم كيف يشاء الا ترى الى قول عيسى عليه السلام حيث حكى الله تعالى عنه ان تعذبهم فانهم عبادك جعل العبودية سببا مصححا للتعذيب فالعباد
ملك الله تعالى يتصرف فيهم كيف شئت فلا ظلم بالنسبة اليه تعالى كيفما يتصرف في عباده هذا هو مذهب الحق الابلج وما سواه مذهب عن وصلاله كما سيراه
ويعلمه بعد هذا في مبحث خلق الاعمال ان شاء الله تعالى وما ذكره من خلق الاسود وتعذيبه بالسواد انه من باب اطامانه وكذا ما ذكره من الامثلة في
هذه الاشياء اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال الخاصة ليست مثل هذه الاعراض لان العبد في الافعال كاسب مباشر والثواب والعقاب

واسطة لتأثيرها بالتبع انتهى **أقول** الامر الشيء الامر المذكور جعل مجرد العقوبة سببا للتعذيب بهذا الظاهر الامتناع لانه لم يقل عبادك فانك عبادك وهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين برسلك مكذبين لانبيائك فقد نسبت على عبادتهم وتحكم مسئلة
حيث قال الله تعالى يوم يقول الله يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول
ما ليس لي بحق الى اخر الاية واما ما ذكره من ان الامثلة المذكورة من خلق السموات والطول ونحوهما اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب والا لما
اختلفوا فيه لتبين ان هذه الاعراض لا تحقق بالاجراض وذلك لان التمثيل انما هو بالنظر الى انفسها الاعراض المذكورة بحيلة العبد لها ولا يجب شاركه
الاعتلال في هذا الوصف لا يظهر الفرق بين الامرين في جعل الحل بالنسبة الى احدهما موجب لترتب الثواب والعقاب دون الاخر واما المباشرة فان اريد
انها معنى الحلية كما يشعر به ظاهر كلام المص معنى ان العبد يصير محلا لها ثمرة العصيان والاضافة فلا يحصل الفرق ايضا وان اريد صدور فعل المعتبر
مثلا عن العبد فقد وقع الاعتراف بان العبد فاعل لبعض افعاله فثبت مذهب اهل العدل اذ لا قائل بالفصل فافهم **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الثامن** في امتناع تكليفها لا يطاق قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من جهة الحكمة تكليف العبد بما لا قدرة له
عليه ولا طاقة له به وان يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلا يجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا كونه في المشرق
حال كونه في المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة آدم ونوح ولا اعادة امس الماضي ولا ادخال جبل قاف في خرم الابرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة
واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى يكلف العبد الامر بما لا يطاق
ولا يتمكن من فعله خالفوا المعقول الدال على قبح ذلك وهو انه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وقال تعالى بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك احدا والظلم هو الاضرار بغير المستحق واي اضرار اعظم من تعذيب من
غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** غفر الله له اقول مذهب الاشاعرة ان تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من هذا الجواز
الامكان الذاتي وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل
على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء فيجوز له التكليف باي وجه اراد وان كان العلم العادي قاضيا بعدم وقوعه وايضا لا يقبح من الله شيء اذ يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد وقد ذهب المعتزلة الى عدم جواز التكليف بما لا يطاق لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان تكليف الزمن الطيران
الى السماء وامثاله بعد العقل سفها وقد مر فيما مضى ابطال الحسن والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول ان ما لا يطاق
على مراتب احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدمه ووقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة مع الفعل
لانه يستلزم لا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا ومثل هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له
قدرة حادثة تتعلق به قطعا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا
يكون تارك المأمور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين بالضرورة والثاني ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وقدم
القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم جواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال
بامكان تصوره وبالجملة لا يجوز التكليف به اصلا لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لم يمكن بالذات
وهذا باطل الثالث ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من
نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وسائر المستحيلات العادية فهذا هو محل النزاع ونحن نقول بجوازه لامكانه الذاتي
والمعتزلة يمنعونها لقبح الفعل مع انا قائلون بانه لم يقع وهذا مثل سائر ما يجوز الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيرها والتجويز
العقلي لا يستلزم الوقوع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان المراد من جواز التكليف بما لا يطاق امكانه الذاتي دون
الوقوعي انما هو مذهب بعض متأخري الاشاعرة الذين نفوا عن المتقدمين الاشاعرة لمذهب شيخهم ومن تابعه عن متقدمي اصحابه وهو
الذي قصد المص ان يتكلم عليه ههنا فهو الامكان الوقوعي كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بايمان ابي لهب ونحوه وقال الغزالي في المنخول ان هذا
المذهب لا يتم بمذهب شيخنا لازم له من وجهين اخرين احدهما ان القدرة الحادثة عنده لا تأثير لها في المقدور فهو واقع باختراع الله تعالى فقد
كلفنا فعل الغير والاخر ان القاعدة عنده غير قادر على القبائح وهو مامور بالقبائح وقدرة القبائح بقادر القبائح انتهى فقول الناصب وهم متفقون
ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء آه يكون كاذبا وسنزيد ذلك وضوحا عند قريب ان شاء الله واما ثانيا فلان ما ذكره
في الدليل على الجواز من انه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مر من ان نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره اهل العدل مخالف للعقل والنقل كقوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضا مردود بما مر واما ثالثا فلان ما ذكره في تنبيه المرتبة الاولى
من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر ايضا كما
صاحب المواقف وحاصله ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور ومنهي عنه الفعل
لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين مذكورين هنا ايضا احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع امكان

لان القدرة الحادثة

الوقوع

الوقوع يجوز او وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره من علم او خبر او غيرهما فهو استدلال على غير محل النزاع وتابعهما ان دليلكم هذا يبطل
المجمع عليه فيكون باطلا لانه ان ذلك يستدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما وايا
ما كان تعين وامتنع الاخر ولما ذهب اليه الاشعري من كون القدرة مع الفعل وكون الافعال الخلق الله تعالى فانهما ظاهران في استلزامهما كلية
لكون التكليف بالمستحيل انتهى وقد اجاب عنه المص قدس سره انه يمكن كذا بالجابة الوصول من وجوه تسعة فليطالع ثمة واما رابعا فلان ما ذكره في
مرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف ان هذا هو محل النزاع مردود باستلزامه لان يكون كثير من ادلة الاشاعرة ههنا غير منطبق على محل
النزاع كما صرح به صاحب المواقف بقوله في اخر هذا التحرير حيث قال وما قررناه من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما في لوازم
ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضين نصب الدليل في غير محل النزاع انتهى ولا بد هب عليك ان حصر المواقف انما ان يكون تحرير محل
النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان اكثر ادلة اصحابنا للفرار عما هو اشنع من ذلك وهو القول بجواز التكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة
جملة منه المنتفي عن ذلك الشناعة والا فمحل النزاع عند اصحابنا ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات الذاتية وقد اشار الى
هذا الشارح قدس سره الشريف بقوله لقائل ان يقول ان ما ذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قال لا يوقع
تصوره بشعر بان هؤلاء يجوزونه اي يجوزون التكليف بالمحال لذاته ويدل على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول حيث قال اعلم ان
الامة اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوه مما لا يمتنع
تصورها او لغيره كجمع الممكنات لفقدان اسباب وجوداتها او بوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره
فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه
وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا واختلفوا في بعض الشقوق وعلى وقوعه
شرعا وذهب الى امتناع الاول وهو المبحث على ما قال الامام الغزالي انتهى ثم اقول ان الاشعري اخذ جواز التكليف بما لا يطاق من القصة المذكورة بين
العوام في مخاطبة ابليس مع ابليس اللعنة كما اشار اليه التفتازاني في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود بصلح
ان يكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم
يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصورها عنه وقد يكون لعدم
قبوله لاثرها فيه لعدم امكانه لوجوبه او امتناعه والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ابليس
حيث جاوره ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل خلة وخرجه سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة فقال الله تعالى بقدرته ان يجعل الدنيا في هذه القشرة
فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ويخرب الابرة احد عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله فقد اشتهر وظهر ظهورا
لا يتكرر وقد اخذ الاشعري من جواب ابليس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقد وقع
في مذهبهم وبهذا الذي نقل عن الاسفرايني في شأن شيخه الاشعري يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة
فخر الدين الرازي وتعبيره وتوبيخه في متابعته للاشعري حيث قال وعجب حال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين
الذين وصلوا الى غايات المرايب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع ويبصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف له طريقه الى الله تعالى
خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف رب جلاله ولا يفهم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية التي يخبط فيه خبط عشواء انتهى

قال المصنف رفع الله درجته **الطلب التاسع** في ان ارادة النبي موافقة لارادة الله تعالى ذهبت الامامية الى ان النبي يريد ما يكره الله تعالى
ويكره ما يكره وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي يريد ما يكره الله ويكره ما يريده لان الله يريد من
الكافر الكفر ومن العاصي المعاصي ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات فخالفوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي
وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبي اراد ذلك منهما فخالفوا بين كراهة الله وكراهة نبيه نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى القول بامر مراد
النبي يخالف مراد الله وان الله لا يريد من الطاعات ما يريد النبي بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصي وانواع الفواحش والفساد انتهى **وقال** الشارح
خفضه الله اقول الارادة قد يراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهية وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق وبهذا المعنى
يقابله الكراهة فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة ان كل ما هو مرضي لله تعالى فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله
مكروه عند رسوله واما قوله ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي يريد ما يكره الله ويكره ما يريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن
العاصي والنبي اراد منهم الطاعات فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله تعالى وارادة رسوله مخالفة قط
وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله تعالى ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريده بمعنى انه يقدر
والحاصل انه يخلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل في هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد انتهى **واقول** قد جمع الناصب في هذا الفصل
جميع مقدماته الفاسدة التي ذكرها سابقا متفرقة بمن ان الارادة غير الرضا وان الارادة بمعنى التقدير وبنى عليها تزييفه المردود وكذا الحال في ما ذكره

يعني ما تعلق العلم بوقوعه من وجوده او العدم وعدمه متعلق للوقوع فيمتنع وقوع نقيضه لانقلاب علمه تعالى جهلا منه

ولما كان النصب الدليل في غير محل النزاع اقل شناعة من ابداء الدعوى الفاسدة احتمال العصمة بتغير الدعوى كما ترى منه

القنازي

في الحاشية من ان الحظ لله تعالى قد يفعل ما لا يرضى به فلا يرضى به النبي وقد يرضى عنه ولا يقدره فهو المرضي ايضا له وليس هذا محالا فيه اصلا انتهى والحاصل انه
ان اراد بتقدير ما لا يرضى به فهو مردود وبما سوى ان اراد بارادة ما لا يرضى به فهو مدفوع بما سبق من ان الارادة مستلزمة للرضا وان ارادة الاعلام والتبيين
والكتابة فهو مسلم لكن لا يجدي فيما هو بصدده كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب العاشر** في انا فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة
على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل
ملوك الطغاة والجانين فان الفعل لو ضربه بغيره بأجرة تولد فانه يذم الرامي دون الاجير ولو لا علم الضرورة بكون الرامي فاعلا دون الاجير لما استحسن ذم
الرامي دون الاجير بل هو حاصل في البهائم قال ابو الهذيل الحائط اعظم من بشر لان الحائط اذا انهدم بالجدار لكبير نفسه بنفسه لم يطاوع على العبور واذا انهدم
الجدار لصغير جاز لانه فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فكان اعقل منه وخالف الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى
ان لا مؤثر الا الله فلزمهم من ذلك محالات انتهى **وقال الاصحاب** خصهم الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها
وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون
فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واختراعا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة لله تعالى مفعولا للعبد فالعبد فاعل كاسب والله
خالق ومبدع هذا حقيقة مذهبهم ولا يذهب على المتعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون الخلاف في انه فاعل او لا كما صدر الفصل بقوله
انا فاعلون واعترض الاعتراض عليه فنحن ايضا نقول انا فاعلون ولكن هذا الفعل الذي نتصف به هل هو مخلوق لنا او خلق الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا
واختيارنا وهذا شيء لا يستبعده العقل فان الاسوة هو الموصوف بالسوة او السوة مخلوق لله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوقا لله
ودليل الاشاعرة ان الفعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله لشمول قدرته كما ثبت في محله ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد
لامتناع اجتماع قادرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما هو ثابت في محله وهذا دليل لو تأمله المتأمل يعلم ان المدعى حق صريح ولا شك ان الممكن
اذا صادفه القدرة القديمة المستقلة توجده ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرهم الشبهة الى اختيار مذهب ردي وهو اثبات قدرة الخالق
غير الله في الوجود وهذا خطاء عظيم واستجراء كبير لو تأملوا فيه لارتدعوا منه كل الارتداع كما سنبين لك ان شاء الله في اثناء هذه المباحث ثم
ان مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بل ايجاد باختيارهم في
اختيار هذا المذهب طرق منها ما اشار اليه ابو الحسين من مشايخهم وذكره هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد بفعله وبزعم ان العلم بذلك
ضروري لا حاجة به الى الاستدلال وبيانه ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره وان
الثاني لا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منه بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الامامية بكاء
هذا اسفسطة مصادمة للضرورة كما اشتمل عليه اكثر دلائل هذا الرجل في هذا البحث والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية ضروري لكنه عائد
الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تأثيرها في الاختيارية وعدم تأثيرها في غيرها والحاصل انا نرى الفعل الاختياري
مع القدرة والفعل الاضطراري بلا قدرة والفرق بينهما نعلم بالضرورة ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تأثيرها فيه وهذا
محل النزاع فتلك التفرقة التي يحكم بها الضرورة لا يجدي للمخالف نفعا ثم ان دعوى الضرورة في اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا
بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين متشبثين له بالدليل فلو اتفق المخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه لا التفرقة بين الحسن
الفعلين فانه لا مدخل له في اثبات المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه وايضا ان كل سليم العقل اذا اعتبر
حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة منه الجامعة بحصول المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها
انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل بعقيبها منه وهذا ظاهر للمنصف المتأمل فكيف يدعى الضرورة في خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة
في هذا البحث فهو مبطل فيه انتهى **واقول** اثبات القدرة بدون التأثير من سخيف القول كما مر وسيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى والتمسك بجريان العادة قد
اسبقنا في بيان انه لا يحتاج الى الاشارة واما الكسب فقد اكتسب من السخف والفساد ما اكتسب وزيادة واما ما ذكره بقوله فنحن ايضا نقول انا فاعلون
اه فهو كاذب فيه كيف وهم صرحوا بان الفعل من الله تعالى والكسب من العبد ولو سلم اطلاقهم الفاعل على العباد فانما يتجوزون به عن معنى الكسب والمحلية ولا
يريدون به معناه الحقيقي الذي نصه المصنف هنا وهو الايجاد والاصدار الذي يتعارفه اهل اللسان واما ما ذكره من ان الافعال الذي نظهر صدورها
عن العباد لا يستبعد العقل ان يكون صادرا في الحقيقة عن الله تعالى فمقارنا لقدرتنا فيتوجه عليه انه يتضمن انكار البديهي الظاهر المشاهد لكل
احد صدورها عن العباد وارتكاب نسبتها الى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام فكيف لا يكون مستبعدا واي دليل قطعي او اقناعي
قام على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد العقل وبهذا يظهر فساد تمثيله بالاسوة فان السوة قائم عليه بمعنى وقوعه عليه فلا وجه
لقياسه الى الافعال القائمة بالعباد بمعنى صدورها عنهم كالاكل والشرب كما مر بيانه ولهذا ترى اهل العقل يحكمون بان السوة والبياض ونحوهما
من الاعراض فعل الله تعالى والاكل والشرب والزنا والسرقة ونحوها من فعل العبد واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مع كونه شبهة واهية عليه

خلق ما لا يرضى به

وغير الاختيارية

بل يحصل له تلك الارادة سواء ارادها او لم يردها

عنايته

عندهم ولهذا اتهم خصمه الناصب بالذكر هنا مردود من وجوه اما اولا فلان شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات انما لم يثبت عند المعتزلة فانهم يخصصون
خلق الاجسام بقدرة الله تعالى واما افعال العباد بقدرتهم واما ثانيا فلانه منقوض بما نحن فيه الولد ونحوه فانه ممكن في نفسه مع استحالته على الله تعالى انتهى
وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك واما ثالثا فلانه ان اريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلقها به بالذات فهو
مما استدلوا به على ذلك المطلوب ولكن يجوز ان يكون تعلقها الى بعضها بالذات وعلى بعض اخر بالواسطة وكلام الاصفهاني في شرحه للطوالع يدل على
ذلك حيث قال والحق ان تعلقها بكل الممكنات الموجودة البته دليل على انه قادر على الكل وان اريد به تعلقها به على الوجه الاعم فهذا لا يستلزم كون العبد
العبد مقدورا لهم بالذات واما رابعا فلانه ان اريد بشمولها للجميع تعلقها به بالفعل فهذا غير لازم مما ذكروه في بيان الجواز ان لا يكون الامكان
علة لتعلقها به بالفعل بل الامكان التعلق وفعليته يستند الى ما ينضم الى الامكان وان اريد به تعلقها بالامكان فذا لا يستلزم الفعلية في جميع
الممكنات حتى يلزم اجتماع قادرين مؤثرين بالفعل في مقدور واحد والحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسي طيب الله مشهده علة مصححة
لتعلق القدرة لا موجبة له ولا يلزم من تحقق العلة المصححة لشيء تحققه بالفعل لجواز ان يكون هناك ما يمنعه وبهذا يندفع دليل الجويني للاشاعرة
وهو ان العبد لو كان موجدا لفعله نفسه لجاز ان يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم والتالي
باطل انتهى واما ما ذكره من ان اهل العدل احتاروا مذهبا رديا هو اثبات تعدد الخالقين فهو كلام مبهم اذ كشف غطاؤه وظهر جودة مآخذه
وذلك لان اثبات تعدد الخالق القديم الذي لا يكون مخلوقا لله ابتداء او بواسطة كما يلزم الاشاعرة من القول بزيادة الصفات القديمة واما
اثبات الخالق الحادث الذي يكون ذاته وجوده وقدرته وتمكينه وسائر صفاته وكالاته مخلوقة لله تعالى كما هو شأن العبد على رأي اهل العدل
فلا دراية فيه بل فيه جودة تنزيه الله تعالى عن كونه فاعلا للقبائح والفواحش المنسوبة الى العبد كما مر مرارا واما ما ذكره من الجواب فهو مما ذكره صاحب
المواقف وقد ظن الناصب انه باب نعم عين الصواب بل كانه وجد ثمرة الغراب في عين نظرها او لا فلان محصل كلام ابي الحسين المعتزلي المعتمد من وافقهم في هذا
المقام دعوى البداهة في مقدمات ثلثة احدها علية القدرة والاختيار في ايجاد اثرهما والثاني ان العبد فاعل لنحو الصعود الى المنارة بقدرته دون السقوط
منها ودون حركة الارتعاش والثالث انه لو لم يؤثر قدرته في هذا الصعود لم يصعد الا انهم جعلوا الاولى منها نظرية والثانيتين بديهيتين لبداهة علتهما
حتى يتوجه انه دوران غير مفيد للعلية لو جعل الدور ان نفيهما على المقدمة الاولى لكان له وجه ويضعف منع لزوم العلية واما ما ذكره
من ان علماء السلف كانوا يثبتون منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مسبيين له بالدليل اه مدخول بان ما ذكره السلف من اهل العدل صورة
الدليل انما هو تنبيها على ادعى الضرورة فلا حاجة لها من خالفهم من الاشاعرة على الاستدلال ليمكنهم ايراد المنع والنقض والمعارضة عليها ولا
يلزم ما توهمه الناصب من نسبة كل العقلاء الى الكفر والضرورة بل اللازم نسبة المعترضين عن العقل والشعور وهم الاشاعرة الذين هذا شأنهم
في اكثر المسائل كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود القدرة من غير تأثيرها انما يورث الفرق على تقدير تحققه في نفس الامر لكنه غير متحقق بشهادة
الوجدان بتأثيرها ثم لو كان الفارق وجود قدرة غير مؤثرة لزم عدم الفرق فان الساقط من المنارة له قدرة اسقاط نفسه فهو لا شك انه لو
سقط لم يؤثر قدرته في هذه الحركة نعم انهم قالوا انما فارق تلك القدرة والارادة بالصعود دون السقوط لكن اذا لم يكن لها نحو تأثير في الفعل عند
مقارنة المحل فتعلقها وعدم تعلقها انما يفيد صحة اطلاق اللفظ دون التغاير في نفس الفعل وكونه اثر القدرة مع ان البديهي هو الثاني وبالجملة
من انصف من نفسه علم الفرق بين الحركتين بان القدرة مؤثرة في الاولى دون الاخرى واثبات القدرة بدون التأثير لا يكون له معنى حصل بل غير
معقول اصلا كاثبات الباصرة للاعمى بدون الابصار واثبات السامعة للاصم بدون الاسماع وكما ان انكار قدرة العبد مكابرة كذلك انكار
تأثيرها في بعض افعاله مكابرة والاعتراف بان الاول مكابرة دون الثاني مكابرة في مكابرة لان بديهة العقول حاكمة بان بعض الافعال العبد
متأثرة بقدرته فيها فانكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مضادة للضرورة وبوضوح تعلق القدرة بالفعل لا على وجه
التأثير كما اخترعوه وسموه بالكسب امر مخفي لا يهتدي اليه العقل فانه اذا لم يكن للقدرة تأثير لا يظهر وجه تعلقها به فان قيل تعلقها به هو ان يكون موجودة
عنده قلنا من ابن يعلم وجودها عنده من الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار بالبديهة قلنا الفارق هو الارادة لان حركة المرتعش حصلت بها
والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها من وجود القدرة قلنا لا يجوز ان يكون مخصصة لاحد
مقدوري الله تعالى بالوقوع فان عادة الله جرت بانها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة الحادثة اي قدرة العبد عند
الاشاعرة صفة يوجد الفعل معها وبعدها اخرى كيفية وجودية ثم بالفعل موجودة عند الفعل فاذا لم يكن لها تأثير يكون في معرض الخفاء حتى يعرض على تأثيره
ولعمري ان القول بكسب العبد وان قدرته غير مؤثرة وانما المؤثر قدرة الله سبحانه اثر القول بثواب العبد وعقابه من باب ان يقال احدا قادر على الزنا مثلا
اذا كان معه قادر اخر يكون قدرته اشد من قدرته وليس له ان يمنعه من الزنا اذ لو ترك الزنا وان تكن مصاحبه الزنا فهذا الشخص الغير المرتكب له العاجز
عن ان يمنع فاعله مستحق للرجم دون المرتكب له وهو كما ترى والحاصل ان القول بالقدرة الغير المؤثرة مما لا طائل تحته لان القدرة صفة مؤثرة على وفق
الارادة فلو لم يكن قدرة العبد مؤثرة يكون نسبتها قدرة مجرد اصطلاح وبوجه الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم ولقد ما
ذكره العلامة الدواني في شرحه للعقائد العضدية من ان القدرة لا يستلزم التأثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب فان الفرق بينهما وبين العلم بان القدرة

فان قيل اذا كانت الارادة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع

من غير ارادة وحركة الخاتم حصلت بها

بعلم بهذا لا يستلزم علم الفرد وبان هذا انما يتم لو كان لكل فعل معنى محصلا ومعقولا وانما ذلك لو ابرز عن قيد التعنت والجحود جميعا كما سيجيء ان شاء الله
ثم يتوجه على العدلية ان الفرق بتاثير القدرة في الاختيارية دون غيرها واما استقلال تاثير قدرة العبد فيها بالاختيار كما هو مطلوبهم
فلا يرتضيه بل هو ممنوع لا بد له من دليل نعم يجوز ان يكون المؤثر مجموع القدرتين كما هو مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني او يكون المؤثر قدرة العبد فقط على سبيل
الايجاب كما هو مذهب الفلاسفة ويندفع بان المقصود منهما ثبات مدخلية قدرة العبد في الجملة وفي بعض الفعال وذلك المذهب الاشاعرة لا يثبت اختصاص المذهب الحق
كما لا يخفى على المتامل على ان مذهب الفلاسفة قد ثبت بطلانه بالدليل العقلي وباجماع المسلمين وما ذهب اليه الاسفرايني مع انه قول بلا دليل ولا دليل
عليه مردود بانه ان اراد جواز ان يكون متعلق القدرتين شيئا واحدا هو نفس الفعل ويكون كل منهما مؤثرا مستقلا في يلزم اجتماع المؤثرين على
اثر واحد وان اراد جواز ان يكون مجموعهما من حيث المجموع مؤثرا واحدا مستقلا في التاثير دون كل واحد منهما بانفراده فيلزم عدم استقلال قدرته تعالى
بل اختيار المعتزلة وشاركه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما ذكره بقوله وانه ان كل سليم العقل اه فهو انه كلام صاحب المواقف وقد دل على عدم سلامة عقله
لانا لو سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة منه على ارادته لها فلما لم يتوقف هي عليها كما يعلم بالوجدان فلا يكون صادرة عنه
بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لا نسلم ان حصول الفعل عقيبها ليس منه وكون الفعل بحصل عقيب تلك الارادة الجازمة المعتبرة للشرط وارتفاع المانع لا
يدل على ذلك لانه لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا ينفك عنها على الشرط المذكور يتحقق الفعل ولو لم يكن ايجاد العبد
فهو ممنوع لجواز ان يكون ايجاد العبد انما لازما غير منفك عنها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا الحال وهو انفكاك ايجاد العبد عن تلك
الارادة لجاز وقوع حال هو انفكاك الفعل ايضا عنها اذ الحال جاز ان يستلزم الحال وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه وان
الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا يدل على المطابقة الا اذا ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعالى لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد
وهذا مع انه ليس من كون المقدمة ولا لازما منها قال المصنف رفع الله درجته منها مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما
يقدر عليه كالحركة يمينه ويسرة والبطش باليد اختيارا وبين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة الحيوان وحركة المرتعش وحركة النبض حيث
يفرق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الحيوان من شاهق في ذلك فهو سوفسطائي الا ان اظهر عند العاقل من ذلك ولا اعلى منه انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا مرارا وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته في التكرار الفضيحة الطويلة الخالية عن الجدوى
والجواب ما سبق انتهى واقول لا تكرار فيما ذكره المصنف فان ذكره لدعوى الضرورة سابقا انما كان عند تقرير مذهب العدلية وذكره لها ههنا انما هو في بيان
ما يلزم من مذهب الاشاعرة والفرق بين المقامين ظاهر واما ما ذكره الناصب الخائب من كلام صاحب المواقف فانما زعم صالحا للجواب عن هذا فقد مر فيما
عليه ثمة وابطلنا قال المصنف رفع الله درجته ومنها انكار الحكم الضروري من حسن مدح المحسن وقبح ذم المسيء وقبح مدحه فان كل عاقل يحكم
بحسن مدح من يفعل الطاعات ولا يفعل شيئا من المعاصي ويبالغ في الاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل احد ويعين الملهوف ويساعد الضعيف وان
يقبح ذمه ولو شرع احد ذمه باغتيابه الا شاعرة العقلاء سفيها ولا من كل احد ويحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبالغ في الظلم والجور والتعدي والفساد
نهب الاموال وقتل الانفس وغير ذلك من يفعل الخير وان قدر ان من مدحه على هذه الافعال عند سفيها ولا من كل عاقل ويعلم ضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلا
او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح والذم لو كان الفعلان لو كانا صادرين عن العبد فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح
والذم اليه ولا الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم فلم يحكموا بحسن مدح الله تعالى على انعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له ولا بقبح ذم ابليس
شانه الكفار والظلمة المبالغين في الظلم بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح والذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله ويتبع
بقوده عقله اليه ويرفض تقليد من يخطئ في ذلك يعتقد ضد الثواب لانه لا يقبل منه غدا يوم الحساب ويجد من اراد خلاف نفسه في زمرة الذين قال الله
تعالى عنهم واذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الاسباب وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرأوا منا كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار انتهى قال الناصب خفضه الله
حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح مدح المسيء ويحسن ذمه ولولا ان يكون الافعال
باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق اصحاب الاعمال الحسنة المدح ولا اصحاب الاعمال القبيحة الذم فعلم ان الافعال
اختيارية والا يلزم الدور المذكور وهو باطل والجواب ان ترتب المدح والذم وعلى الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه مباشرة
للفعل اما ان ترتبا بتوقف قدرته في الفعل فذلك غير ثابت وهو المتنازع فيه ولا بتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل يكفي وجود المباشرة والكسب في
ترتب المذكور تقريرا ما ذكر ان المدح والذم لم يترتبا على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف واللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها
الجمد واختلف في الحمد ايضا واما قوله الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين فذلك لانهم
لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين اصلا وان اراد نفي الحكم بحسن مدح الله وثنائه مطلقا فهذا من مفتريات فانهم يحكمون بحسن مدح الله تعالى لان الشرع اثبت
لا لان العقل حكم به كما مر مرارا انتهى واقول الجواب الذي ذكره مردود بان وجود القدرة والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه مباشرته له
اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل او لا فعلى الثاني يلزم الجبر ضرورة انه اذا لم يكن لتعلق قدرة العبد مدخل في الفعل اصلا لا يؤثر القدرة ولا تاثير
بين وجوده وعدمه وعلى الاول ان لم يكن هذا التاثير مستلزما لوجود الفعل بتمام الملازمة ان تعلقت العبد مثلا بفعل لا يكون منه ضرورة بالضرورة

مخلوقا للعبد ولو قيل ان مع تلك الارادة المخلوقة لله تعالى عبد تحقق الشرط المذكور

والاصل ان ارادة العبد بايجاد الله تعالى فيه وما صدر عن ذات العبد لازمة له لزوما لا ينافي كونه مختارا والاختيار ما يكون فعله معللا بارادة لا ان ارادته ايضا اختياره منه

الفعل لا يجب من قدرة العبد على هذا الترك فلم يوجد منه ترك الشيء ما لا يجب به وبعد ان كان مستلزما فهو مذهب اهل العدل ثم مرادهم باستقلال العبد
في التأثير استناد الفعل اليه فان العلة المستقلة يطلق على العلة المستلزمة له وهذا القدر يكفيهم فيما ادعوه ولا يطابق مذهب الاشاعرة جنسه لو لم يحصل
الفعل لقدرة العبد غير تابع لها فانه وانما استلزم المصنف ان يقال ان المدح والذم لا يترتبان على ما لم يكن بالاختيار فلم يكن كذا فانما قال لكن الاضافة الصادرة
الاختيار لا يترتب عليها مدح ولا ذم لانه لا يترتب مدح او ذم على نفس تلك الاضافة وكلام المصنف صريح فيما ذكرنا حيث قال لو لم يصدر عنه الحسن لوجه للمدح
والذم البدائي الى العبد لا الى الفعل الصادر بغير اختيار كما ذهب اليه الناصب فيما تعارف بين اهل العرف واللغة انما هو متعلق المدح او الذم بنفس تلك الاضافة
كحسن الوجه وقبحه لا بعلتها وهو العبد فيقال رجل حسن الوجه او قبيحه من باب وصف الشيء بحال متعلقه ولا يقال رجل حسن او رجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هذا
انما يصح مطلق المدح ولا يصح المدح والذم الاستحقاقي والاعراضي فتدبر واما ما ذكره من الرد بدفع جهد الظهور ان كلام المصنف يبين ان الاشاعرة لا يحكمون
بعقولهم بحسن هذا المدح فهم معترفون على الفعل وهذا يكفي في غرضه من تقبيح قولهم والتزام الناصب لذلك لا يدفع التقبيح وانما يتم على تقبيح التزامه وقلة
جنانه كما لا يخفى على ارباب الشق الاول منه اعتراف بنفي الحسن العقلي اصلا وهو ممنوع لما ذكره الناصب سابقا موافقا لما التزمه من اخر واضحا من اثبات الحسن العقلي
في الجملة وبالنظر الى بعض المعاني الذي استندوا عن محل النزاع نقضا عن الاشكال كما اشرنا اليه سابقا فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته
وفيها انه يقبح منه تعالى تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي لانا غير قادرين على ما تقدم فاذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم نقدر على
الطاعة لان الله تعالى ان خلق فينا الفعل الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله
جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد وطبيعته ومدحه وذمه وجب بكون الاركان في افعال العباد لانه تعالى يريد منا فعل
المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر على ما نفعله ولانه اذا طلب منا ان نفعل فعلا ولا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب مكلفا بما لا
يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والا لم يجز احد من المسلمين
على اثبات تعالى الى القدر في الوجود والجواب ان تكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كان قادرا واجتنابه
مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن للفعل والترك باعتبار قدرته واختياره الموجب للكسب المباشرة وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى التمكن
لما لفعله للفعل وهو محل النزاع واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسبا لا العادية المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم
عقلي وانما سؤال وكما لا يصح عندنا ان يوجد خلق الله الاحراق عقيب مس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا ههنا لا يصح ان يوجد الثواب عقيب افعال الخصوصية
والعقاب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلها ابتداء ولم يعكس فيهما واما التكليف والتأديب بالجنة والدعوة فانهما قد تكون دواعي العبد الى الفعل واختيارا
فيخلق الله الفعل عقيبها اعادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى
انا لم نقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول فنقول هذا يلزم مكرر في العلم لزوما غير منفك عنكم لان تعالى علم الله عدم ايمان
العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور ولا يخرج عنهما فعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب
الممتنع وبطلان التكليف لا يدل على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى
بالاشياء انتهى **واقول** تمسك لذلك الدليل القطعي شبهة اشتباه نشأ عن القول بالكسب بمعنى المحلية كما صرح به وقد بين فساد القول بالكسب مجملا
وسيجيء ان شاء الله تعالى مفصلا وتوجيه على ما ذكره في الجواب من ان التكليف باعتبار المحلية اه من الرد وجوه الاول ان حاصل جوابه انا لا نقول ان العبد
مكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق بل نقول انه مكلف بالكسب المحلية وهو مما يطاق وفيه ان الكسب ان لم يكن بايجاد العبد فالتكليف تكليف بما لا يطاق وان كان بايجاد انا نمنع ان العبد فاعل موجد وهو المطلوب وايضا لا اختيار للعبد في المحلية على راي الاشاعرة كما مر فلا
يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها فنقول في تحرير دليل المص لو لم يكن العبد فاعلا بالبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن
الحسن والقبح شرعيين كما زعمه الاشاعرة اذ لو كانا شرعيين لم يتحقق قبح اذ لا فاعل الا الله ولا يقبح منه كما قرروا والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايضا
والذم باعتبار المحلية غير معقول كما مر الثاني ان ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال اه مبني على نفي اسباب الحقيقية وقد مر ما فيه فتذكر
على ان الكلام فيهما في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في اعينهما فافهم ذلك الثالث ان ما ذكره من مثال الاحراق عقيب مس النار لا يطابق المثال اصلا
مع قطع النظر عن المغايرة بوجوه شتى يكابر فيها الاشاعرة لا ريب في المثال المذكور ولم يقع امر وتحي وعقد وعقيب فعل الاحراق فلهذا لا يصح السؤال
عنه وانما الا يسئل عن فعل النار لانه تحت الاحتمال ولا ارادة لا لانه ليس بسبب للاحراق حقيقة كما توهمه وبالجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على
الافعال كترتب الاحراق على مس النار من دون ان يكون له سببية حقيقية كما زعموه لم يكن للبعثة وما يتعلق به من الترغيب والترهيب والحث على تحصيل
الكمالات وازالة الرذائل وتحصيل الفائدة اذ لا يظهر فائدة ذلك الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تأثير في افعاله وبتوليها مباشرتها بالاستقلال
الرابع ان قوله وكما لا يصح عندنا ان يوجد اه مع انه لا ارتباط له بكلام المص قدس سره مردود بما سبق من ان التصرف ان كان بطريق حسن فهو حسن والا
فهو قبيح فانا اذا وعدنا لعبيدنا بالاحسان والانعام بفعل ما يوجب مشقة عظيمة وبالتباشة لتركه فعلهم بعضهم على ما اردنا وتركه بعضهم مستقلا
بما يلتذ به تماما كما ما نعين عنه ثم احسنا الناسي وانعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمل للمشقة انقياد الامر بالحكم العقلاء نظلمنا البنية بحالا ما لو اغضبنا بعض

عن ١١

عليهم

حيث انه لا يعلم ما يفعله الخ ومنه شافر لا يتجاوز طاقته ثم لا بعد ظلما والا لزم على الاشاعرة نظير الاول دون الثاني وظ انه لو لم يجب اشتغال
العبد بفعله لزم رفع فائدة البعثة ومنع السؤال لكون ظلما على التحقيق الخامس ان ما ذكره من ان التكليف والتأديب بالبعثة والدعوة قد يكون
دواعي العبد الى الفعل اه مدخول بان الانبياء مجبولون على الفعل سواء بعث اليه النبي او لا فلا حاجة لهم في اصل الفعل الى بعثة النبي الداعي لهم الى ذلك كما
لا يخفى ثم ما ذكره الناصب الالزام غير لازم لما سيجيء من ان علمه تعالى تابع للمعلوم لا علة له فانظر على انه لو تم لزم ان يكون افعاله تعالى اضطرارية
لجريانه فيه بعينه فما لزم بازمنا في مسئلة علم الله تعالى لزم كم في مسئلة خلقه تعالى للافعال المعللة بعلل ما زعموه فتدبر **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة
ثم عذبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى فينا كان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان
فانه تعالى عادل سوا الله تعالى وهو منصف سواء اي راحم للعبد بغيره واي مجمع الكرم والرحمة والانصاف مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر عنا
بل منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله تعالى وخالق المعصية في الفاعل لم يستوجب الظلم والظلم تصرف
في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل تصرف يفعل فيهم وقد روي ان عمرو بن العاص سئل ابا موسى الاشعري رضي الله عنه فقال يخلق في المعصية ثم
يعذب بها فقال ابو موسى لانه لا يظلمك وتوضيح هذا المبحث ان النظام الكلي في خلق العالم يقتضي ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذي بنيه حكيم
مهندس فانه يقتضي ان يكون فيه بيت الواحد ومحل الصلاة وان لم يكن البيت مشتملا على المسرجة كان ناقصا كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لم يكمل
النظام الكلي ولم يملأ النار من العصاة وكما انه لا يحسن ان يعترض على المهندس انه لم علق المسرجة ولم يجعل البيت كله محل العبث ومجلس الانس
كذلك لم يحسن ان يقال لخالق النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم لم تجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلي كان يقتضي وجود الفريقين فالتصرف
الذي يفعل صاحب البيت في جعل بعضه مسجدا وبعضه مسرجا هل يقال هو ظلم فكذلك تصرف الحق سبحانه في الموجودات في وجه يتفق لا يقال انه لكن ظ
المعترض الاعمى بحسب الخلق محض فيه وهو مالك لنفسه والله مالك عليه لا يعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل الذي يعمل عملا ويستأجر على العمل
رجالا ويستعمل معهم بعض عبيده الارقاء العبيد فاذا تم العمل اعطى الاجراء اجرتهم ولم يعط العبيد شيئا هل يقال انه ظلم العبيد لا شك انه لا يقول عاقل انه
ظلم العبيد وذلك لانه تصرف في حقه بما شاء ثم ان هذا الرجل لو حمل العبيد فوق طاقته او قطع عنه القوت والملبس يقال انه ظالم وذلك لانه
تجاوز عن حد ما يملكه من العبيد وهو التصرف جسما من الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم وذلك لانه ليس بالمالك المطلق ولو كان هو
المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء وكيفما اراد لكان كل تصرف فيه عدلا لا جورا وظلما كذلك الحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيفما شاء
وحيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باي وجه تصرف هذا التحقيق ولا بد عن هذا انتهى **واقول** تحقيق المسئلة على وجه يظهر به تمويه اشتباه
الناصب لا خلاف بين العلماء في انه تعالى عادل متفضل محسن وانما الخلاف في معناه فالاشاعرة ان معنى كونه تعالى عادلا انه متصرف في ملكه لا في ملك
غيره كما صرحوا لكن العدلية من الامامية والمعتزلة معناه انه يحب الحسن ويخل بالقبح لكن من المعلوم ان التصرف في الملك يمكن ان يكون على الوجوه الحسنة وان
يكون على الوجوه القبيحة ولا ريب في ان التصرف في الملك على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقائلون بان لا مؤثر الا الله مع الاعتراف بحدوث الظلم والجور
في العالم جاحدون لكونه تعالى عادلا في المعنى لان فاعل الظلم والجور لا يكون عادلا واما القائلون بان العبيد محدثون لتصرفاتهم فهم فيسبون الظلم الى
انفسهم وينزهون الله تعالى عما يقولون ويفترون يعني النواصب القدرية وجوابهم عما ذكر اهل العدل بانا لا نسلم ان خالق الظلم والجور ليس بعادل فان خالق
جميع الاشياء ليس بعبث بالنسبة اليه وانما يصير الاشياء قبيحا بالنسبة الى الخلائق وباعتبار فيما بينهم مكابرة تستدعي لمناظرة ثم ان الناصب يجعل
عمرو بن العاص فيهما شريكا مع ابي موسى في الدعاء رضي الله تعالى عنه لانه واقف من هذا الاعتزال وغفل عن كونه اعني امير المؤمنين عليه السلام والاوجه انه السلام
التحية انهم واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كبيت وكبيت فانما تمثيل به العلامة الدواني في بعض رسائله لتبيين القول بالاصلح بنظام الكل على ما
اليه الحكماء والامامية دون غيرهم من المعتزلة والاشاعرة والماتريدية ولا مطابقة فيه لمذهب الاشاعرة كما توهمه الناصب فانما اشتمل عليه ذلك البيت
من المسرجة يظهر عند العقل السليم مدخليته في نظام مجموع البيت اذ لولاه لتلوث جميع البيت وفزع اهله من الروائح المستقذرة بخلاف ما اشتمل
عليه العالم من الافعال المتنازع فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والغيبة ونحوها فانها كالمسرجة لا يظهر نفعها في نظام العالم بل يكون مخلا فيها
وايضا الكلام في دعوى حسن مطلق التصرف من الله تعالى والتصرف الذي مثل به تصرف خاص يستحسنه العقل بخلاف بعض التصرفات التي ينسبها الاشاعرة الى الله
تعالى ويمنعه اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير المظلم لا مطابقة له مع المتنازع فيه لان ما اعطاه السيد للعبيد اجرة في الصورة المذكورة انما لا يستقبحه
العقل لانهم عبيد وعليهم نفقته من المأكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا ان يعطيهم سوى ذلك واما اعطاء الاجراء الاحرار وان اراد بقوله لم يعطهم
شيئا انه لم يعطهم شيئا اصلا لا اجرة ولا نفقة فالتسليم معهم كان ظلما وهو ظاهر واما ما ذكره بقوله ثم ان هذا الرجل لو حمل العبيد فوق طاقته او قطع عنه
القوت والملبس يقال انه ظالم اه فهو حجة على الناصب من حيث لا يشعر لدلالته على ان مطلق التصرف لا يكون عدلا كما ادعاه اهل العدل واما تعليل كون ذلك
ظلما بانه ليس بمالك على الاطلاق فعليل وانما العلة في كونه ظلما انه تصرف يستقبحه العقل سواء صدر عن المالك على الاطلاق او عن غيره كما لا يخفى وعلى ما
حققنا ينبغي لاصحاب الناصب تعديهم سريعا مثوابا التحقيق وان كان باسم صدره حقيق والله ولي التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته

ومنها

وقد يجاب عن هذا بان عذاب العبد وثوابه انما ذلك لاجل دفع الظلم الظاهر وفيه انه ان لم يكن للعبد فيها تأثير فالظلم لازم وان كان له تأثير في شيء سواء سمي سببا او غيره فيكون العبد موجدا وهو الظلم دون الله مرقده منه

من الحاشية قوله الا ترى ٢٠١

ومنها انه يلزم منه تجويز انتفاء العلم بالضرورة بثبوته بما انا نعلم بالضرورة ان فعالنا انما يقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وتجويز
التصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعي الى ايجاده وانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهنا لم يقع فان الانسان متى اشتد به الجوع وكان
تناول الطعام ممكنا فانه يجد من نفسه تناول الطعام ومتى اعتقد ان في الطعام سما اضر عنه وكذا نعلم من حال غيره ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد
به العطش ولا مانع له من شرب الماء فانه يشربه بالضرورة ومتى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان
كرهنا وانتفى الداعي اليه ويمتنع صدوره عنا وان اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله تعالى وذلك معلوم البطلان فكيف يرتفع الفاعل
لنفسه هذا مذهبا بقوده الى بطلان ما علم بالضرورة وثبوته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق في تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى
عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصل الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما في سائر العادات التي يجوز عدم
وقوعها عقلا ويستحيل عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة تجزم بوقوعها اما قوله
ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهنا فهذا امر صحيح فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه وهذا الجواز انما لا ريب فيه ولا يمكن
انكار هذا الجواز انفي ما علم بالضرورة انتهى **واقول** ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا مع كون الدعوى المخالفة للضرورة التي يتكلم المصنف عليها
فان الفعل الصحيح يجوز عدم وقوع شربه عند العطش مع حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فكيف يصير اعادتها جوابا ودفعا لما ذكره المصنف
ما ذكره بقوله فانا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه فان اراد به انا كثيرا ما نفعل الاشياء الذي نكرهها قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلم ومخالف للضرورة
وان اراد انا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها بعد الفعل لظهور قبحه وكراهته على العقل بعد ذلك فمسلم لكن المصنف انما ادعى الضرورة في نفي وقوع الفعل
مع كراهة الفاعل له قبل الفعل واما قوله ولا ريب في انكار هذا الجواز انفي ما علم بالضرورة فغلط ظاهر لان المصنف قدس سره مع ادعائه جواز وقوع الفعل مع
كراهته منافيا للضرورة فهو قدس سره منكر لذلك الجواز لكونه منافيا للضرورة فايراد الناصب عليه بانه لا ريب في انكار هذا الجواز انفي ما علم بالضرورة كما
ترى ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز ما قضت الضرورة بنفيه وذلك لان افعالنا انما تقع
على الوجه الذي نريده ونقصده ولا يقع منا على الوجه الذي نكرهه فانا نعلم بالضرورة اما اذا اردنا الحركة يمنة لم يقع ليسرة ولو اردنا الحركة ليسرة
لم يقع الحركة يمنة والحكم بذلك ضروري فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة ليسرة وبالعكس وذلك ضروري
البطلان انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق ان هذه الافعال تقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله تعالى
يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة والضرورة انما تقضي على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضي على
هذه الارادة موثرة خالقة للفعل والعجب من هؤلاء لا يفرقون بين هذه المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتأملون
ان هذه الارادة من يخلقها هم يخلقونها ام الله تعالى يخلقها فالذي خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صيرورته محلا لتلك الارادة
خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق الى الفعل وقدروا كالحمار في الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق الافعال وفيه خطر الشرك انتهى **واقول** ما ذكره من العجب ليس
جهله بعجيب بل دفع تعجبه ما ذكرنا سابقا من ان القول بالقدرة والارادة الغير المؤثرتين سفسطة باطلة وكذا ما لا يدري من كل العجب فان اصل الارادة وان
كانت مخلوقة لله تعالى لكن صرفها الى الفعل من فعل العبد والحاصل ان المخلوق لله تعالى اصل الارادة وهو الكيفية النفسانية التي من شأنها ترجيح الفعل
او الترك لكن فعلية الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل يجعلها متعلقا به من العبد لا من الله تعالى وتمنع ما ذكره العلامة الدواني في رسالته من ان تعلق الارادة
منبعث عن مجرد تصور الملائم واعتقاد الملائمة التي لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك بقدرة الله تعالى وارادته ثم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك
مع ان اعتبار كان منشأ العبد وهلم جرا والتنبيه الامور الاعتبارية مما لا يجدي نفعا وكانه لهذا قال شارح المقاصد الحق ان مبنى المبادي الفرق لانه تعالى
الغني على قدرتهم واختيارهم ومبنى المبادي البعيدة على الجاءهم واضطرارهم فلا يلزم من صيرورة العبد محلا لاصل تلك الارادة ان يكون مضطرا البتة
والترجيح كما توهمه الناصب المجادل وزعم انه قد اخرج بذلك نفسه عن الوحل وسيأتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح في موضعه اللائق به ان شاء الله تعالى **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه الاتية المتظاهرة فيه الدالة على انتساب الافعال الينا وقد بينت في كتابي ايضاح
مخالفة اهل السنة لنص الكتاب العزيز والسنة بالوجوه التي نقوا فيها الايات الكتاب العزيز بحيث انه لا يمضي اية من الايات الا وقد خالفوا فيها من عدة اوجه
فبعضها يزيد على بعض وبعضها يزيد على العشر ولا ينقص شيء منها عن اربعة ولنقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القرآن وكره
اصل مناخرهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازي وهي عشرة الاول الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد قوله بل الذين كفروا قوله بل الذين يكسبون الكتاب
بايديهم ان يتبعون الا الظن وذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل عسى
من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب هين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان المصنف
يحتمل خلاف المقصود وكل كان كذلك لكن كتاب الله مخالفة المكلف عالما به يكون كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف
المقصود فالمخالفة له لا يكون كفرا بل هو محل الاجتهاد والترجيح لما هو الانسب والاقرب الى مدلول الكتاب العجب من هذا الرجل انه جمع الايات التي اوردها
الامام الرازي ليدفع عنها احتمالا يخالف مذهب اهل السنة ثم اتى على الايات كلها وانها مذهب السنة لها ودفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة

بهذه الآيات وحملها نصوصا موبدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكره الإمام في تأويل الآيات وتطبيقها على مذهب أهل السنة والجماعة وهذا يدل
على غاية حمق الرجل وجهله وتعصبه وعدم فهمه أما كان يتحمى من ناظره كتابه ومسئلة هذا الفعل كمثل من جمع الهام في مضغة وكانت تلك السهام
قتلت طائفة من هذا عسكره فاعتلى السهام من بطون أحشاء ومن صدورهم وأفخاذهم ثم يفتخر أن لنا سهاما قاتلة للرجال ولم يعلم أن هذه السهام قتلت
أحبابه وأعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الآيات دليلا على مذهبهم الباطل من جهة أن ضم الدليل في غير محل النزاع فإنا لا ننكر
للفعل نسبة وإضافة إلى الفاعل ونسبته وإضافة إلى الخالق كالسواء فإن إضافته إلى الأسود لأنه محله وإلى الخالق الذي خلقه في الأسود حتى صار أسود فقوله
فويل للذين كفروا فيه إضافة الكفر إلى العبد ولا شك أنه كذلك وليس لنا فيه نزاع أصلا والكلام في الخلق لا في الكسب المباشرة وقوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بأيديهم لا شك أن الكتابة تصدر من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج إلى الاستدلال والكلام في الخلق والتأثير فنقول الكتابة كسب العبد
وخلق الحق لم تر هذا الرجل أخذ هذا الأثر ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون صرح
بالكسب وإن كتابتهم كسبهم لا أنه خلقهم وشن عليه بآية الآيات المذكورة انتهى وأقول نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم أن يكون حصول النصيص على
المقصود من مجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن القرائن الداخلة والخارجة من مقتضيات الحال والمقام كما يفهم من كلام الناصب موافقا لجماعة زعموا
مثله وبنوا عليه الحكم بنفي ورود النص في الكتاب والسنة فهذا مردود عند المحققين منا ومنهم فقد قال جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الإتقان
أنه بالغ إمام الحرمين وغيره في الرد عليهم بأن الغرض من النص الاستدلال بإفادة المعنى على قطع مع احتمال التأويل والاحتمال وهذا وإن حصل
بوضع الصيغ وذلك للغة لكن كثير مع القرائن الحالية والمقالية انتهى وبالجملة كل ما يحتمل الوجوه بالنظر إلى مفهوم العبارة في باب النظر ثم اندفع تلك
الوجوه والاحتمالات بالنظر إلى القرائن الظاهرة داخل في النص ومخالفته إذا كان قرآنا أو حديثا يكون كفرا وأما ما ذكره من العجب فليس من جهله بعجب
بدعة إنما ادعى أن نصوصية تلك الآيات على مذهبه وعلى تقدير تسليم أن الرازي ذكرها تأويلا كان تعرض المصنف لذكرها لتوهم استنكار كونها في ضعف
ارتكاب التأويل فما فيه أن يوم التأويل ليل أليل سبحانه تأويل النصوص المعتضدة بدليل العقل وبالجملة تلك التأويلات صارت لآيات تصرفها الأوهام الغبية
ما أنزلت فيه والحالة لكلام الله وتحريف الكلم عن مواضعها وجعلها تابعا لهوى المذهب وإخراج القرآن المبين على أن يكون دليلا لأهل الزيغ والتجبر
المبطلين وفتح لباب تأويلات الباطنية الملحدين وما أدري كيف يستجيز من يعلم أن وعد الله حق مثل هذا في القرآن وفي دين الله المبين وأما ما ذكره
من المثل ففيه من الخبط ما يليق أن يضرب به المثل وذلك لأن المصنف ادعى أن تلك الآيات كانت على مذهبه نصوصا أنها على وصل الخصم نصوصا
إنهم أصلا ووصولا فكيف يستدل به كان قبل ذلك لها في يد الخصم حصولا وأنهم جعلوا غيرهم بها مقتولا على أنا لو فرضنا أن الرازي أو غيره من أهل
السنة كانوا على نصوص تلك الآيات واستدلوا بها على مذهبهم قبل استدلال أهل العدل بها فمثل المصنف في ذلك مثل قوم من الأقوياء الرماة الخصم
من بعيد قتلوا بالهم من الحق الشديد جماعة كان فيهم من الضعفاء الزرع وسهامهم خالية عن الأثر واللذع فقصر سهامهم عن الوصول إلى الصدور
والأصلاب ووقعت قدام هؤلاء الأقوياء على الأرض فالتقط من الأقوياء من كان له من الرماة سهم وافر فقال إن سهامنا القاصرة وقعت سهامهم من تلك الجماعة
الجمع الخاسر حتى قال إن سهامهم والبقية ولو أدبارهم ثم يفتخر بذلك الملتقط بأنه قتل هؤلاء بسهامهم وفصولهم وأسناصلهم بها عن أصولهم
وأما ما ذكره من أن الانتكار الفعل نسبة وإضافة آه ففيه أن الكلام ليس في مطلق النسبة والإضافة للفعل إلى الزمان والمكان بل في نسبة مع أنها ليست
فاعلان له اتفاقا بل الكلام في نسبة الفاعلية ولم يعهد في العرف ولغة القرآن تسمية المحل فاعلا وكاسبا بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخالق و
الكسب اصطلاح من الأشاعرة لا يفيد في مقابلة الخصم على أن الكسب منسوب إلى العبد بمعنى صدور العبد القدرة أو بمعنى المباشرة والمقارنة والمجاورة
ونحوها فخالف الصدور ونحوه أما الله تعالى فلا نسبة للعبد وأما العبد فيلزم أن يكون خالق بعض أفعاله ولا ينفع دعوى كونه لعبد أو لغيره
عن كونه مخلوقا للعبد لأن مسئلة خلق الأعمال لغة الأفعال الاختيارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره
الناصب في تأويل الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العباد لأن معنى كفروا في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صار محلا للكفر وأما الكسب
بمعنى المباشرة وصرف القدرة فراجع إلى الفعل كما أشرنا إليه فيندفع ما ادعوه من أنه لا فاعل في الوجود إلا الله وإن جوزوا صدور هذه الفعلين من
العبد فليجوز واصدا الأفعال المتنازع فيها منه من غير احتياج إلى تحمل اختراع الكسب المحال وأما ما ذكره من أنه لا شك أنه يصدر الكتابة من يد
الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج إلى الاستدلال والكلام في الخلق والتأثير آه ففيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان القول بالقدرة
الغير المؤثرة والحاصل أن هذه الآية صريحة فيما ادعاه المصنف قدس سره غير قابلة للتأويل لأن مفادها إثبات الفعل لأحد منهم من غير تعيين
إضافة الفعل إلى فاعله على أبلغ الوجوه وتوضيحه أنه تعالى عبر فيها بالأيدي عن الأنفس لأن أكثر أعمالهم بها ولأن الناس قد جرت عادتهم أن الأفعال
التي يلابسها الإنسان إلى اليدين وإن كسبتها بجارحة أخرى فجرى خطاب الله تعالى على عادتهم ولأن ذكر اليد يحقق ويؤيد إضافة الفعل إلى فاعله
كما ورد في المثل يداك أوكتا وفوك نفخ يعني يداك لا يداغيرك وفوك لا فو غيرك يعني أنت فعلت بالآلة لا يستلزم أن يفعل أحد بجارحة أخرى وأما
قوله صرح الله بالكسب في الآية المذكورة بدخول الباء المشعرة بالآلة سابقا من أن لفظ الكسب في الآية بمعنى آخر غير ما اخترعه الأشاعرة لكنهم لما زاد
عن الجبر اضطروا إلى صرفه عن ظاهره وصرفه كصرف الأفعال تارة إلى صرف القدرة نحو الفعل وتارة إلى المقارنة والمباشرة وتارة إلى المحلية وتارة

الكاتب

يعني يهود اليمن أي قطع الجبهة والعوس أي مدة تأويل

وهنا المعنى الأول أوجه الاستنادة وهو ما على نوع الحجة

ورد ما على نوع الحجة

فاوس

اتصاف الفعل بالطاعة والمعصية وشيء من هذه المعاني لا يفيد اللغة ولا فهم من الكتاب والسنة كما لا يخفى على من تأمل وانصف **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثاني** ما ورد من القرآن من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم ان الله سريع الحساب وقوله تعالى اليوم تجزون ما كنتم تعملون وقوله تعالى الا تزر وازرة وزر اخرى وقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وقوله تعالى
هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا وقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والذين كفروا بعد ايمانهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله قوله مدح المؤمن وذم الكافر يكونان محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل بحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ بصفائها والوعد والوعيد
لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يوثر ويحسن المسك ويحرق الحطب والحشيش والايات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وترتب الجزاء
وليس النزاع في هذا لان هذا مسلم والكلام في ان الافعال الخير تهل هي مخلوقة لله تعالى او للعبد واما المباشرة للعمل والكسب الذي يترتب عليه الوعد والوعيد
والجزاء فلا كلام في انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء اعلم ان الايات ليس دليلا لمذهبه انتهى **واقول** قد مر ان القول بسببية المحل والاختصاص
الحاصل بدون الاختيار ضروري البطلان ويدل عليه بان افعال العباد انما يصح المدح والذم عليه انصافا والغرض الحاصلة في محلها ليس كذلك لما وقع فيه
الاختلاف وبالجملة انا نعلم ضرورة صحة المدح والذم على كون الشخص طويلا او قصيرا وكون السماء فوقنا والارض تحتنا وانما يحسن المدح او الذم
كان للعبد فعل يصدر عنه واما تمثيله لذلك بمدح الرجل بحسنه وجماله وبمدح اللؤلؤ لصفائها فمردود بان المدح وان عم الاختياري وغيره لكن مدح
المؤمن على ايمانه مثلا انما يقع من حيث اختياره في ذلك وذلك لا حيثية له فيه فينبغي المدح من تلك الحيثية وهذا هو مراد المص الاستشهاد بمدح نحو
اللؤلؤ بكون خارجا عن المبحث كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** الايات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون
مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن
وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولكن
اليوم ولا يظلمون فتيلا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قوله مذهب جميع المثبتين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين فان
افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والاختلاف والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه الاشياء الايات الدالة على هذا المعنى دليل جميع المثبتين
ولا يلزم الاشاعرة شيء منها لانهم لا يقولون ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى يلزم الجبر وبل انهم يقولون افعال العباد مخلوقة لله مكسوبة للعبد
وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب لا بالمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات
فان الاختلاف والتفاوت واضح فيها لا محالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء بما ذا ينسب في شيء ينسب فينسب اليه اختلاف افعال العباد
واما الاستدلال بقوله احسن كل شيء خلقه على ان الكفر ليس بخلقه فباطل لان الكفر مخلوق لا خلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود
قبيح وهو باطل لكثرة الموذيات والقبائح المتحققة بخلق الله تعالى على ما سيجيء واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق
على ان الكفر ليس بخلق الله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض الا ملتبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث
كما قال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين وما خلقناها الا بالحق ولو كان المعنى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا ليكون كل
مخلوق حقا لافاد ان الكفر حق والى يفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما فهم ذلك الاعرابي الجاف الجلي الواطي لذلك المعنى من كلام الله انتهى **واقول**
قد مر بيانه ان نفي الاشاعرة الظلم عن الله تعالى انما هو بحسب اللفظ دون المعنى والحقيقة وان الكسب يطلق تارة مرادا وسيجيء في موضعه واما قوله فالتفاوت
والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات ففيه نظر من وجهين الاول انه يشعر بان في خلق الانسان ونحوه من مخلوقات
الله تفاوت واختلاف ايضا وهذا مع مخالفته لنص الاية يستلزم ايضا ما قاله سابقا من ان افعال الله تعالى منزهة عن التفاوت والاختلاف والثاني انه يفهم
من نفي الاختلاف الواقع في الاية نفي الاختلاف بحسب الانواع والاشخاص ونحوهما وهذا وقع في ورطة مخالفة القرآن ومنافضة نفسه على ما يكذبه
بل المراد من التفاوت والاختلاف المنفي في الاية عدم التناسب والنظام بحيث يقول الناظر الفهم لو كان كذا لكان احسن كذا في تفسير البيضاوي وروض البيان
ان اكثر افعال الانسان بعد الحيثية واما ما ذكره من ان الكفر مخلوق لا خلق فغير واضح في استدلال المص بالاية لانها كما صدق المص انما دل على حسن المخلوق
لا الخلق لان الحسن المفهوم من قوله تعالى احسن كل شيء خلقه انما يتعلق بكل شيء خلقه انما يتعلق بالخلق المفهوم من خلق الناصب في قوله خلقه ولا ريب
ان الشيء الذي خلقه الله فهو مخلوق لا خلقه وقوله ولو كان كل مخلوق حسنا اه قلنا بطلان اللازم ممنوع قوله لكثرة الموذيات والقبائح المتحققة قلنا
هذا مع كونه مناقضا لانكاره مسابقا كون القبائح صادرة من الله تعالى ودفعه بانه ان اراد من الموذيات والقبائح ما عدا الافعال الصادرة عن العباد كالحيات
والعقارب والسباع ونحوها فقد بينا سابقا انها ليست قبيحة عند العاقل في ذواتها وكون نفعها اكثر من ضررها وان اراد به ما يشمل
افعال العباد كالسرقة واللواطة والزنا فلا نم انها صادرة من الله تعالى بل هو اول المسئلة واما ما ذكره من ان معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض الا
ملتبسين بالحق والصدق ففيه انه على تقدير تسليم ان يكون الحق والصدق والجد معا متقاربين كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للاية الا ان يكون
ذلك الاشتباه حقا لان الحق امر اخر مباين لها متلبس بها مصاحب لها كالحجر الموضوع بجنب الانسان وبهذا علم ان قوله والى يفهم هذا المعنى من هذا الكلام
دليل على عوجاج فطرته المرادية وقصور فهمه عن ادراك واضح المعاني فانه لا يفهم ان ما ذكره من تفسيره الاية هل هو مضمون كلام المص او يدفعه ويمنعه

كل في الجواب كان في نسخ المتن سقط الصواب والله سبحانه

وحيثية

فيه تامل لان لفظ ان مخففة في الاية بصيغة المصدر لا الصيغة الى شيء تامل

قد يكون ذاتية كما في الحرارة ايضا

ولا بد ان نذهب باسره وباقي شيخ يشتغل ويطفي بنيرانه والحمد لله على خلاصنا من عظيم ما انذرنا به من المجاهرة بالباطل ومعاشرتهم الحق باعتقاد ما يكون من الكلام

قال المصنف رفع الله درجته الرابع الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع

التعجب عنه مثال ومن مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر وأراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا

ان جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوائج وغير

ذلك كذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا وماذا عليهم لو انفقوا مما رزقهم الله وقوله ما منعك ان تسجد وقوله ما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله

عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك وكيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قد

اصاحبت عباد كيف يأمر بالايمان ولم يرد ويبنى عن الكفر وقد اراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفهم عن الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق

فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن سواء السبيل ثم يقول لم تصدون

عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا بالله وهديهم عن الرشد ثم قال فان تدعوهم الى الهدى

اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى وقال الناصب عفا الله اقول قد بينوا ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين

المباشرين له والانكار والتوبيخ في قوله تعالى كيف تكفرون بالله لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة على الكسب وان كانوا

عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحيث لا يجاوز الخلق والاول كاف في ترتب التوبيخ على فعلهم واما ما ذكره من ان مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر

واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لا باعتبار الخالقية والفاعلية

وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزمهم في العلم بعينه وكذا حكم باقي ما ذكر من الآيات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي فان كل

هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار الخلق واما ما ذكره من كلمات الصاحب عباد فهو كان رجلا وزيرا متشددا في

الانشاء معتزليا اذ كان الكلام وسرقها على وتيرة آيات الرسالات والمراسلات ولبس فيه دليل وما احسن ما قيل في امثال كلامه شعر كلام هذا

كبندق فارغ خلي عن المعنى ولكن بقرقر انتهى واقول قد بينوا ان القول بالمحلية والكسب لا محل له عند العقل ولا يكسب لهم خيرا ولا يصلح وجها

لتوجه الانكار والتوبيخ من الله تعالى العباد ولا يكون في توبيخهما على فعلهم وقد بينوا ان مظنة لزوم مثل ذلك علينا في العلم من قبيل ان بعض الظن اثم

وكذا الكلام في باقي ما ذكره في دفع كلمات الصاحب عباد رحمه الله من انه كان رجلا وزيرا متشددا معتزليا فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح شيء من

الوزارة وبلوغ القضاء والتلاعب والاعتزال في فضل الرجل وحسن مقاله انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال لكن الناصب جعل ذلك وسيلة للهرب

عن جوابه ولم يمنعه عنه ما كان له بنفسه من اعجابه ثم ما ذكره انه كان من اهل الاعتزال انما نشأ عن جهله باحوال الرجال وانما كان الصاحب رحمه الله

شيعيا امامية بالغا الى نصه نشأ في حجر التشيع وارضع من لبانه على زعم انف الناصب واضحا كما حققه ارباب التاريخ في بابه واما ما ذكره من الشعر

بانه زعم كلام الصاحب خاليا عن المعنى فلينصف ولينظر الناصب الخالي عن المعنى هو الكسب الذي اضطربوا في تحصيل معناه كما بينا والكلام المنقول عن الصاحب

الذي جل ان يوصف لفظه الا بالدر المنظوم وكوس معانيه الا بالرحيق المختوم لكن الجاهل المعاند الذي ختم الله على قلبه فلا يتفي من الله تعالى ولا يستحي

من الناس ولا يبالي بما اطلق به لسانه لا يعجز عن الاتيان بمثل هذا الشعر الذي كلام شيخه الاشعري الخالي عن الشعر اولى به ولا عزو ان الحق بنكوه

الجهول لبسا الفضول الذي هو على شفا جرف مهول كما قيل شعر الحق يكره ايها الجهول لانه عدم التصور فيه والتصديق وهو العدو لكل ما هو جاهل

فاذا تصورت يعود صديقا قال المصنف رفع الله درجته الخامس الآيات التي ذكرها الله تعالى فيها بتخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيئتهم

قال فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فيجزيكم الله عملكم ورسوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن

شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا

لو شاء الرحمن ما عبدناهم انتهى وقال الناصب عفا الله اقول هذه الآيات تدل على ان للعبد مشيئة وهذا شيء لا ريب فيه ولا خلاف لنا فيه

بل النزاع في ان هذه المشيئة التي للعبد هل هي مؤثرة في الفعل موجدة اياه او هي موجبة للمباشرة والكسب فاقامة الدليل على وجود المشيئة في العبد غير

نافعة له واما قوله قد انكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا فمقول هذا

الانكار بواسطة احالة الذنب على مشيئة الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشيئة الالهية علة للذنب هذا باطل الا ترى

قوله ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا كيف نسب عدم الاشراك الى المشيئة ولولا ان الانكار في الآية الاولى لجعل المشيئة علة للذنب

وفي الثانية لتعميم حكم المشيئة الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية والحال ان الاولى واردة للانكار على ذلك الكلام وهو مسموع

عنهم والثانية من الله تعالى من غير انكار فليتأمل الناظر العاقل لينظر هل الحق انتهى واقول قد مر بيانا ان اثبات القدرة والمشيئة بدون التأثير لا يحصل

وان القول بالكسب لا اثر له في دفع الجبر واما ما ذكره من عدم الانكار بواسطة احالة الذنب على مشيئة الله تعالى فيه ان صريح الآية اعتقادهم ان

مشيئة الله تعالى علة لشركهم وكون الشرك ذنبا او عبر عنه بمفهوم من لفظ الشرك وانما فهم من جاحد والقول بعلية مشيئة الله تعالى وجعله للشرك وجميع افعال العباد

مما شاركه الاشاعرة مع المشركين وقد نفاها الله تعالى كما قرره المص فالعدل عن جعل مشيئة الله تعالى في الآية علة لنفس الشرك وجعله علة لوصف كونه

وسلوك

زائد البرنس نفس المعبد

نشأ في حجر التشيع

هذا اشارة الى كونه اشتى مشرقا في التشيع مائة طواب استنبعه قشر باطل منه

دنياه ولا يتعرض لما هو فيه والبناء على الكسب لمعنى الذي ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني وفخر الدين الرازي حيث قالا ان حقيقة الكسب هي مجمل قدرة العبد
الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتميزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الامتياز غير ما به الاشتراك فاحتمل
بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد واورد عليه ان اثبات الطلق عن مقيد انما هو في العقل دون الخارج وهو لا يصح كون كل من قدرتي الله
مقدورة بقدرة اخرى واما ما ذكره من انه لولا التاويل الذي ذكره في الاية الاولى لما فرق بينها وبين الاية الثانية فدفعه بين والفرق بين لان المراد
بالمشيئة في الاية المشيئة المطلقة يعني ان الله تعالى لو شاء عدم الشرك منا لما اشركنا لكنه لم يشأ ذلك وحاصل الانكار انكم كاذبون في ان الله تعالى لم يشأ عدم
شركنا لانه تعالى شاء ذلك المشيئة التكليفية الاختيارية التفويضية بان تختاروا عدم الشرك بارادتكم ومشيئتكم فاردتم بسوء اختياركم الشرك وتركتم
التوحيد والمراد بالمشيئة في الاية التي ذكرها الناصب المشيئة الاجبارية الاضطرارية وحاصل هذه الاية ان الله تعالى لو اراد عدم شركهم بالمشيئة الاجبارية
لما امكنهم الشرك لكن لم يشأ ذلك على هذا الوجه لمنافاته عرض التكليف كما مر ولا منافاة بين معنى الايتين على هذا ولا تكلف في التاويل كما ترى
ونظير هذه الاية قوله تعالى ولو شاء الله لهداكم اجمعين وقوله ولو شئنا لجعلنا كم امة واحدة **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس**
في الايات التي فيها الامر بالاعمال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول
يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم فكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة
اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما لا يحسن ان يقول للمقعد الزمن تعالى وامش وللاعمى من شاء فتوجه الى الخطاب فكذا فيهما انتهى **وقال**
الناصب حفظه الله اقول انه اعتبر بالمسارعة في الخيرات من باب التكليف وقد سبق فيه ان التكليف وان يعتبر فيه الاقبال العبد الى الله تعالى وخلق الثواب
والعقاب عقيب الطاعة والمعصية لكن التكليف والبعثة وعلى العباد كما في الاحراق عقيب النار فكما انه لا يحسن ان يقول خلق الله تعالى الاحراق عقيب النار كذلك لا يحسن ان يقول خلق الثواب
والعقاب عقيب الطاعة والمعصية فانه تعالى قادر على الاطلاق ويحكم ما يريد ولما قوله كيف يصح الامر بالطاعة والمامور عاجز فالجواب انما يستوي الامر
بما هو عاجز عن الكسب والمباشرة والكلام في الخلق والتاثير لا في الكسب والمباشرة انتهى **واقول** قد سبق ان العبد بطبعه لا يخرج عن الفعل والترك بالطاعة
له في ذلك الى التكليف ويجوز ان يكون التكليف للحث على الخيرات والزجر عن المعاصي كما ذكره المص قدس سره وقد سبق ايضا ان نفي السببية الحقيقية مستقلة
لا تلتفت اليها واذا دل على الاطلاق بحسن منه التصرف على الوجه الحسن فالتصرف لا على وجهه يستحسن العقل التسليم بذلك ويحكم بالتسفه وما ذكره في الجواب من انه
ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة فقد تقدم وسيجيء وفيه ابطال الكسب على معنى كان ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع** الايات التي
حث الله تعالى فيها على الاستعانة به كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين واستعيذ بالله من الشيطان الرجيم استجيبوا لله فاذا كان الله تعالى خالق الكفر والطاعة
كيف يستعان به وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله لكن لا
حاصل كقوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض فيما حصر
من الله لبث فيهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول خلق الكفر والمعاصي لا يوجب الاستعانة في الخلق ولا يستعان
فان الاستعانة والاستعاذة لاجل ان لا يخلق ما يوجب الاستعانة والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكره لا يستدعي باب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه خالق
الاشياء وهذا من الترهات التي لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الخلق بدون كسب العبد لما لم يوجب عندهم ثوابا ولا
عقابا فلا حاجة الى الاستعانة والقول بان الاستعانة عن الخلق يجوز ان يكون لئلا يؤدي الخلق الى الكسب مردود بان هذه الداعية ان كان بالجبر يلزم ان
يكون الكسب ايضا بالجبر فيلزم الجبر المحض وان كان باختيار العبد فلا وجه للاستعانة عن الله تعالى مدبر **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن**
الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من
الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح
رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم فهذه الايات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول اعتراف
الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا فيه النزاع فان كل احد يعلم انه فاعل للفعل ولكن الكلام في الخلق و
الايجاد فليس فيها دليل المدعى انتهى **واقول** بدفعه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة والضرورة فاضافته الى الظاهر وقد مر مرارا واما في احتمال الكسب
الهدى والنسيان فانه يفهم الاعتراف **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت
كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في
سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقوله اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب حتى اذا جاءتهم رسلنا
يتوفونهم قالوا اين ما كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا وقوله ان الذين كذبوا بايتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط
وكذلك نجزي المجرمين انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول اعتراف الكفار يوم القيمة لظهور ما ينكره المعتزلة وهو ان الكسب من العبد والخلق من الله الا ترى الى قوله تعالى
انهم يوم القيمة فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون وكان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة وكان هذا يدل على ان للعبد كسبا يؤاخذ به يوم القيمة
ويجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالقا لفعله وموجدا اياه فليس فيها دلالة على المقصود انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما حكم به
مدينة العقول السليمة والبراهين العقلية لا يظهر خلافه في الاخرة لما عرف من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من الاية لا تدل على المراد

اي كون زيد ... مما ... في الاطلاق ...

ما اخترعوه من الكسب الذي لا يحصل له ظهور الكسب الا بمعنى الكسب الذي اخترعه فلا يصح الاستدلال بها على مذهبهم فهو في ذلك طالب لبيان ما
خوطب الناس قال المصنف رفع الله درجته العاشر الآيات التي ذكر الله فيها ما يحصل منهم من التحسر في الآخرة على الكفر وطلب الرجعة قال الله تعالى
وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا او ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا
نعمل صالحا او يقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول التحسر وطلب الرجعة لا كسب الاعمال السيئة والاعتقادات
الباطلة التي من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من الملتين كالمعتزلة وتابعيهم وليس في هذه الآيات دليل على دعواهم
انتهى واقول قد ذكرنا الكسب الا كسبا بالمعنى الذي اخترعوه بمعزل عن لغة القرآن واما ما نسب الى اهل العدل من اعتقاد شركاء الله تعالى فهو اولى
بالاشتهار المشتهر من القصة الزائدة القديمة كما سبق بيانها بل القول بالكسب كونه مؤثرا في وصف الطاعة والمعصية يستلزم ما هو اشد من الشرك الذي
توهموه من قول اهل العدل باستناد افعال العباد اليهم كما مر بيانها بل يلزمهم فيه مشاركة المجوس بل النصارى حيث والفعل بالفعل والقدرة بالقدرة كما
سبق قال المصنف رفع الله درجته فهذه الآيات وامثالها من نصوص الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم
حميد فما عذر فضلائهم وهل يمكنهم الجواب عن هذه السؤال كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراءكم ظهريا الا بانا طلبنا الحق الذي نباو
اثرنا اهلها على الآخرة وما عذر عوامهم الا تقليدا الى فتوى علمائهم واتباعهم في عقائدهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف تركتم هذه الآيات وقد
جاءكم بها النذير وعمرناكم فما يتذكر فيه من تذكر الا بانا قلدنا ائمتنا وعلماءنا من غير فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة البالغة فهل
يقبل عذر هذه القبيلين وهل يسع كلام الفريقين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان النص الا يحتمل خلاف المقصود وقد
علمت في كل القصور من استدلالاته بالآيات انها دالة على خلاف مقصوده فهو نصوص مخالفة لمدعاه والعجب انه يفتخر بها بانها ثم يقول اما عذر علمائهم
وعوامهم فنقول اما عذر علمائهم فانهم يقولون يوم القيامة الهنا كنا نعلم ان لا خالق في الوجود سواك وانت خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية والطاعة
فان تعذبنا فنحن نستحق ذلك وان تغفر لنا فبفضلك وكرمك ذلك النصر فينا كيف شئت واما عذر عوامهم فانهم يقولون الهنا ان نبينا محمدا امرنا بان
نكون ملازمين للسواد الاعظم فقال صلى الله عليه وسلم بالسواد الاعظم ورأينا في امته السواد الاعظم كان اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل
اعتقادهم ورأينا ان المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كانوا يخفون مذهبهم ويتهمونه التقية ويبرؤن من كل ما هو الى شاهق لو نسب اليهم انهم
معتزلة او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم انتهى واقول قد بينا فيما سبق ان النص ليس ما توهمه
من خاصة تعريفه المذكور بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود ولو بمعونة القرائن الواضحة واما ما ذكره من ان الآيات كانت دالة على خلاف مقصود المصنف فبناء ذلك
كما مر على ان لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الآيات بمعنى الكسب الذي اخترعه الاشعري وكذا ما ذكر فيها بلفظ الكسب وانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب
لم يجئ في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المحايثة والمقارنة ونحوهما ولا يدل عليه باحد الدلالات الثلث فاحتمال ارادة الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف
مقصود المصنف مخالف لمقصود الله تعالى فلا يقدح في استدلال المصنف بها على مقصوده ولا يدفع كونها نصا في معناها الحقيقي واما ما ذكره الناصب في
تقرير عذر علمائه فهو مما لا يبيض وجوههم اذ يكذبهم الله تعالى في ذلك بقولهم كيف يصح دعواكم انه لا خالق في الوجود سواه وانت خلقت كل
شيء مع انكم اثبتم صفات سبعة زائدة قديمة وانكرتم كونها مخلوقة له وانكم نسبتموه الى الظلم والسفه حيث نفيتم عن نفسكم الفعل واثبتم الكسب الذي
لا يوجب استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بانه ان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك فمشترك بين قاطبة اهل الاسلام
لا اختصاص له بالاشاعرة واما التصرف كيف شئت فان اريد به انواعا واصنافا من الثواب والعقاب الذي يستحقها المكلف في استحقاق الفعل فصادق ولكن
لا يفيده وان اريد به التصرف الحسن والقبيح فهو شنيع منزه عن القبيح فيرد بذلك على وجوه اعتراضه واما ما ذكره في عذر العوام فهو عذر غير مسموع
اذ يقول الله تعالى لهم ردا لذلك من اين علمتم ان معنى السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الاعظم من سواد جميع الاسلام ولم ما تتبعتم وما علمتم ان
خوف الشيعة والمعتزلة وتقيتهم انما كان منكم ومن كثرة سوادكم سواد الله وجوهكم ولما ذكرتم ان اهل الحق كانوا في زمن كل نبي قليلين
واهل الباطل كثيرون وان المعنى بالسواد الاعظم ما ذكره النبي في امته من الثقلين كتاب الله تعالى وعترته ووصفه في حديث المشهور بان احدهما اعظم
من الآخر وانما عبر عنهما بالسواد الاعظم تمامه في اعين المؤمنين ونور ابصار المستبصرين ولهذا قيل النور في السواد ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبي في
شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير الجماعة حيث قال وان فيها على رأس رجل كان هو الجماعة وبعضه قول بعض الحكماء جانب الحق وان
يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه الاول بعد الاول وقال الشاعر خليلي اطلع الفيافي الى الحمى كثيرا واما الواصلون قليل قال المصنف
رفع الله درجته ومنها مخالفة العلم الضروري الحاصل لكل احد بطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه وتطلب
في اسناد ذلك الفعل منه بكل لطيفة وعظة ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويعنفه على
فعله ويتعجب من فعله ذلك ويستظرفه ويتعجب العقلاء من فعله وهذا كله دليل على انه فعله ويعلم بالضرورة الفرق الضروري بين امره بالقيام وبين
امره بايجاد السماء والكواكب ولولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لافعالنا لما صح ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الطلب من
الغير لفعل وطلبه عن الفعل للحكم الضروري بانه فاعل للفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر الضروريات وقد مر مرارا ان هذا ليس محلا للنزاع فمن صدر

الفعل على هذا المحسوس وهذا انطباق منه ونسلم الخلف ونرجو ونعد ونوعد وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او نحن
مباشرة فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان او متغايران وهذا النبس بضروري وما ادعى ضرورته هذا فهو مكابر لمقتضى العقل في
الضرورة فيما ذكر لبس في محل النزاع فليس فيه دليل انتهى وأقول لما اعترف الناصب بان حدوث الفعل على احد الاحتمالين محسوس فاحتمال صدوره عن غيره
يكون سفسطة وانكار المحسوسات وتشكيكا في البديهيات ومكابرة على بديهة العقل والتجارب وعن ظاهر التعقل فتامل قال المصنف رفع الله درجته
ومنها مخالفة اجماع الانبياء والرسل فانه لا خلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر غيرنا ببعض الافعال كالصلوة والصوم ونهى عن بعضها كالظلم والجور
ولا يصح ذلك الا لم يكن العبد موجدا اذ كيف يصح ان يقال ايته بفعل الايمان والصلوة ولا تاتي بالكفر والزنا مع ان الفاعل لهذه الافعال والتارك لها
هو غيره فان الامر بالفعل يتضمن الاخبار عن كون المامور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن المامور قادرا على المامور به لم يصح الامر او سببا اخر ثم امر غيره فان
العقلاء يتعجبون منه وينسبونه الى الحمق والجهل والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تامره به ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات
مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحيوة في تلك الجمادات ويعافيها لاجل انها لم يمتثلوا امر الله ورسوله وذلك محال والبطلان تابع
العقل انتهى وقال لنا خفض الله قوله امر الانبياء عباده الله تعالى بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على كون العبد موجدا للفعل نعم يتوقف
على كونه العبد فاعلا منفعلا في الكسب المباشرة ومختارا وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت
ان الاشاعرة يثبتون اختيار العبد في كسبه الفعل ويمنعون كون قدرته مؤثرة في الفعل صدرا عنه موجدة اياه وشتان بين الامرين فكل ما ذكره لا يلزم الاشاعرة
وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى وأقول قد علمت وستعلم انه لا يحصل للكسب الذي يلزم به الاشعري مهربا عن الجبر فيتوجه عليه ما يتوجه
على الجبر سواء بسواء ولا يحصل له من كسبه سوى تطويل المسئلة بلا طائل وقد مر ان القول بالقدرة الغير المؤثرة هذا فكل ما ذكره المص يلزم الاشاعرة او ما
لا سترة قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه سد باب الاستدلال على كونه تعالى صانعا والاستدلال على العلم باثبات الصانع و
الاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق اجماع الامة لانه لا يمكن اثبات الصانع الا بان يقول العالم حادث فيكون
محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة مستدلا عليه باب
اثبات الصانع وايضا اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجز على يد الكاذب فمتى لم يقطع بامتناع ذلك انسد علينا باب
اثبات الفرق بين النبي والمتنبي وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان يكذب في اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده ولجاز عن احكام الاخرة والاحوال
الماضية والقرون الخالية وايضا يلزم من خلقه القبائح ان يدعو اليها وان يبعث عليها ويحث ويرغب فيها ولو جاز ذلك لجاز ان يكون ما رغب الله تعالى من
القبائح فيزول الثقة بالشرائع ويقبح التشاغل بها وايضا لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويستدرجه بذلك الى
عقاب يلزم في دين الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والضلال مع انه تعالى زينه في قلوبنا وان يكون بعض المذاهب المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله صدنا
عنهم وزين خلافه في اعيننا فاذا جوز ذلك لزم تجويز كون ما هم عليه هو من الضلالة والكفر وكون ما نحن عليه هو الحق واذا لم يمكنهم القطع
بان ما هم عليه هو الحق وما نحن عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب انتهى وقال الناصب خفض الله قوله في هذا الفصل استدل
باشياء عجيبة ينبغي ان تتخذه الظرفاء ضحكة ثم منها انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صانعا والاستدلال بصحة النبوة على كون
العبد موجدا لفعاله وذكر في وجه الملازمة شناعة عجيبا وهو انا نستدل على حدوث العالم بكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا
من منع حكم الاصل في الاصل وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة واثبات هذه الملازمة من المضاحك اما اولا فلانه حصر حادثات
العالم في افعال الانسان ولو لم يخلق الله الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وسائر الاشياء الحادثة بوجوب وجود المحدث وكان هذا
الرجل لم يمارس قط شيئا من المعقولات والحق انه ليس اهلا لان يباحث لدناءة رتبته في العلم ولكن ابتليت بهذه المرة فضيحة واما ثانيا فلانه استدل
بلزوم عدم كونه صانعا على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكر هذا في الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة لان الملازمة لان النسبة بينه وبين
هذه الملازمة بعيدة جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا لفعله وابن هذا
من الملازمة ثم ادعى الاضطرار الى خرق الاجماع وكل هذه الاستدلالات خرافات وهذيانات لا تنفق الا امثاله في العلم والمعرفة ثم استدل على بطلان كونه
خالقا للقبائح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارا واجبت في محله وجوابه هذا وما ذكر بعد من ترتب
الامور المنكرة على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد وغيرها انما يجري بالنسبة الى العلم العادي وبما جرى من عادة الله تعالى ثم انه لم
يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كسائر المحالات العادية وان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا فكل ما ذكر من لزوم جواز
الكفر في القلوب عوض الاسلام وان ما عليه الاشاعرة من اعتقاد الحقية يمكن ان يكون كفرا وباطلا فلا يستحق الجواب بان جميع هؤلاء لا يقع عاده
كسائر العاديات ونحن نجزم بعدم وقوعه وان جاز عقلا حيث لم يجب عليه تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه انتهى وأقول بمناسبة اظهار الناصب من الضحك على
المص قدس سره قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا يضحكون وسنريه الان سر قوله تعالى فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره من
ان المص حصر حادثات العالم في افعال الانسان فمطالبة منه من اين فهم هذا الحصر في قول المص افعالنا مع ان استعماله القياس الغائب على الشاهد وزينه ظاهر على

انه اراد بقوله افعالنا الشاهد مطلقا سواء كان انسانا او حيوانا عجما وعلى تقدير ان يكون المراد افعال الانسان لان الكلام في المكلفين فلا يقتضي الحصر ايضا
لانه لو دل على ذلك لدل بمفهوم اللقب المضعف مع ان المفهوم مطلقا انما يعتبر اذا لم يكن وجه التخصيص بالذكر ظاهرا وقد اشرنا الى ان تخصيص الانسان بالذكر
يجوز ان يكون لاجل انهم هم المكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد وهم المستدلون بحال المنكر على حال الواجب من الاثر على المؤثر دون الثور والحمار وغيرهما
من الحيوانات العجم وبهذا يظهر شناعة قوله ولو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوانات والاشياء الحادثة اه وذلك لما اشرنا
اليه من ان الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف لا استدلال الله تعالى من الحوادث على احتياجهم الى ذاته بل هذا نوع من الكلام في الاستدلال
الملائكة بها على الاحتياج الى الله تعالى فاذا لم يكن في الدنيا انسان اصلا كما فرضه الناصب لم يكن ذلك من ذا الذي يستدل بهذا على ذلك وبالجملة هذا دليل على
انسداد الناصب الفطرة الانسانية وتمرغه في المراتع الحيوانية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره ثانيا من ان المص استدل بلزوم عدم كونه تعالى
خالقا على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكر الملازمة اه ففيه ان المص ذكر بيان الملازمة لذلك بعيد هذا بقوله وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح
جاز ان يكذب في اخباره اه واذا لم يفهم الناصب الجاهل ذلك بمجرد النشر وقع على عبر بترتيب اللف فلا لوم على المصنف قدس سره كما قيل على محب الفوائد
من معانيها فما على ان لم يفهم البقر واما ما ذكره ثالثا من انه استدل بلزوم انسداد باب صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا لفعله وان
يفهم هذا اه فمردود بان هذا ايضا يدل على كثرة جهله وقلة فهمه اذ كل من له ادنى درجة من العلم او يفهم بقرينة محل النزاع ان المراد هو ان العبد
موجد لفعله دون الله تعالى ولتصريح المص بايضا في عنوان الدعوى وفي اثنائه بما اكثر من اللوازم المذكورة سابقا وانما اجل ههنا ما للاختصاص الفعل
على الشيء والسبب ثم من البين ان امتناع الاستدلال على المطالب الشرعية المذكورة التي لزومه المص على الاشاعرة مخالف للاجماع بلا شبهة وقد بينا
لزومه عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجحود على ما لا يليق الا بالملحد والجاحد واما ما ذكره في جوابه في كلمات المص وبنى فيه على العلم العادي
وعلى انه تعالى لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فقد مر فيها سابقا واما بعيد عن الاعادة والله ولي الافادة **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها يجوز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لا عبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث يجوز ان يخلقها الاخر حتى يكون
افعاله كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لا عبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من النفوذ
الزهاء والى يلزم هذا من هذه العقيدة والظلم من افعال العباد ولا يقبح بالنسبة اليه وخالق الشيء غيره عليه وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة
المتصف بتلك الصفة وكل محدود ذاته ما ش من عد هذا الفرق الا يرى ان الله تعالى خالق السواد فهل يجوز ان يقول هو الاسود كذلك لو كان خالق الظلم والعبث
هل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب المؤدي الى الهلاك البحت ثم ان هذا الرجل يجعل القبح في افعال الانسان ويدعي ان لا قبح والشر في الوجود
الا افعال الانسان وذلك باطل فان الباطل غير افعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير والحشرات المؤذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله
فان قال انها مخلوقة لله وهل يمنع قباحتها وشرها وذلك مخالف الضرورة والحس فيلزم ما الزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى
واقول قد مر مرارا ان القبح ما قالوا ان لا قبح بالنسبة اليه تعالى وان الفرق بين الخالق والفاعل فاسد وما ذكره ههنا في بيان الفرق من نور
الظلم عين ما نقلناه سابقا عن شارح العقائد وتوجيه عليه ما اوردناه ثمة وحاصله ان خالق الله تعالى للسواد في الاجسام وصدورها عنه انما يقتضي
اتصافه تعالى بكونه مسودا لا بكونه اسود وكانه اشتبه على الناصب سواد الله وجهه حال الفاعل الكلامي الذي نحن فيه بحال الفاعل النحوي وهو مطلق
ما اسند اليه الفعل فزعم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد فلو كان اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى به
بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا خالقا للسواد وبندفع الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد
ومصدره وانما الخالق والفاعل الكلامي لجعل السواد في زيد هو الله تعالى فلا يلزم تصفه سبحانه وتعالى بكونه مسودا لو تصف زيد الذي هو المسود في الحقيقة بكونه اسود
وبالجملة الفرق بين الظالم والعابث والاكل والشارب والزاني والسارق ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما بين جدا بحسب العقل ورده فان الظالم
مثلا بمعنى فاعل الظلم ومصدره والاسود من وقع عليه السواد او قام به لا فاعله ومصدره وان كان في المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما قلنا فالسواد والبياض
كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي اوجدها الله تعالى في محالها وفاعلا ولا يتصف بها الا تلك المحال فلا وجه لقياس الافعال الصادرة عن العباد عند اهل
العدل اليها هذا وما زعمه من ان خالق الخنزير والكلب ونحوهما من الحشرات المؤذية قبيح واوردها نقضا على اهل العدل فقد عرفت مرادهم فيه بابداء
الفرق بين ما اوردوه نقضا والزاما وبين القبائح من افعال العباد والله ولي السداد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم الحاق الله تعالى
بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشتم بالله ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله
فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا لافعالها كلها ولكل هذه الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء
نعوذ بالله من هذه المقالات الردية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول ونحن ايضا نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهنا
ايضا نشأ له لعدم الفرق بين الخالق والفاعل فان الله تعالى يخلق الاشياء فالسب والشتم له ان كانا مخلوقين لله تعالى فيما فعل العبد والمدة للفعل الا الخلق
فلا يلزم كونه شاتما لنفسه وخالقا هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله من هذا الان الله تعالى قدر في الازل اشقاق الشاتم له
والساب واراد دخوله النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل النار التي هي دخول الشاتم النار وهي سفه في هذا انتهى **واقول** استغاث الناصب الشقي من ذلك

تمت
اي تقلب فا
مس الشرح تقلب
الدابة في التراب وقد يقال
على مطلق التقلب
م ٢

والعبث

القبائح

كانكار الشيطان لما يفعله من الاغواء والدعوة الى الشر وكما اخبر عنه تعالى بقوله وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم
فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الآية وقد علم بما ذكرنا فيما قبل ذلك ان ما ذكره الناصب
ههنا كلها سفه وخيانة واستخفاء بجريره مؤاخذة الله تعالى للعبد بما جعله عليه الا ان من الواجب الحتم فان قابل بذلك لا يستحق الا الصفع اللعن
والشتم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا واللواط لجاز ان يبعث رسولا هذا دينه ولو جاز
ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى الشر والزنا واللواط وكل القبائح ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله
تعالى والشتم له والسب لرسوله وعقوق الابوين وذم الحسن ومدح المسيء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لو اراد من نفي جواز بعثة الرسول
بهذا الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه لانه لا يجب على الله شيء وان اراد نفي هذا الجواز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلا وان اراد الوقوع
فنحن نمنع هذا لان العلم العادي بعدمنا عدم وقوع هذا فهو محال عادة والتجويز العقلي لا يوجب وقوع هذه الاشياء فاعرفه مرارا ثم انه صدر كلامه
بلزوم مخالفة الضرورة واي مخالفة للضرورة في هذا البحث انتهى **واقول** لخنار اولا الشق الاول ونقول قد بينا سابقا ان الوجوب بالمعنى
الذي هو مذهب اهل العدل لا يقبل المنع وثانيا الثاني فنقول الثاني فنقول العقل السليم الناظر الى ذات الله المتصف بجميع الصفات الكمالية المنزه
عن آثار النقص والاختلال يحكم بامتناع ان يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضاه كماله وثالثا الشق الثالث ونقول ان ما ذكره من ان العلم العادي
بعدمنا عدم وقوع هذا ثمة على العلم العادي او على وجدانهم فان العادة كما ذكرنا سابقا لما جاز التخلف فيه فلا يفيدهم ذلك فادة قطعية تفيد
ما نحن فيه من تقرير العقيدة الدينية وبما قررنا ظهر ان ما ادعاه المصنف عليهم من لزوم مخالفة الضرورة ضرورية فاستفهامه الناصب ذلك دليل على قلة
فهمه او مكابرته وانكاره للضرورة كما هو عادته وعادة اصحابه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اشد ضررا من ضرر
الشيطان لان الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكنه ان يلجئه الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله
تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي ولان دعاء الشيطان هو ايهام من فعل الله تعالى واما الله تعالى فانه يضطرهم الى القبائح ولو كان كذلك
لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان وان يذم الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من النفوه بهذه المقالة
والاستجراء على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى خالق كل شيء والتعذيب مترتب على المباشرة والكسب وخلق الكفر ليس بقبيح لانه غاية دخول الشقي في
النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف في العبد بما شاء ليس بظلم لانه تصرف في ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك في الملك بما شاء ليس بظلم والله
ان خلق الكفر في العبد ولكن العبد هو يباشره ويكسبه الله تعالى بعث الانبياء وخلق فيهم قوة النظر وبث دلائل الوحدانية في الآفاق والانفس وهذه
كلها الطاف من الله تعالى والشيطان يضر بالاغواء والوسوسة فاين نسبة اللطيف النافع للهادي وهو الله تعالى بالشيطان الضال المضل ومن اين لزم هذا انتهى
واقول قد مر مرارا وسيجيء ايضا ان الكسب لا يحصل له وان خلق الكفر قبيح ومن العجب استدلاله على عدم قبح الكفر بانه غاية دخول الشقي في النار فان الكفر
كان فعل الكافر كما قال اهل العدل كان اولى بان يجعل ذلك غاية لدخوله في النار كما لا يخفى واما انتظام عالم الوجود للكفر فهو دعوى كاذبة لا يعجز
احد عن مثلها اذا فقد الحيا وطغى النفس عن الوعي واما ما ذكره من ان تصرف المالك في ملكه بما شاء ليس بظلم فقد مر وجه الظلم فيه وان التصرف انما
يكون على الوجه الحسن والا فيقبح واما ما ذكره من ان الله تعالى بعث الانبياء وخلق فيهم قوة النظر وبث دلائل الوحدانية اه ففيه ان الكفر اذا كان مخلوقا لله تعالى
بمدخليته للعبد فيه بناء على بطلان الكسب الذي ارتكبوا مهربا عن الجبر فاي اثر لبعثة الانبياء وبث الدلائل في الآفاق والانفس فاي مدخل لوسوسة الشيطان في الغواية
قال المصنف رفع الله درجته ومنها يلزم منه مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن موجدا لافعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون
تعالى مبتدئا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الانبياء عليهم السلام واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تعالى
السفها وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك في كتابه العزيز فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون افنجعل المتقين كالفجار انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول جوابه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب واسطة المباشرة والكسب وهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لا انه يجب على الله تعالى اثابته فالله تعالى
مع ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادته الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب
الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة المراد به نفي الوجوب على الله وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرنا مرارا فلا يلزم المحذور والسفه
واقول ما ذكره ههنا مدفوع بما ذكرنا سابقا في الفصلين المتصلين بهذا والحاصل ان العبد انما يستحق الثواب والعقاب بالكسب وكان الكسب بالمعنى
الذي اراده امامية فلا واثر اصلا في الجزاء الجبائي وهم لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض وما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب والعقاب كما ذكره المصنف
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة الكتاب العزيز من انتفاء النعمة عن الكافر لانه تعالى اذا خلق الكفر في العبد لكان لزم
ان يكون قد خلقه للعذاب في نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا تعد نعمة كمن جعل الغير سما في حلوا
فانه لا تعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقرآن قد دل على انه تعالى انعم على الكفار قال الله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وحسبك قوله تعالى
البلد الآية فعلم بالضرورة من دين محمد انه ما من عبد الا والله عليه نعمة كافرا كان او مسلما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا
من غرائب الاستدلالات فان نعمة الله تعالى على الكافر محسوسة والهداية لفظم النعم وارسال الرسل وبث الدلائل العقلية كلها نعم عظام والكافر استحق

النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى لبس بقبيح ثم ما ذكره من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه بلزم ادخاله النار فان الله تعالى يدخل الكافر النار لانه
فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه اثر الكفر وبحجه واختياره قلنا في هذه بحثا ايضا كذلك ادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه عليه ولو كان الواجب
على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما عليه
وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذا الاسناد لا لانه ترهات ومن تعرفت انتهى **واقول** قد مر ان الكسب غير معقول وغير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما ذكره
من ان ما قاله المص من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه بلزم ايضا بادخاله النار ففيه ان المص قد صرح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلقه للعقاب في نار جهنم
لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لا يعد نعمة اه فمع تصريح المص بالالتزام كيف يصح ما ذكره الناصب من الالزام واما ما ذكره بقوله فان
قال ادخاله لكونه اثر الكفر اه فلا ارتباط له بما قبله من الالزام فلا يقوله المص في هذا المقام وانما ذكره الناصب ليشتغل بجوابه صرفا لعنان تامل الناظرين عما في
كلام الشارح من الفساد وايقاعهم في ادهانهم ان ما ابتدا اي فيه من الفساد ليس سوى ما استدركه هو بقوله فان قال الخ ولجاء عنه بقوله قلنا اه مع ان جوابه
هذا مبني على الكسب المعدوم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب الخ فلا يلتفت
سوقهم ويعد عن رتبة ذوي التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء وبداهته ناشيه من الدين ان يكون ذلك الشيء المعلوم واجبا حتى يلزم من عدم
بداهته او وجوبه بشمول نعمة الله تعالى للمؤمن والكافر ان يكون واجبا على الله تعالى انعامه للكافر على ان القول بوجوب ذلك على الله تعالى بالمعنى الذي عرفته سابقا
مما لا منافاة فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام واجبا على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخله النار باي وصف كان الكافر اه ففيه ان المص لم يدع
وجوب تعلق كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان لا يعذب بالنار مع كفرانه للنعمة بل قال قد علم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الا ولله تعالى عليه نعمة اه وذلك لا
يستلزم شمول جميع النعم الشيء من الغيا فضلا عن الكافر ثم اما ما ذكره من الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر
لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر غير مسلم لان هذا انما يجب لو لم يخلقه الله تعالى على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم
السابقة على الاستحقاق والنعم اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب في الاخرة وفعل فيه ما يلجئه الى الفعل ما يوجب عذاب الاخرة كخلق الكفر والضلالة
فيه والله تعالى منزه عن هذا واذا كان العبد هو المقصر بكفره لنعم الاخرة يكون نعم الدنيا في حقه مضرة بها فلا يلزم عدم كونه تعالى منعما عليه اصلا كما توهمه
الناصب الواصب في العذاب الواصب **قال المصنف** دفع الله درجته ومنها اتصافه بصفات الله تعالى بانه ظالم جائر ومفسد لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم الا الجائر
الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفي الاخر ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما ويلزم
ان لا يسمى العبد ظالما ولا مسيئا لانه لم يصدر عنه شيء من هذا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله ومباشره لفعله
فانه يطلق ويراد به الخالق كما يقال الله فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاعمال وعلى التقديرين فان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء
الذي خلقه لان كان المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا من خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذه المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال هذا
انتهى **واقول** قد مر ان ذلك الفرق كالكسب اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب والمباشرة بالمعنى الذي قصدوه لم يقع في لغة ولا قرآن ولا سنة
واما ما ذكره من ان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه فهو حقيقة منع للمقدمة التي استدل المص عليها بقوله ولهذا لا يصح اثبات احدهما
حال نفي الاخر وبقوله ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما فلا يلتفت اليه ولا يقع بتوجيه على ما قدمه ما قدمنا ونزيد عليه ههنا
ان فيه لكون الخالق للشيء موصوفا بذلك مبني على ان الوصف انما يترتب على الكسب وهو اول المسئلة وبالجملة من لم يثبت عنده ان المص يثبت معنى سوى الخالق يحصر عنده
ان يكون الاتصاف بالاوصاف المذكورة من جهة الخلق والمانع للحصر مكابرة لا يلتفت اليه **قال المصنف** دفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الجبر
لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرنا ودواعينا او لا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه عجزه تعالى عما يقدر عليه
العبد لانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والداعي من العبد اذ لو كان من الله تعالى كان الجميع من عنده ولا نا لقدرة والداعي ان ارادة الله
والا كان وجودها كوجود الانثى وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر في الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنه
تعالى وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى خلق تلك الافعال من دون قدرهم ودواعيهم حتى يوجد الكتابة والنساجة
والحكاية ممن لا يكون عالما بها ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع ثريد الثامن الجامع الثاني الزبانى الغابة مع تمكنه من الاكل ويمكن ان يلزم
الجواز ان ينقل النملة الجبال وان لا يقوى الرجل الشديد القوة على رفع بنيته وان يجوز من الممنوع المقيد العدو وان يعجز الفالج الصحيح من تحريك الانملة وفي هذا زوال
الفرق بين القوي والضعيف ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمن والصحيح انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نحن القائلون بان الله تعالى خالق لافعالنا لا نقول
لا نقول الا بتوقف على دواعينا وقدرنا واما ما ذكره من لزوم وجود الكتابة بدون اليد وغيره من المحالات العادية فهي استغاثات والاستبعاد لا يقدح في الجواز
الفعل نعم عادة الله تعالى جرت على احداث الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصولها وجاحدوته عقلا بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات العادية
كما مر غير مرة واما ذكره انه يلزم ان يكون القدرة والداعية اذا لم يكونا مؤثرتين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق
بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذي يقع عقيب مس النار عادة ولا يقع الاحراق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيره اذ لا يجري العادة
بحدوث الاحراق عقيب مس الماء فكذلك لم يجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعية مع انهما غير مؤثرين انتهى

قيل وصف الله ورسوله اي ذهب مطلقا قاموس

وأقول يتوجه عليه ان حاصل ما ذكره المصنف دعوى البداهة في امتناع وجود الكتابة من لا يد له ولا قلم لا بمجرد الاستبعاد وما ذكره الناصب من جواز
اعادة تشكيل اليد بسقطه مبنية على نفي الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب وقد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول والابواب **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها يجوز ان يكون الله تعالى جاهلا او محتاجا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لان الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس عندهم فاعلا
في الحقيقة فلا يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة او انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد مر انا لا نعرف الفاعل بمعنى الكاسب
المباشر وخالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا يقبح بالنسبة اليه كما في خلقه تعالى لما هو قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى
وأقول قد سبق ان الفاعل بمعنى الكاسب المعنى الذي اخترعه الاشاعرة لم يجر في اللغة فلا يتم الفرق واما قوله خالق القبيح لا يلزم ان يكون
جاهلا او محتاجا حيث لا يقبح بالنسبة اليه فكلام فاسد يقبح ضرورة ان القبيح يقبح سواء صدر من الواجب او الممكن كما مر مرارا **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعالى او منهما معا بالشركة بحيث لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل
من واحد منهما والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر وغدر من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له في الايجاد
وهو ابلغ انواع المظالم والثالث يلزم منه الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو وابا وكيف يبرأ نفسه من المؤاخذة
مع قدرته وسلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعله هو ومثله وايضا يلزم منه تعجيز الله تعالى اذ لا يتمكن منه الفعل بتمامه بل يحتاج الى
الاستعانة بالعبد وايضا يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تأثير في الفعل واذا جاز اسناد الاثر اليه جاز اسناد الجميع اليه فاي ضرورة تحوج
الى التزام هذه المحالات فاترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص التي نزه الله تعالى نفسه عنها وبرأ منها انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول نحن نقول ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولا تأثير لقدرته في الفعل قوله يلزم
منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلا لانه تصرف في ما هو ملكه والتصرف في الملك كيفما شاء المالك لا يسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصي بواسطة
كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فاترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص فنقول ان حيرة دعاهم الى
تخصيص الخلق بالله تعالى وهو الهرب لفرارهم من الشرك الصريح الذي لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق فمثل الرب هذا فيه خطر الشرك وهم
يهربون من الشرك انتهى **وأقول** قد مر ان ليس في القول بالكسب لا كسب خطيئة وان التصرف في الملك على الوجه القبيح مستحسن وظلم وبهذا يعلم ايضا
ما ذكره من ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب لا لاختيار العبد المحلية التي هو احد معاني الكسب على رأي الاشاعرة فلا
وجه لاستحقاق المدح والذم باعتبارها واما ما اخبر به الناصب من الامر الداعي لاصحابه الى تخصيص الخالق بالله تعالى فليس فيه عن الصحة خبر ولا عين
ولا اثر لما مر ان الشرك ومماثلة العبد للرب في الخالقية انما يلزم اهل العدل لو لم يقولوا بان العباد انفسهم من مخلوقاته تعالى وان قدرتهم وتمكنهم
منه تعالى وان ما يخص بخلقه تعالى له من الجواهر الملكوتية والاجرام السماوية والاجسام الارضية صنعا وابداعا اجل واعلى مما يخص العباد بخلقهم له من بعض
الاعراض الذي اكثرها يليق بالنفي والاعراض والذم والاعتراض ولو كان مجرد مشاركة العباد مع الرب تعالى في خلق بعض الاعراض والافعال الضعيفة
موجبا للشرك المهرب وعنه لكان المشاركة في الوجود والشيئية والتعين والهوية والصفات الزائدة والرؤية على مذهبهم يحتم موجبا للشرك المهروب
عنه فان المشاركة في هذه المذكورات اصرح من تلك كما لا يخفى على المتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة القرآن العظيم
والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل واما الكتاب فهو ما مر من اسناد الافعال الى العبد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين ولا خالق سواه وقوله الا لعفا لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى ولا يتحقق هذا الشخص التبعة وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء
فعليها بجزي الذين اساؤوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليبلوهم ايهم احسن عملا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا
الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ولا وجود لهؤلاء ثم كيف يأمر بنهي ولا فاعل وهل هو الا كامر الجماد ونهيه وقال النبي اعملوا
فكل ميسر لما خلق له نبه المؤمن خير من عمله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى
لوجب رضاه به والرضا بالكفر حرام بالاجماع فعلمنا ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما
سبق جوابه كلما استدل به من آيات الكتاب العزيز ثم ان كل تلك الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله تعالى وقدره وايجاده وخلقه
نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم والله خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر الا
فاتل بالفصل وايضا تلك الآيات معارضة بالآيات المصرحة بالهداية والضلالة والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة
على حقائقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم يقبل منها دليلا خصوصا في المسائل العقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية
القطعية وقد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغني في اثبات هذا المقصد واما ما استدل به على تعدد الخالقين من قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
فالمراد بالخالقين هنا ما يدعي الكافرون من الاصنام فكانه يقول لهم تبارك الله الذي هو احسن من اصنامكم الذين تجعلونهم الخالقين بزعمكم فانهم لا
يقدرون على خلق شيء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع العجيب والمراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لا انه تعالى اثبت لنفسه شركاء في الخلق لكن
المغترين من ناسهم بنا سبب خلقهم فاقل تعالى واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون وقوله

ان نجعل المتقين كالفجار

[illegible] الاثبات الدالة على جميع الافعال
بفضائله ولذا ترى مزيدا بان الاثبات التي يتمسك به المص من قوله تعالى الله احسن الخالقين ونحوها حاصر التي يتمسك بها الاشاعرة عام فيجعل العام على
الخاص كما تقرر في الاصول بان ترامى الاثبات الغاية منها عدا الاثبات العباد ومعاضدة ايضا لما اخذ الادلة العقلية للاشاعرة وقد اغمضنا الدلالة بل العقلية الدالة على
مذهب اهل العدل بحيث حفظ ظواهر هذه الاثبات بمطابقتها الفعل وتقرر الاثبات التي يتمسك بها الاشاعرة عن ظواهرها لمخالفتها اياه واما ما ذكره في قوله
ثم نبارك الله احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوه حفظ ظاهر مع ان كلا من الثاني والثالث الذين ذكرهما اوهن من نسج العنكبوت واسخف من تاويل [illegible]
ملاحدة المؤولة واما ما ذكره بقوله ولكن المعتزلة ومن تابعهم بناسب حالهم فاقول ثم اه فهذه ايضا خروج عن الانصاف لانه انما يناسب حال من يتمسك بالصفات التي توجب
المشاركة لذاته تعالى في القدرة واستغنائها عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من يتمسك باهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى واما الشارح
التي توقعه الناصب القول بخلق الافعال لا فعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا قال **المصنف** رفع الله درجته **المطلب الحادي عشر**
في نسخ شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العهدة ونحن نذكرهما ونبين دلالتهما
على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي **الاول** لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يمكن من تركه او لا والثاني يلزم
منه الجبر لان افعال الله لا يمكن من تركها بفعله موجب لا مختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح الفعل على الترك حالة
الايجاد او لا والثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح لانهما لما استويا من كل وجه بالنسبة الى القادر الموجد
كان ترجيح القادر الفعل على الترك ترجيحا للمتساويين بغير مرجح وان ترجح فان لم يبلغ الى الوجوب اما لحصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع
وقوعه حالة الكراهة في الامر المرجوحة اولى واما ثانيا فلانه مع عدم الوجوب يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعا في وقت راجح في الوجود فترجيح احد الامرين
باحد الامرين لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح فينتهي الى الوجوب والا لتسلسل واذا امتنع وقوع الامر الا مع الوجوب
والواجب غير مقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبر والا يجاب فلا يكون العبد مختارا الثاني ان كل ما يقع فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه وكل
ما لم يقع فان الله تعالى قد علم في الازل عدم وقوعه وما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع ولو لم يقع لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو
ممتنع انه لو وقع انقلب علم الله جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر انتهى **وقال المجيب** حفظه الله اقول اما ذكره من
الدليلين للاشاعرة قد استدل به اهل الذهن هو دليل صحيح يجيء مقدمانه كما سنراه واضحا ان شاء الله تعالى واما الثاني مما ذكره من الدليلين فقد ذكره الامام
الرازي على سبيل المعض وليس هو من دلائل الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا المعض في شبهة فائدة التكليف والمعنة بهذا التقرير ثم ان هذا الذي
ذكره في لزوم سقوط التكليف ان لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع
الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز الانقلاب لا يخرج عنهما الفعل العبد وانه
يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف ولحوقه لا يتأتى على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة
خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء على ان يوردوا على هذا الوجه جزءا فقد اجابه
شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى **واقول** الدليل الثاني ايضا مما ذكره صاحب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال لا علم به فيما وصل الينا من
كتب فخر الرازي بصورة النقض ولعله ان صح انه مما انفصل خوجوي منه على ما قيل من ان محصل المعاضة نقض بان يقول لو كان دليلكم صحيحا لما صدق نقيض مدلوله
لكن عندنا دليل على ضده فلا يكون صحيحا وعلى هذا فلا يأتي الاستدلال والقول ان الناصب لما عجز عن اتمام ذلك الدليل الحالي في ذلك بتسميته
نقضا لئلا يلزمه اثبات ما يتوقف على مقدماته من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا يذهب الا على من هو مثله في الجهل باطراف كلام الاقوام واما ما ذكره
من ان ما لزم الاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل في مسئلة علم الله تعالى فمدفوع بما سبق ويجيء من ان هذا انما يلزم لو قلنا بان علمه تعالى علة للمعلوم
واما اذا قلنا انه تابع له كما هو التحقيق فلا كما لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان الناصب ايضا لما يلزم الاشاعرة يلزم اهل العدل من وجوه ولم يذكر الا وجها
واحدا والظاهر انه اراد اظهارها فلذا ذكره او قدرة اصحابه على ايراد الوجوه المتعددة في ذلك وان كان تلك الوجوه بعد في بطن العدم فافهم **قال المصنف**
رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعاضة اما النقض ففي الاول من وجوه الاول وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي
والارادة لا ينافي الامكان في نفس الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد ممكن
وجوده عنه وممكن عدمه فاذا خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشروط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل
عن شوائب المفاسد البتة وجب من هذه الجهة ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لا غير انتهى **وقال**
الناصب حفظه الله اقول هذا الوجه يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفي الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر او لا وكل من لا يتمكن من الفعل
وتركه فهو غير قادر سواء كان منشأ عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي للفعل او عدم حصول الشرائط ووجوه الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح انتهى
واقول ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه الاعم من الاختيار قبل الفعل بعد خروج عن المحل لان الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل
واما عند اختيار الفعل فلا يقدح وجوده في الاختيار المتنازع فيه لما تقرر من ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار ولا ينافيه والوجوب الحاصل من [illegible]

[illegible]

الداعي والارادة الجازمة من هذا القبيل والحاصل انا نختار ان المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار والتمكن من الترك
بالنظر الى نفس القدرة بل بحقيقة لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة الجازمة له وان وجب بعد تعلق الارادة به وبالجملة ان كون
الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا في نفسه وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد بالقسر ان المقسور ان الشيء مما لم يجب لم يوجد ولا شبهة ان هذا
الوجوب وجوب بالغير فلو كان منافيا للاختيار لما وجد مختارا اصلا لانه بين الوجوب لا ينفي التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في
الحاشية بقوله لما امتنع ان يكون اه فهو اعتراض مذكور في شرحي المواقف والتجريد وقد اجيب عنه بان الفعل انما يجب بتعلق ارادة العبد به وهو انما
يحصل بعد العلم بالنفع والخير وهذا التعلق ايضا ارادي يستدعي تعلق اخر متعلق الى هذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات امور اعتبارية
لا استحالة للتسلسل فيها والحاصل انا نريد فعلا واحدا والفعل يجب بعد ان امل والتفصيل ان قد صدر عنا تعلق الارادة بهذا الفعل وتعلقها بهذا
التعلق وهكذا وبالجملة الداعي وهو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد وينتفي من كلام الشارح الجديد بالقول بوجوب الفعل حيث
اختار ان التعلق بالاختيار لا يلزم الاضطرار ولا كونه اعتباريا لا يلزم التسلسل المحال **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** يجوز ان يترجح الفعل
بمنوجد المؤثر او العدم فيعدمه ولا ينتهي الترجيح الى الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجح قوله مع ذلك الوجوب
لا يمتنع النقيض فليس بمضر واضعاف في وقت فترجيح الفعل في وقت وجوده يفتقر الى مرجح اخر قلنا ممنوع بل الترجيح الاول كاف فلا يفتقر الى ترجيح الاخر انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول لا يصح ان يكون المرجح في وقت ترجيح الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا المرجح الاول لان هذا المرجح
غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل لم
يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين متساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل يوجد في وقت وبعده
الاخر ولا بد من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل في وقت وينتهي الى الوجوب ولا يتسلسل فيتم الدليل ولا ورود نقض انتهى **واقول** قد ترجح الحق
بان من وجوه النقض هو الحق اشارة الى ان الوجوه الاخر ليست كذلك لكنه ذكر ذلك بعجزه الاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المصنف على ما ذهب
اليه جماعة من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولوية الذاتية وما ذكره الناصب دفعه ما خوذ من الوجوه التي ذكرها طائفة اخرى من المتكلمين
والحكماء في نفي ذلك لا يسلم شيء من ذلك عن مناقشة كما لا يخفى على من طالع هذا المقام من الشرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة
وكان بعض مشايخنا رحمهم الله بالغ في ذلك وبقول ان هذا المطلب لا يتم بالاستدلال والمحقق قدس سره اثبته في التجريد بدعوى البداهة حيث قال
ولا يتصور الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك الشارحون وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقريره ما استدل به من نقله من العلماء فيتوجه عليه
ما توجه عليهم ويتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح الاول لترجيح الوجود في جميع اوقاته على العدم فيه ولم يلزم عن البيان الاحتياج الى مرجح
اخر لهذا الترجيح بل انما يحتاج اليه لترجيح الوجود في بعض اوقات المرجح الاول على الوجود في بعض اخر منها واين هذا من ذلك فافهم **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثالث** لم لا يوقعه القادر مع التساوي فان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين
وتمثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجائع يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح
والعطشان يجد اناءان متساويان من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما من غير انتظار حصول المرجح واذا كان هذا
الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان هذا الدليل بناء على مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين
فالممكن من الفعل يخرج عن القدرة بعد التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم
على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء
القوم الذين لا يبالون نقضا اقوالهم وتعاندها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اتفق العلماء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا
لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اي تصور الموضوع الذي هو امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو مفهوم كونه موجودا الى السببية ضروري يحكم بديهة العقل بعد ملاحظة
النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تميز الا يرى ان كفتي الميزان اذا تساوتا والذاتيهما وقال قائل ترجيح احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج
لو قبله حيثية تميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز في طبايع
البهائم وهذا تراه تنفر من صوت الحشيش فاذكر من الامثلة كالجائع في احد الرغيفين وغيره فانه لما خالف الحكم البديهي بجواز ان يكون هناك مرجح لا يعلمه
الجائع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي دعوى باطلة
كساير دعاويه والله اعلم واما قوله في الوجه الرابع ان هذا الدليل بناء على مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين
فمقول في جوابه عارضا لاجله الضدين للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور
وليس له التمكن من الترك وذلك يوجب نفي الاختيار فاذا كان المذهب ان القدرة لا تصلح للضدين وبلغ الفعل حد الوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد
قادرا على الترك فيكون موجبا لا مختارا وهذا هو المطلوب فكيف يقول ان كون القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة ضلالة من جهله
وكونه لا يفرق بين ما هو مؤيد للحجة وهو من المهاتم ما ذكر انهم ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل

قال المحقق الطوسي قدس سره في بعض رسائله في سؤال اثبات انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول الممكن بعد ان يوجد هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده انتهى كلامهم منه

والاشارة الى هذا الضابط نسب القول بتلك المقدمة الى جماعة من المتكلمين وحيث كان قدس سره ههنا في مقام المنع يكفيه الاستناد بالمقدمة التي صارت مذهبا للبعض وان كان ضعيفا منه

الحاصل ان ما فرض من المرجح اذا كان مشتركا بين فعل الفعل والترك فلا يكون مرجحا للفعل والا لامتنع ان يجتمع مع الترك اذ المرجح يكون في كلا الوقتين مرجحا والمرجح يمتنع ان يتخلف مع العلة المرجحة بجانب النقيض كما لا يخفى على احد منه

هذا الشيخ المحرر عن عند نفسه ثم يجعله محدوداً والاشاعرة انما نفوا هذا المذهب قالوا ان الفعل لا يصلح للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون
صالحاً للضد والا لزم اجتماع النقيضين وانظروا معاشر المسلمين الى هذا السياق الحلو الذي عبّر به الخطيب من شاطئ القرآن حيث هذا الكلام خطيب ستر كيف
لنا بالدليل وجعله معزولاً الحمد لله الذي نفى عنا الخواطر واظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان انتهى **واقول** ثم قد اتفق العقلاء على ان الكون وجه كلام
المص مع الاشاعرة المعزولين عن العقل وهم قد جوزوا ان يرجح القادر فعله لمجرد الارادة بلا داع يختص بها ومثلوا بما ذكره المص من الامثلة الوجدانية ومن
صرح بنسبته ذلك الى الشيخ الاشعري ايضاً سيف الدين الآمدي الاشعري في مبحث الحسن والقبح من حاشيته على شرح المختصر وقد طالع اصحابنا الناصبة لذلك فيها وان
البحث الناصبي ثم الف بل بذلك ولم يعلم ان ذلك التشنيع يرجع الى شيخه وامامه ولم يتميز من غاية ابيه خلفه من امامه ويؤيد ذلك النسبة الحديث الذي وضعه
المحدثون من الاشاعرة وشاع الى ابي بكر وهو قولهم قال رسول الله وضع ابو بكر في كفة ميزان وجميع الناس في كفة اخرى فرجح الكفة التي كان فيها ابو بكر
ملتفت الى ما نقل عن ابيهما ولي في رد ذلك من انه لم يصح هذا الحديث لكان في ذلك المبرز عن الثبت لانه كان رافضياً مجنوناً لا يصير كلامه حجة على الاشاعرة
ثم من هذا القبيل ايضاً قولهم بجواز تفضيل المفضول في باب الامامة وتصريحهم بتفضيل ابي بكر على علي عليه السلام مع روايتهم عن النبي انه قال الضربة على
يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين اللهم الا ان يكون ابا بكر ليس من الثقلين بل يقول ان يجوزهم بعد ذلك لا جنياً والا وليا المطيعين واكراه
للفساق والاشرار العاصين ايضاً من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح فافهم وبالجملة مخالفة صريح العقل شأن الاشعري
واصحاب المعزولين عن العقل الحق فلا وجه لاستدلال الناصبي على نفي قولهم بجواز الترجيح بلا مرجح بكون ذلك مخالفاً لاتفاق العقلاء واما ما ذكره في جواب
الوجه الرابع فدفوع بان المص قد بين سره لم يمنع صحة سوق المقدمة المذكورة في الدليل وانما يمنع بعضها ببعض وتحقق شرائط صورتها واستلزامها لما
قصد من نفي الاختيار بل الرد بان مادة المقدمة المذكورة في الدليل بقولهم لو كان الفعل فاعلا لشيء بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه اولا لا يصح بناء
على ما اصلوه من ان القدرة لا يصلح للضدين لان المتمكن من الفعل على هذا الاصل لا يقدر على الترك فيخرج عن ان يكون قادراً فلا يصح توصيفه بالقدرة
واجاب الرد بمنع مادته اما ان يتمكن من الترك اولا وهذا نظير ما قيل من ان على تقدير نظرية كل من التصور والتصديق فلا يمكن الاستدلال على
بطلان نظريتهما لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات دليله لا يحصل مطلوبه وان ادعى بداهة بعضها فهو في النقد يرد القول بان ما
ذكره الناصبي الفرض والرد بجواز ان يكون على جهة الزام اهل العدل مخالفاً لما اشتهر بينهم من كون ذلك الدليل تحقيقياً ولما ذكره السيد
سابقاً من ان دليل صحيح بجميع مقدماته فانا لم نعلم ان الناصب يجهله بقواعد المنطق بل يخرجه عن ذوي النطق ومدركي المعقولات لم يفرق بين فساد
مادة القياس وفساد صورته ولم يفهم ان لزوم النتيجة المذكورة انما هو لتسليم الناصبي المقدمة التي ذكرها في قياسه الفاسد وان القياس وان كان فاسد
المقدمات اذا سلمت يلزم منها قول آخر ولم يعلم ان المص لا يسلم بعض المقدمات الا انه يسلم المقدمات ويمنع اللزوم واما ما ذكره من ان قول المص ان خالفوا
مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اه شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محدوداً وانفهم ان كلام المص هذا مع ما ذكره سابقاً يرجع الى ايراد
رد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كل شق الرد بدليل واحد او مطابقاً للمذهب المستدل به بل يكفي فيه الفرض لان الغرض من الرد بدليل
حصر لحمل الانكار والرد على كل منهما لئلا يرجع الخصم ويقول الحاذر معنى لم تذكره انت ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرت وكذا الكلام فيما ذكره
فتى الاشاعرة لذلك المذهب فانظروا معاشر العقلاء المؤمنين الى هذا الفضول انهما الزبال في اصحابها انهما العدا اصلاح تسارع شعبه بحمل الزبل
من المزابل واستعماله في اصول الشنابل حاول اصلاح ما ذرعه شيخه في خبث ارض تقريره بكل ما خرج من مزبلة فمه وبالوعة خبثه وقد قيل **شعر** ولن يصلح
الطالح افسد الدهر فكيف بالزبال الذي انتن منه السر والجهر وبالجملة اي ربط ليس قرة الحطب باهل الحلة واي نسبة للحطب بالقرآن الخالي عن الاعوجاج
المضلة والظلة وانما يناسب ذلك بحالة الحطب التي هي مرامها بعض خلفاء الناصبي بخليفة حمال الحطب من شوك المدينة لاضرامه النار في باب بيت
صاحب السكينة ومقصد احراق الذين هم لجنابنا اكرم سنية والحمد لله الذي فضح الناصبي ودفع عنه الامان واوضح شوكاته على اهل الايمان
حيث طرد من ابرز واما في البئر الذي عند ظهر النهر من بلادنا وراء النهر وفقنا لدفع شره الذي ادرته لاهل النهر اعني لنتح كتابه الذي يشهد
على امره بالعمى لا يخفى وقعه على علماء الدهر **قال المصنف** وضع الله درجته ومن الثاني من الوجهين الاول العلم بالوقوع تبع الوقوع فلا
تؤثر فيه فان التابع انما يتبع متبوعه ويتأخر عنه بالذات والمؤثر متقدم الثاني ان الوجوب اللاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي ويحصل الوجوب
ه باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجوداً فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان
ه ممتنع العدم كان واجباً مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له اذ لا بد في العلم من المطابقة فالعلم والمعلوم متطابقان
ه والاصل في هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علماً ولا فرق بين فرض الشيء وفرض مطابقته بما هو حكاية عنه وفرض العلم
هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفت ان مع فرض المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يؤثر في الامكان الذاتي كذا هذا
الوجوب ولا يلزم من تعلق علم الله به وجوده بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم انتهى **وقال الناصبي** حفظه الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحجة
اوردها الامام الرازي على سبيل التفصيل الاجمالي وبحث التكليف والبعثة وهذه صورة تقريره ما علم الله عدمه من فعل العبد وهو ممتنع الصدور
عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلاً وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما الفعل العبد

لم يعمل

وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف والخواتم لا بناء لها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرنا سابقا
في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اضمحل جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الزام
الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وقال شارح المواقف واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان
الاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور
بعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجود الفعل
امتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون الله تعالى عالما مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام شارح المواقف وظاهر
الرجل انه اخذ الحق سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم وجواب الاول من الوجهين انا لا ندعي تاثير العلم في الفعل كما
ذكرنا حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعي انقلاب العلم جهلا والتابعية لا تدفع هذا المحذور لما سنعلم وجواب الثاني من الوجهين
انا نسلم ان الفعل الذي تعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات واجب بالغير والمراد بحصول الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصير الفعل اضطراريا
وهو حاصل سواء كان الوجوب بالذات او بالغير واما وجوب شارح المواقف فنقول انا لا نسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالي الذي
يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم وان اراد بالتابعية التطابق فلا نسلم ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي بل الامر بالعكس
عند التحقيق فان علم المهندس الذي يحصل به تقدير بناء البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت والبيت يتبعه فان خالف شيء من اجزاء البيت ما قدره
المهندس في علمه الفعلي لزم انقلاب العلم جهلا وانت تعلم ان علم الله تعالى بالوجوب الذي سيكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته
ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الكائنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدره
علمه الفعلي في الازل لزم انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق انتهى واقول لا حجة فيما ينقله الناصب لظهور تناقضه في مثل ذلك مرارا ولو صح
فلا يثبت المراد الامام الرازي لذلك على سبيل النقض لمراد غيره من الاشاعرة اياها على طريق الاستدلال كيف وقد صرح شارح الجديد التجريد
في بحث العلم من الاعراض بان الاشاعرة استدلوا بذلك حيث قالوا ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى علم
الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع
للمعلوم فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علم الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا بانا لا نقول بالتبعية
بينهما التاخر حتى يلزم الدور بل التطابق اه وانما جعله الناصب نقضا ليصير قول الرازي ورد انتهى التحقيق عليه فافهم ويما مر زداه
من كلام شارح التجريد يظهر بطلان ما ذكره الناصب ان المصر سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة اه واما ما ذكره في جواب الاول
من الوجهين مردود بانه لما كان المفروض انه تعالى انما يعلم المعلوم كالفعل مثلا على الوجه الذي سيقع من ان يحصل في المعلوم اختلاف يوجب
انقلاب علمه تعالى جهلا واما ما ذكره في جواب الثاني فمنها فزيف بانه لو كان الوجوب اللاحق ناشيا لا اختيار الفاعل لكان الله تعالى ايضا مجبورا في ايجاد
من افعاله لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وذلك وجوب لاحق فيكون الله تعالى مضطرا غير مختار فيه وبطلانه مما لا يخفى وتحقيق الكلام في ذلك ان مدار
معنى القدرة والاختيار على ان هذا الفعل بالنسبة الى ذات هذا الفاعل بحيث ان شاء فعله وان لم يشا لم يفعله مع قطع النظر عن الامور الخارجة الموجبة
المحيلة لاحد طرفي الاخر كما في الواجب والامتناع الحاصل من علمه تعالى بالفعل والترك خارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل غير مؤثر فيه فلا يوجب سلب
اختياره بالنظر الى اصل الفعل ولا عدم استحقاقه لشيء من الثواب والعقاب ويوضح انه ذلك اذا كان رجل حمال مدة يعيشه في كل يوم ان يحمل اجرة معينة
على حمل قدر معين من الحنطة مثلا من مكان الى مكان فاسره سلطان قاهر له بعد فهو بهذا الوصف ذات يوم بحمل شيء من ذلك بتلك الاجرة المقررة او
ان يدفعها الى تلك الشيء المعهود بعينها فان قاهرية السلطان واقتداره في الواقع لا يوجب سلب اختياره المامور المذكور في ذلك الفعل لان الفرض انه كان
يفعل ذلك بطيب قلبه دائما وكم يقع لجبابرة السلاطين فعلا في ذلك الفعل مع ظهور انه لم يمكنه التخلف عن امر ذلك السلطان فكما ان حصول القهر بالقوة فيهما
لا يوجب سلب الاختيار لانه امر لاحق كذلك الامر بحيث الناشي من علمه تعالى بوقوع احد طرفي الفعل من المكلف لا يؤثر فيه ولا يوجب سلب اختياره وكونه معذورا في
ذلك الفعل المحرم عند تبرو اما ما اورده على الجواب المذكور في شرح المواقف بان فكلام مستحدث اخوذ عن بعض المتاخرين وقد اطال الناصب فيه بالاطالة
بحثه لئلا يظهر انحلاله انما الكلام احد بل اسنده حيث قرر بطريق المنع وخرج به عن قانون المناظرة كما لا يخفى على من تامل في الاجوبة التي نقلناها
من كلام شارح التجريد ومع هذا يمكن ان يدفع بان للامامية والمعتزلة ان يقولوا سلمنا ان علمه تعالى بما يصدر عنه فعل كعلم البناء بحصول البناء
قبل ان يصنعه لا انفعالي الا انا لا نسلم ان علمه بافعال العباد كذلك وانما يسلم ذلك ان لو ثبت انه فاعل لافعالهم ولم يثبت عندنا ذلك بعد واذا لم يكن
علمه تعالى بافعالهم ضلالا فلا مدخل له في وجوبها الافعال او امتناعها كما توهمه صاحب الشبهة وهذا دفع اخر ذكناه على ذوي الافهام لصيق القاء
قال المصنف رفع الله درجته واما المعاضدة في الوجهين فانهما اثبتا في حق واجب الوجود تعالى فانا نقول في الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا
فاما ان يتمكن من الترك او لا فان لم يتمكن من الترك كان موجبا مجبرا على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يرجح احد الطرفين على الاخر او لا فان لم
يترجح لزم وجود الممكن المتساوي من غير مرجح فان كان محالا في حق العبد كان محالا في حق الله لعموم القدرة وان ترجح فانا نسمي الى الوجوب لزم الجبر والا تسلسل

او وقع التساوي من غير مرجح فكلما تقولونه منهنا نقوله نحن في حق العبد انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في
كتابه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان ان الدلالة تبينها فيقال لو كان تعالى موجبا لفعله بالقدرة استقلالا لا قلابد ان يتمكن
من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما مر تقريره واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة
الجازمة لكن ارادة العبد محدثة الفعل يتوقف لكن ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه
وارادة الله قديمة فلا ينتقل الى ارادة اخرى فظهر الفرق واندفع النقض **واقول** هذا الجواب من جملة تشكيكات امام الناصب لكن الواقف وقد رده
سلطان المحققين قدس سره في التجريد بما فرره الشارح الجديد بان هذا الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان
موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق
الذي ذكر تموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل واما بندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقد اشار صاحب المواقف
اليه في الجواب الذي ذكره في شرحه المختصر الحاجبي حيث قال في مبحث الحسن والقبح فيه ان تعلق ارادته تعالى ازلي لا يحتاج الى مرجح متجدد ورد عليه سيد المحققين
قدس سره في حاشيته بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد وان اراد تعلق المعنوي فمعه يحتاج
الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قيل بان ارادته تعالى في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص فعنده يوجده ولا حاجة له الى تعلق
اخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما نقله انتهى وايضا يتوجه عليه ما قيل من انه
لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث الحادث في وقت معين وذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الزمان في الازل وايضا على
هذا التقدير كان محتاجا الى حصول ذلك الزمان ولم يكن كافيا في الاقتضاء فتامل هذا واما ما ذكره في حاشيته هذا المقام من ان الكلام الذي ذكره
نقض ثم معاضته لجهله باداب البحث ففيه ان نسبة الجهل منعكسة فان التعبير عن النقض بالمعارضة اصطلاح اخر من اداب المناظرة وقد استعمله المحقق
الطوسي قدس سره استاذ المص رحمه الله في شرحه للاشارات مطهرا انه جاهل بالاصطلاح غير مطلع لشرح الاشارات وقاصر عن فهم ما فيه من الاشارات
البشارات **قال المصنف** رفع الله درجته ونقول في التالي ان ما علم الله تعالى ان وجوده يلزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر منا عن قدرته واحتاج
في الموجب ثم في حق الله تعالى ذلك بعينه وان لم يقتض سقط الاستدلال فقد ظهر من هذا ان هذين الدليلين انما يتمان في حق الله تعالى وهما ان يحالزم خروج الواجب
تعالى عن كونه قادرا ويكون موجبا هذا هو الكفر الصريح اذ الفارق بين الاسلام والفلسفة انما هو هذه المسئلة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة
هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول قد عرفت في كلام شارح المواقف انه ذكر
هذا النقض ولبس هو من خواص حتى يتخبر به ويأخذ في الارغاء والابراق والطاما والجواب اما عن ما يرد على الدليل الاول فهو ان فعل الباري يحتاج الى مرجح
قديم يتعلق في الاول بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل ولو قال اذا وجب الفعل
مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا قلنا ان اوجب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله
وهذا الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختيار والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار
ولنتم بل عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه واما
ما عابه على الدليل الثاني فهو ان علم الله تعالى في ذاته مقارن لصفة القدرة والارادة فاذا علم الشيء وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق
الموجود وكل واحد من الصفات الثلثة يتعلق بمتعلقه من الاشياء وعلى كل تقدير فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى الارادة الترجيح
ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب لان صفة العلم لا تضاد صفة القدرة لانهما قديمان حاصلان معا بخلاف القدرة الحادثة
فان العلم القديم يضاده ومقتضى العلم القديم يسلب عن القدرة وهذا جار في الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليس شيء انجانا على فن
هذا الجواد قبق وبالتامل فيه حقيق واما ما ذكره من لزوم الكفر من باطمانه وترهاته وهذه مسائل علمية يباحث الناس فيه فهو من ضعف رايه وكثرة
تعصبه بنزله على الكفر والتفسيق نعوذ بالله من جحد ذلك الفسق انتهى **واقول** من البين ان المصنف قدس سره مقدم على صاحب المواقف فذكر
صاحب المواقف لذلك الدليل لا يدل على ان لا يكون ذلك النقض من خواص المص قدس سره فان ما في المواقف ذكر ناقصا بنقف القاضي الصندل المحقق
والتدقيق ملتقطة من كلام من تقدمه ومنتخبة عنه وليس سوى الالتقاط والجمع فقد كان معزولا عن الفضل والتتبع على ان المص لم يشعر بان ذلك
خواص اقواله والتبختر في ذلك غير مفهوم من كلام المص والارغاء والابراق لا يتوقف على كون ذلك من خواصه بل يكفي فيه ان يكون من افادات
اصحابه واما ما الابه الناصب من الجواب عما يرد على الدليل الاول فقد مر ما يدفعه في الفصل السابق على هذا ونزيد عليه ههنا ونقول ان ما ذكره في
المرتبة الاخيرة المتعلقة بهذا الجواب من قوله قلت لا شك ان اختياره حادث اه مردود بان كون اختيار العبد حادثا مسلم لكن حدوثه صادر عنه
باختياره غير مسلم وبان الاختيار في الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد مثلا بالفعل وهذا التعلق ارادي مستند بتعلق اخر متعلق الى هذا التعلق
وهكذا وهذه التعلقات امور انتزاعية غير ثابتة لا استحالة للتسلسل فيها كما مر واما ما الابه من الجواب عما يرد على الدليل الثاني فمتوجه عليه وجوه من الخلل
منها منع قوله مقتضى العلم القديم سلب القدرة عن ذي القدرة الحادثة فان ذلك انما يسلم لو كان العلم القديم علة للمعلوم والمقدور وكان في الفا

ذلك على الله

علم الله تعالى في الازل وكلنا المقدمتين ممنوعتان مقدمة حتى كما مر لا اشارة اليه فظهر ان ما ذكره الناصب الغربي من ان التدفيق حقيقة باسم التزيف وقوله بل
على كونه من الجهل في بحر عميق واما ما ذكره من ان لزوم الكفر من ما طاماته فعلمه اراد به ان اللزوم غير الالتزام فلذا لزم الكفر من الدليل بحيث لا يشعر به
المستدل لا يلزمه الكفر ولا يحكم به عليه وانت خبير بان مراد المصنف ان هؤلاء من اصحاب الناصب اعترفوا بصحة الدليلين بعدها اوضحناهم ما يلزم
منها يلزمهم الكفر اذ اللزوم حيث تقرر بالالتزام ولم يرد انه يلزمهم ذلك مع عدم شعورهم به حتى يكون من ما طاماته كما زعمه فغاية الامر ان الخلاص
من الكفر من لم يصل اليه كلام المصنف قدس سره وايضاحه للزوم ذلك واما الناصب المتورط في العناد والعصبية فيلزمه التزام كفر اهل الجاهلية
بعد الاطلاع على تلك الملازمة الجلية اعاذنا الله من تلك البلية قال المصنف رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من
يستدل الدليل بعقله صحته ويحتج به غدا يوم القيمة وهو يوجب الكفر والالحاد واي عذر لهم عن ذلك وعن الخروج عن الكفر والالحاد في الحال هؤلاء القوم
لا يكادون يفقهون حديثا شاهده حجتهم بنطق بصريح الكفر على ما ترى وذلك الافاويل التي قد عرفت انه يلزم منها نسبة الله تعالى الى كل خسيسة
ورذيلة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فليحذر المقلد وينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدونهم فان استحسنوا لانفسهم بعد البيان والايضاح عمهم
كفاهم بذلك ضلالا وان راجعوا عقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف وفهم الله تعالى لاصابة الصواب انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول قد عثرت على ما اضللت في دفع اعتراضاته المسروقة المخوتة الى نفسه من كتب الاشاعرة ومن ضلالة المعتزلة ومثله مع المعتزلة
في تحقيق ضلالاتهم كمثل الزبال يمر على نجاسة رجل كل بالذيل بعض الاطعمة الوقيقة كماء الحمص فجرى في الطريق فجاء الزبال واخذ الحمص بنجاسته
وجعل يلحسه ويتلذذ به فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمر على ضلالات المعتزلة ويأخذ منها الاعتراضات ويكفر به سادات العلماء بنسبتهم الى
انواع الكفر بحيث انه يحسن صنعا نعوذ بالله من الضلال والله الهادي وافق الكل طلعت على ما ذكرناه في دفع مدافعته المدخولة الموهنة التي ربنا
له الشيطان واتباعها هذا بان ما انزل الله به من سلطان وانه في اكثرها قد عدل العجز عن اتمام الكلام على وفق اصول الاشاعرة الى اختيار وضع
الدعاوي الاخرى الفاجرة الفاصرة عن مرتبة تلك الاصول الخاسرة وتقوية المقصود على وجه جعل الصبا عليه ساخرة وما انبهم في اختياره تلك
الدعاوي المزيفة على تلك الاصول المتوهمة الا بكليل خلي عن عظم وبنيه حوصلة ماء وامحاء الماء فضيع الموجود ولم ينل المقصود واما تمثيله لزبال
فكما ذكرنا مسابقا اشبه بحال اهل صفهان وحملهم دائما الزبل الى الارض الجبلية المهزولة واما الفضلات فهي شنيعة من فضلات وزبالهم وعند الامحاء
بكرم الوصل وبهاق قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني عشر في ابطال الكسب اعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما لزمهم هذه
الامور الشنيعة والالزامات الفضيحة والاقوال الهايلة من انكارهم ما علم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وما
شابه ذلك بجاء الى ارتكاب قول توهم هو واتباعه الخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهبا عجيبا لزم بسببه انكار
العلوم الضرورية فما هو جوابه وهاهنا فيما تقدم من انكار الضروريات فاذهب الى اثبات الكسب لكل يد فقال الله تعالى موجد للفعل والعبد مكتسب له
طولب بتحقيق الكسب فما هو واي وجه يقتضيه واي حاجة تدعو اليه اضطرب في الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله
تعالى عقيبا اختيار العبد الفعل وعدم الفعل عقيب اختيار العدم فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب
الله تعالى الفعل من غير ان يكون للعبد فيه اثر البتة لكن العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة او معصية فاصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه
طاعة او معصية من العبد وقال بعضهم ان هذا الكسب غير معقول ولا معلوم مع انه صادر عن العبد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الذي
ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير
ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له هذا مذهب الشيخ ولو رجع المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط المستقيم
في التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشركاء في الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى يكون قواعد الاسلام ورعاية احكام التكليف والبعثة والثواب
والعقاب محفوظة مرعية من غير تكلف ايجاد الشركاء في الخلق ونحن انشاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ ونكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يرضيه
المنصف ويقبله الصحيح المنصف فنقول يفهم من كلام الشيخ انه فسر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته وارادته فان فسره بكون العبد محلا
للفعل فان تحقيقه ان الله تعالى خالق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة يصح بها الفعل والترك ومن الكرهه فقد انكر اجلى الضروريات
عند حدث الفعل وهما ان الصفتين موجودتان في العبد حادثتان عند حدوث الفعل فاذا لهما العبد بقبول هاتين الصفتين لا يجب الفعل
وذلك الفعل ممكن والممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح فهو يوجد لا محالة بقدم الارادة القديمة الداعية الالهية والقدرة
القديمة فاوجد الله بها الفعل لكونها اتم من الارادة والقدرة الحادثة والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يقهر النور الضعيف
ويغلبه فلما اوجد الله تعالى الفعل وكان قبل الايجاد الهي صفة اختيار العبد الى ايجاد ذلك الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية فاحدثه فيوجد للفعل
نسبتان نسبة الى العبد وهي ان الفعل كان مقارنا للتهيؤ الارادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عقيب تهيؤه فعبر الشيخ عن هذه
النسبة بالكسب لان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد ونسبة الى الله وهي انه كان خالقا لله تعالى
موجدا منه وهذا معنى كون الفعل مخلوقا لله تعالى مكسوبا للعبد ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلا له لان كل موصوف هو محل

لنفسه كما لا يستوفى نفسه محل الشوا فيجوز ان يقال اغتيابا كون الفعل صفة له انه كسبه ومعنى الكسب كونه محلا له والثواب والعقاب يترتب على المحلية
كالاحراق الذي يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا له للبوسته المفرطة وهل يحسن بق لم ترتب الاحراق على الحطب بسبب كونه محلا للبوسة والحال
والحال ان الحطب لم يحصل بنفسه هذه اليبوسة ولي ذنب الحطب في هذا الاحراق الا الظلم والجور والعدوان ان حسن لك حسن بق لم جعل الله تعالى الكافر
محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الاول فلا يحسن الثاني فرغ حيث لم ينبه ما حققناه في هذا المقام في معنى الكسب الاشعري لئلا يبقى شك
فهذا نهاية التوضيح ولكن المعترض عمي بصره فنظم ضرب القاء الشبهة في مهواة غايلة واغتاله القول في مهمهة هايلة ونعم ما قلت شعر ظهر الحق من الاشعل
والنور جلي طالع الشمس لكن عمي المعترض فانظر الى هذا الحلي الجاهل كيف افترى في معنى الكسب خلط الذاهب الاقوال كالحاد الواقع في جنة عالية قطوفها
دانية والله تعالى يجازيه انتهى واقول قد تبين ان الاشعري في ذلك على شفا جرف هار وسيظهر عند انكشاف الغبار انه على متن فرس اجم وقد سبق
ما يفهم ان الله تعالى لا يقبل عن الاشاعرة منه هذا التمويه الذي يموه بالتنزيه وانه لا يلزم العدلية الشر الذي توهم الناصب التسفيه وانه لا ينافي
للاشاعرة بذلك غاية احكام التكليف والترغيب والتخويف واما ما ذكره من التحقيق فهو بالاعراض حقيق لانا نم اصل القائل والارادة مخلوقتان للعبد
لكن الفعل انما يتحقق بالارادة الجازمة الجامعة للشرائط وانتفاء الموانع كما سبق وهي اختيارية بدليل انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة
بل اختيارنا لكن تعلق الارادة به غير كاف في تحققه ما لم تصر جازمة بل لا بد من انتفاء كف النفس عنه حتى يصير الارادة جازمة موجبة للفعل فانا نجد
شيئا ومع هذا نابى ونكف نفسنا عنه لجهاتها وجيه وذلك الكف امر اختياري يستند وجوده على تقدير تحققه الى وجود الداعي اليه دون عدمه
الوجود علة العدم وعدم الداعي الى هذا الداعي وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدم ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية لا شك
عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وان لم يكن نفسها ارادة ولا يلزم التسلسل المحال واما ما ذكره من ان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح
تقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية اه فمن قبيل الوهم بالغيب او توهم في الظلام ومخالف لبديهة عقلاء الانام وايضا يدل ذلك على ان ارادة الله تعالى
اختيار الفعل من الافعال فجاز ان يتقدم على فعل العبد وليس كذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلا معنى
لقوله بقدم الارادة القديمة الى ايجاد الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى لهم في هذا المقام وهو انه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد
صد الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم
ان يكون اكثر ما يقع من عباده خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك بئس مرتبة من عبد انتهى ووجه الدفع انه اذا كان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل
من المصلحة فلو علم الله ان في الفعل الفلاني مصلحة ولم يختر العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح مغلوبيته ولا نقصه اذ ليس بين علمه تعالى
بالمصلحة في الفعل وبين عدم اختيار العبد ايا ثنائية وتعارض حتى يلزم هذا المغلوبية نعم لو اختاره تعالى واختار العبد نقيضه وحصل مختار العبد دون
مختاره تعالى للزم المغلوبية لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره من ان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على
فعل العبد فمدخول بانه كيف يحمل الكسب الواقع في القرآن على المعنى الذي ذكره الاشاعرة مع انه لم يجئ في اللغة الذي نزل بها القرآن بشيء من المعاني التي ذكروها
له وانما ذلك اختراع منهم من عند انفسهم فرارا عن الجبر المحض كما مر ولهذا قيل ان فرار الاشعري من الجبر المحض الى الكسب كالفرار من المطر الى الميزاب اذ قوله به مشتمل
على جميع مفاسد الجبرية مع ارتكاب امر زائد غير معقول ثم اي دلالة لغلبة ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذي ذكره
الاشاعرة دون الفعل بمعنى الحصول في المشاق المخالف وهل هذا الا وهما منهم على وهم والحق ان معنى الخلق والفعل واحد وهو الايجاد ما لم يكن غاية الامر انه
اذا كان ذلك الايجاد بلا آلة كما في فعل الله تعالى بوقوعه خلقه واذا كان بآلة كما في فعل العبد يقال فعله وكذا الكلام في الكسب فانه انما يطلق على فعل
العبد لانه يقصد بفعله ايصال نفع اليه او دفع مضرة عنه ولما كان الله تعالى منزها عن النفع والضرر لا يطلق على فعله الكسب فحفظ هذا واما ما
من ان الثواب والعقاب يترتب على المحلية فهو كترتب الذم على الجماد باغتيابه كونه محلا للون كذا وهو غير معقول كما لا يخفى والقياس على الحطب والظهور انتهاء
القدرة والارادة منه قوله وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب قلنا نعم لا يحسن قوله وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان قلنا فيه هنا الزام
احدهما اخلاق قوة الاحراق في الحطب نحو الاحراق بضم النار اليه الاول ليس بظلم ولا عدوان لان نفعه اكثر من ضرره وخيره اعظم من شره كما لا يخفى
والثاني ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دونه تعالى واما قوله وان حسن لك حسن ان يقال لم جعل الله الكافر محلا للكفر ثم احرقه بالنار فنوع بالله
تعالى لم يجعل الكافر محلا للكفر وانما جعله محلا للفطرة الصحيحة كما ورد في الحديث المشهور وهو باختياره السوء جعل نفسه محلا للكفر فلهذا لا يحسن ان يقال
لم جعل الله الكافر محل الكفر لا للقياس الفاسد الذي ذكره الناصب وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الكسب بأي معنى يرام لا يوجب خلاصهم عن
الشناعة والملام لما مر وسيجيء اليه الاشارة في كلام المصنف قدس سره من ان العبد ان اشتغل بادخال شيء في الوجود يطلق لو ان قدرة العبد
لا تؤثر وان لم يشتغل فلا يكون كاسبا ويكون الكل بقدرة الله تعالى وهو مخالف للضرورة والبرهان وقال البزدوي والحنفي في اصوله وشارحه الهندي ان
افعال العباد وان كان بقضاء الله وقدره ومشيئته وارادته وخلقه وايجاده لكنه بقضائه وقدره وشاء حصولها ووجودها الا ان العباد بعد خلق الاختيار
منهم وجعلهم فاعلين الكاسبين وهذا جبر بصورة الاختيار منهم وانفعال بصورة الفعل شعر فجبر بمعنى واختيار بصورة فلا تنزل المعنى ولا تهدم
من اهل الصورة فهو جبري فمن ترك المعنى فهو قدري والحق الجمع انتهى الانصاف ان الاختيار الصوري والكسب المحلي على تقدير تحصيل معنا يصلح

لجعله

سيف ... ابو الحسن الاشعري ... فقال لاصحابه جميع القدرين ... بان الله تعالى قدرة الله ... فذلك كذا ذكره والفاضل ... حاشية شرح العقائد ...

المراد بالحديث الشريف قوله ... على مولود يولد على الفطرة ... فابواه يهودانه وينصرانه ... ينتهى

المراد بالشارح الهندي القاضي شهاب الدين الراولي الدولت آبادي مؤلف الحاشية المشهورة على الكافية في النحو ١٢

لجعله سببا للثواب لا قربة فضل في المآل كما اشرنا اليه سابقا اما جعله سببا للعقاب فمشكل جدا لانه اذا لم يكن فعلا وكان كسبا وفعله صورة بالكان
جعله سببا للعقاب بئس العقاب عليه باعتبار حقيقة الفعل صورة وظلما لانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا مع انه لا يظهر وجه خلق الاختيار في العبد وجعله كاسبا
صورة وما اخوذ بحيث يحتمل واما وصفه الناصب الطرق بتفريغ جهدهم لنيل ما ذكره في تحقيق الكسب فهو كالكسب لا حقيقة ولا معنى له لانه تبديد الجهد
في ايراد التسخف لترويج هذا المطلب المستخف بما يعجز عنه كسب شيء ولا يبلغ احد في سيره واما ما ذكره من البيت فمقابل بيت من ارتجل في ظلماء الاشعري
عن الشعر بمنزل عوج متعاثرة كضاف عن ما كسب عند المشاع غير ما دون الشعر لكن لو اراد معرفة نظر واستماع الاخوان الى هذا الناصب الشفي
كيف بين الجهد وتواه في ترويج فاسد الاشعري الذي وافق هو امعا علم انه ذلك الشيخ المهوا الذي ذرت الجمانة وجه ابي موسى وكاهل الشعور
بوسا فلم يكن له عن الجمانة خلاص الا ان لعب بعمرو بن العاص واورده مورد طعن العام والخاص حتى كان رجلا راى في طريق واحد من اولاد ابي موسى
يمشي في الارض مرحا متبخترا فقال الرجل لصاحب كان معه انظر الى هذا الاحمق انه يتبختر في المشي على وجه كانه يظن ان اباه لعب بعمرو والعاص فا
اظن ان ذلك الماشي كان ابو الحسن شيخ هذا البهائم والمواشي والله كاشف الغواشي **قال المصنف** رفع الله درجته وهذه الاجوبة
فاسدة اما الاول فلان الاختيار والارادة من جملة الافعال فاذا جاز صدورها عن العبد فليجز صدور اصل الفعل منه واي فرق بينهما واي محذور
وضرورة الى التمحل لهذا وهو ان ينسب القبائح باسرها الى الله تعالى وان ينسبه تعالى الى الظلم والجور والعدوان وغير ذلك وليس بمعلوم وايضا لهم
ان في نفس هذا الاختيار ان كان صحيحا امتنع استناده الى العبد وكان صادرا عن الله تعالى وان لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به وايضا اذا كان الاختيار
الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار اما العبد او الله فلا وجه للخلاص بهذا الواسطة وان لم يكن موجبا
لم يتوقف بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه وايضا العاقل غير
واجبه الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله تعالى الفعل عقيبه بخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فح ينتفي الخلاص بهذا العذر
وقال الناصب خصه الله قول قد علمت معنى الكسب كما ذكره الشيخ واما هذه الاقوال التي نقلها عن الاصحاب فما رايناها في كتبهم ولكن ما اورد على
تلك الاقوال فجاز واما ما اورد على القول الاول وهو ان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات وهو يدعي انهما من جملة
الافعال واصحابنا قائلون بان الارادة مما يخلقه الله تعالى في العبد والعبد بها يرجح الفعل فالحمد لله الذي انقذه بالحق على زعم منه فانه صار قائلا
بان بعض افعال العبد مما يخلقه الله تعالى ولكن ربما يدفعه بانه من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة ان يقول الاختيار فعل اضطراري واما قوله
دليلهم في نفس هذا الاختيار وبيانه ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقا لله لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى فالاختيار مقدور لله تعالى
فيكون مخلوقا لله فكيف يقول ان الفعل يخلقه الله عقيب الاختيار فجوابه ان الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعالى اولا في العبد كسائر صفاته النفسانية
وكيفياته المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا يأتي ما ذكره من المحذور ولا نا نختار ان الدليل صحيح لكن هو مسند الى العبد وهو صادر عن الله تعالى
واما قوله واذا كان الاختيار صادرا عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مسندا الى فاعل الاختيار الى اخر الدليل فجوابه انا نختار ان الاختيار
صادر عن الله تعالى لا عن العبد وايضا نختار ان العبد ليس موجبا للفعل قوله لم يتوقف بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه
قلنا ممنوع لما مر من ان الاختيار صفة توجب العبد التوجه نحو تحصيل الافعال ويخلق الفعل عقيب توجه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك
الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح واما قوله العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول هذا
المدعي والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي وان خالفته العادة ونحن لا نريد مخاصما باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار انتهى **واقول** لا نعلم
ايضا ان معنى الكسب كما ذكره شيخنا الناصب لا محصل له واما الاقوال التي نقلها فهي مذكورة في كتاب الطوالع للبيضاوي وشرح المقاصد للتفتازاني وغيرهما
من كتب اهل السنة فلتطالع ثمة وسيعترف الناصب بان القول الثاني من هذه الاقوال هو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة فعلم ان انكاره لذلك
عنا واما ما ذكره من ان الارادة من جملة الصفات والافعال فمسقوط لان ما هو من جملة الصفات هو المريد واطلاق الصفة على الارادة مسامحة
من باب اطلاق المصدر وارادة المشتق وكذا الكلام في الكلام بل العلم والقدرة والحيوة ايضا فان من طالع صرائح الزنجاني ونحوه يعلم ان الارادة بمعنى
خواستن وكذا العلم بمعنى دانستن من الافعال والصفات فضلا عمن يدعي صرف عمره في متداولات العلوم والنوادر واما ما زعمه الناصب المتقارب من ان
المصنف نحو مذهبه في هذا الباب ارتاح بذلك كانه وجد تمرة الغراب فمدفوع بما لا نفعه بما اوضحنا سابقا من ان الاصل الارادة
مخلوقة لله تعالى والارادة الجازمة فعل للعبد ثم القول بان الاختيار فعل اضطراري انما يكون مكابرة كما ذكره الناصب ويريد بذلك ان اختيار العبد مثلا
فعل اضطرار العبد نفسه اليه واما اذا اريد انه فعل اضطرار الله تعالى او غير العبد اليه بان قال له على سبيل الجبر والقسر اختر هذا فلا وانما نشأ له هذا
التوهم من مقابلة الاختيار للجبر والاضطرار ولم يعلم ان احد المتقابلين ربما يتعلق بالمقابل الاخر كتعلق النصب بالنصب مع كونهما متقابلين
للعلم واما ما ذكره من المرتبتين الاتيتين في الجواب فمبناهما على فهم ان مراد المص من الاختيار والارادة الذي حكم بكونهما فعل العبد اصل الاختيار
والارادة وقد علمت ان المراد الاختيار الجازم والارادة الجازمة واما قوله فنقول هذا هو المدعي والمراد بالجواز الامكان الذاتي اه فظاهر انه اراد به
ان ما ذكره المص من جواز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه مدعانا والمراد بالجواز المأخوذ في هذا المدعي هو الامكان الذاتي الذي يخالفه

العادة وانت تجيز بانه اذا سلم امكان ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه وسلم ان العادة غير واجبة الاستمرار فما المانع من خروج الامكان الى
الفعل وكيف يحصل الامتناع من الوقوع بان لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار قال **المصنف** دفع الله درجته واما الثاني فلان كون
الفعل طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل في الخارج او امرا زائدا عليه فان كان الاول كان ايضا من الله فلا يصدر عن العبد الا بتسمية البتة فيبطل العذر
وان كان الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزائد وانما اشتبه هذا الفعل فيجوز اسناد اصل الفعل واي ضرورة للتحكم بمثل هذه المحاذير
الفاسدة الذي لا ندفعه بالاعتذار واي فرق بين الفعلين ولم كان احدهما صادرا عن الله تعالى والاخر صادرا عن العبد وايضا دليلهم انه في
هذا الوصف فان كان حقا عندهم امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل
موافقا لامر الشريعة وكونه موافقا لامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل ان طابق الامر كان طاعة والا فلا وح لا يكون الفعل مستندا
الى العبد لانه ذاته ولا الى شيء من صفاته فينفي هذا العذر ايضا كما انتفى عذرهم الاول وايضا الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ولهذا ذم الله ابليس
فرعون على مخالفتهما امر الله وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله
تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن والمعصية التي تصدر من العبد اذا كانت صادرة عنه تعالى امتنع وصفها بالقبح فلا يكون معصية فلا
يستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى ذم ابليس وابي لهب وغيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلا يتحقق معصية من العبد البتة
وايضا المعصية قد نهى الله تعالى عنها اجماعا والقرآن مملوء من المناهي والتوعد عليها وكل ما نهى الله عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقبح عندهم الا
ما نهى الله تعالى عنه مع انها قد صدرت من ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكلما صدر من العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله تعالى
لا غير عندهم فيكون حسنا وقد فرضناه قبيحا هف واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد
اعتذارهم بما يخالونه وهل يجوز لعاقل منصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللائح والمصير الى
القول بما لا يفهمه القائل ولا السامع ولا يدركه ولا يدفع عنهم ما التزموا به ولا فان هذا الدفع وصف من اتصف والوصف انما يعلم بعد علم الذات فاذا
لم يفهموا كيف يجوز لهم الاعتذار به فلينظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رمسه ولا يبقى للقول مجال ولا يمكن الاعتذار بمثل هذا الحال انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول القول الثاني الذي ذكره معنى الكسب هو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة به
بمجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني كونه طاعة او معصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها الله
تعالى كالظلم البتة ايجادا او ايذاء فان ذات الظلم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وهذا
مذهب القاضي وهو غير مقبول عند عامة الاصحاب من الاشاعرة لشمول الادلة المبطلة لمذهبه لخبث العبد في التاثير في اصل الفعل تاثيرا في الصفة بلا
فرق وهذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من خواصه اما ما في ما اورده على معنى الكسب انما هو مذهب القاضي غير واردة عليه ونحن نبطله حرفا
بحرف فنقول اما قوله كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة وكونه موافقا لامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل الى اخر الدليل
فجوابه انا لا نسلم ان كونه موافقا لامر الشريعة شيء يرجع الى ذات الفعل فان المراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة للفعل بل هو ذات
الفعل فبطلانه ظ وان كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فمسلم لكن لا نسلم عدم جواز اسناده الى العبد باعتبار الصفة وهذا اول الكلام
ثم ما ذكره ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا
من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن مدار هذا الحسن والقبح هو الشرع
لا الفعل فكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه وربما يكون قبيحا بالنسبة الى المحل كما لو قال فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع
وصفه بالقبح قلنا المعصية صادرة من العبد مخلوقة لله تعالى وكلما كان صادرا من الله تعالى كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد
ويجوز وصفه بالقبح فلا يلزم شيء مما ذكره بتفاصيله واما قوله واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول فنقول هذا القول
ان صدر عن الاشاعرة يكون مراد القائل ان هنا شيئا ينسب الى الغير او صفات فعل العبد ولا بد من اثبات شيء لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب والعقاب ولكنه
غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لا خلل في الكلام انتهى **واقول** لا يخفى ان القاضي انما عدل عن تفسير شيخه الاشعري الى هذا المرادي فسادا
ذلك فهو شاهد لنا على ما ادعينا من ظهور فساد كلام الاشعري واعتراف الناصب بفساد كلام القاضي شهادة بانه ليس للكسب تفسير له محصل وقد ادعى
بعضهم انه غير معقول ولا معلوم كما نقله المصنف قدس سره وكفى بذلك شناعة واما ما ذكره من ان هذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة اه
فنقول نعم مذكور في كتب اخرى الاشاعرة لكنه من شعار فرقة الامامية لظهور انقراض المعتزلة مثل ذلك لتسمائة سنة تقريبا ووضوح ان الاشاعرة لا
يتمون بابطال مطالب انفسهم بل هم قصروا عن امثال هذا الدقيق من الابطال ولم يدع المص ان ذلك من خواصه حتى يكون وجوده في كتب من تقدمه
من الاشاعرة او الامامية مكذبا له واما ما ذكره في اول الحرف من جوابه فانحرافه عن الحق لان غايته ما يلزم من جواز اسناد صفة الفعل الى العبد ان يكون
وصفا له بحال صفاته كحسن الغلام وهو وصف مجازي لا يصلح لثبات ثواب العبد وعقابه مثلا عليه واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الطاعة حسنة اه
فمردود وما عرفت من بطلان كون الحسن والقبح تفسيرين بما مر من تقبيح قولهم بانه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وتزييف مواخذة المحل بالقبح لخلوقه من الله

تعالى

تعالى واما ما ذكره من ان مراد القائل ان هناك شيئين يتعلق بهما الفعل او ترك الفعل فهذا زيادة في كلام القائل لا يشبه اخرى وبتوجيه عليه ما يتوجه على ذلك لان انه
روى في الكلام فلا يصلح لبنا المذهب عليه والاحتجاج به على الاقوام وكيف هذا خلاف ونسأل في الكلام قال المصنف رفع الله درجته المسألة الثالثة
عشر في ان القدرة متقدمة مذهب الاماتية والمعتزلة كافة لان القدرة التي للعبد متقدمة على الفعل وقال الاشاعرة هيهنا قولان عن بنا مجيبهما
ان القدرة لا يوجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا زمان ولا بآن فلزمهم من ذلك محالات منها تكليف ما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان
اجماعا منا ومنهم فان كان قادرا عليه حال كفره فاضطروا مذهبهم من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق
وقد نص الله تعالى على امتناعه فقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والعقل دل عليه وقد تقدم وان قالوا انه غير مكلف حال كفره لزمهم خرق الاجماع من الله
تعالى امر بالايمان عندهم انه امر ثم الازل ونهاهم فكيف لا يكون مكلفا انتهى وقال المجيب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الحادثة مع الفعل وايها
يوجد حال حدوث الفعل ويتعلق به في هذه الحالة ولا يوجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل الممتنع وجوده فيه
وان لم يمتنع وجوده قبله بل الممكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حالة الفعل هذا خلف
محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا
اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور
فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب هذا دليل الاشاعرة على هذا المدعى واما ما ذكره من لزوم المحالات ان الكافر مكلف بالايمان بالاجماع فان كان
قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف مذهبهم وان لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق فجوابه ان نختار
انه غير قادر على الايمان حال الكفر ولا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق لان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة وهذا
الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن ذكره بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا انتهى واقول
قد اجاب اصحابنا عن الدليل الذي نقله عن الاشاعرة اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجودها
قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدوريتها الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به قلنا فليجر مثله في القدرة الحادثة وهو ان يكون
نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو بتحقيق معنى قوله حصول الفعل قبله وقوعه محال فانه قد يراد به معنيان الاول
ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل مشروطا بشرط كونه قبله محال والثاني حصول الفعل في زمان قبل زمان حصوله لكن غير مشروط بكونه
قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي القدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل
في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه قبله فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل زمان الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون
الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل الامتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير محال فانه
يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بعده وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا
كما يقول تعود بدخول الشرط فيما مر اذ يمتنع كونه قائما قاعدا وليس بمحال في زمان فيما مر اذ يمكن ان يتعاقب القيام ويوجد بعده القعود هذا واما
ما ذكره في جواب لزوم المحالات من ان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة آه فمردود
بانه مبني على ان القدرة متعلقة باحد الطرفين وقدرة ما فيه فقد كرر قال المصنف رفع الله درجته ومنها الاستغناء عن القدرة لان الحاجة الى
القدرة انما هي لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال العدم لا حال الوجود وهي حالة الاستغناء عنه لان الفعل حال الوجود
يكون واجبا فلا حاجة الى القدرة على ان مذهبهم ان القدرة غير مؤثرة البتة لان المؤثر في الموجودات كلها هو الله تعالى فح يكون من
باب الفضول لانه خلاف مذهبهم انتهى وقال المجيب خفضه الله اقول الحاجة الى القدرة انما العبد بصفة يخرجه من الاضطرار حتى يصح كونه
محلا للثواب والعقاب لو لم يكن هذه القدرة حادثة مع الفعل لا يتحقق له صورة الاختيار والله تعالى حكيم يخلق الاشياء المصالح لا يخلو ولا يلزم من عدم
كون القدرة مؤثرة في الفعل الاستغناء عنه من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون لغوا عنه فضولا انتهى واقول من البين ان الصفة التي تخرج الانسان
بها العبد من الاضطرار في الفعل يجب ان يكون مؤثرة في الفعل والا لكان لغوا ضائعا وايضا اذا لم يكن القدرة مؤثرة كيف يعلم حدوثها مع الفعل وكيف
يتحقق به صورة الاختيار مع ان القول بالصورة لا معنى له وايضا قد مر ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وقال شارح العقائد انها صفة ان تبنى تؤثر في
المقدور عند تعلقها بها فاذا لم يكن قدرة العبد مؤثرة لم يكن قدرة واما ما ذكره من ان الله تعالى حكيم يخلق الاشياء المصالح لا يخلو فغير ان المص لو اهل
ان مصلحة خلق القدرة منحصرة في التاثير حتى يتجه ان يقول يجوز ان يكون الحكيم في خلقه مصالح اخرى لا يحصى بل الكلام فان المصلحة في خلق القدرة في
العبد كما يدل عليه مفهومه هو التاثير في الفعل فاذا لم يكن مؤثرة لم يكن حاجة في ذلك الى خلقه ويكون البحث عنه من هذه الجهة فضولا وهذا بناء
اعتداد البحث عنه من جهة اخرى لمصلحة اخرى وهل الذي ذكره التاصب الا مثل ان يقول مثلا ان الفرس مخلوق لمصلحة الكتابة فاذا قيل لان هذه المصلحة
لا تظهر في الفرس فيكون القول لكون مثال مصلحة خلقه لغوا يجيب بانه يجوز ان يكون في خلق الفرس مصالح اخرى لا يحصى وقس اما لا يخفى هذا وبقي
البين تاثير القدرة في الفعل اكد من تاثير الالة فلا بد من بقي اذا كان فاقد الالة وتاثيرها عند كونها في الترك وجميع الالة فاقد الفاقد وتاثيرها

ان يكون ضده متعلقا للقدرة

فيكون الكافر مقدورا وفي قولهم للابيات وبقولهم في قولهم بعد تقدم القدرة على الفعل متى يقدر احدنا على الانتقال من الشمس الى الظل ان قلتم يقدر وهو في
الشمس قلنا مذهبكم وان قلتم وهو في الظل فهي حاجة الى القدرة حينئذ لو اقتدر حالة الانتقال قلنا التمييز بين كونه في الشمس وكونه في الظل حالة
حالة الانتقال ويكون متقدما على احدهما متأخرا عن الاخر وبقولهم ما تقدم كم في رجل قتل نفسه اقدر على قتلها وهو حي فهو الذي نقول او وهو ميت فكيف
بهذا البيت على ان يقتل ثم اذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى اي شيء قدرته قال المصنف دفع الله درجته ومنها الزام حدوث قدرة الله وقدرة
العالم لان القدرة مقارنة للفعل وح يلزم احد الامرين وكلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل ان يكون حادثة والعالم يمتنع ان يكون قديما لان القدرة
مناف للقدرة لان القدرة انما يتوجه الى ايجاد المعدوم فاذا كان الفعل قديما امتنع استناده الى القادر ومن اعجب الاشياء بحث هؤلاء القوم عن القدرة للعبد
والكلام في احكامها مع ان القدرة غير مؤثرة في الفعل البتة وانه لا مؤثر غير الله فاي فرق بين القدرة واللون والمقدار وغيرها بالنسبة الى الفعل اذا
كانت غير مؤثرة ولا معتبرة لتأثير وقال ابو علي سينا واذا عليهم لعل القائم لا يقدر على القعود انتهى وقال الشيخ خصه الله اقول حاصل هذا
الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره ثم اذا فرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره
حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية لجاعة متعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل
حدوثه ولو كان ذلك متعلقا في القدرة الحادثة لكان متعلقا في القديمة ايضا واجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بان القدرة القديمة الباقية مخالفة
في الماهية للقدرة الحادثة التي يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادث عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة
في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع
تعلقها المعنوي قدم اثارها فاندفع الاشكال بحذافيره واما ما ذكره من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير مؤثرة في الفعل
فبالحري ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة حادثة في العبد وهي من الصفات الكمالية يبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية مع
كونه مؤثرا في الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلم لم يبحث عنها واما قوله ان لا فرق بينها وبين اللون فقد ابطلنا هذا القول فيما سبق مرارا
بان اللون لا نسبة له الى الفعل والقدرة يخلق مع الفعل ليترتب على خلقها صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق ويترتب على فعله الثواب
والعقاب في التكليف والله اعلم قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة الفعلية التي يحصل
متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضمت اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي
قبل الفعل والقدرة ايضا تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك انها لا تتعلق بالضدين معا والاجتماع في الوجود بل هي الى كل مقدور وغيرها
بالنسبة الى مقدور اخر وذلك لاختلاف الشرائط وهذه القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة اراد وا بالقدرة مجرد القوة الفعلية
فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب ابي علي سينا حيث قال لعل
القائم لا يقدر على القعود فانه غير قادر بمعنى انه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرائط التأثير وهو قادر بمعنى انه حصل له القوة الفعلية انتهى
واقول والله التوفيق ان جواب شارح المواقف مما ذكره شارح الجديد ليس من غير ايراد عليه وكنت اظنه وارد الى الان وقد سنح لي
عند النظر الى هذا المقام انه مردود لان كلام المصنف على الزام اخر للاشاعرة بناء الهم لما ذهبوا الى ان صفة الله تعالى موجودة زائدة قائمة به
وقد صرحوا بانها ليست جواهر حدوثا عن ان يلزمهم شرك النصارى القائلين بالذوات القديمة فلا بد ان يكون اعراضا لا تحصل الموجودة في الجوهر والعرض
فالتزام التفرقة بين القدرة الالهية وقدرة العبد بكون احدهما عرضا لا يجوز بقاؤها دون الاخر تحكم فصد به الفرار عن الالزام فظهر ان
اللازم لهم في الحقيقة امران احدهما ما ذكرناه من التحكم البارد والاخر ما ذكره المصنف من الالزام الوارد في الناصحي استفادته من كلام شارح
المواقف مع اداء ذلك الى تقوية مطلوبه وتضعيف مهروبه كحال الحمار الذي اشار اليه الشاعر بقوله شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه
قرنا فعاد وما له اذنان واما ما زعمه من ان كلام الرازي يصير وجها للجمع بين المذهبين ففاسد اذ يتوجه عليه ما اعترض به صاحب المواقف ايضا
وحاصله ان الامام ان اراد بالقدرة القديمة فليست مستجمعة لشرائط التأثير وان اراد الحادثة فليست مؤثرة واما ما ذكره من انه يخرج بهذا
جواب ابي علي سينا فهو مدخول بما يتصل بذلك من كلام ابي علي ايضا بحيث انه بان القدرة ليس الا القوة التي يكون له التأثير بالقوة ورد
على من فسره بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير فكيف يرد عليه هذا التفسير وهو الحكيم الاستاذ المفسر للاوضاع والقوانين وقد بالغ في ذلك حيث
حكم بالعمى على القابلين من بعض الاوائل والذين وافقوهم من الاشاعرة حيث قال في فصل القوة والفعل والقدرة والعجز من الهيات الشفاء وقد
بصر الاوائل وغاريقون منهم ان القوة يكون مع الفعل ولا يتقدم وقال بهذا ايضا قوم من الوازرية بعده بحيث كثر في القابل بهذا القول كلامه
يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس بجبلته ان ينجر باب فكيف ينجر وهذا القابل
لا محالة غير قوي على ان يرى ويبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى انتهى وايضا ما اشتهر من ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة
وكذا النسبة الذي نقلناه سابقا عن شارح العقائد بدفع وقوع الخلافة على ما استجمع الشرائط ويشعر بانه اصلاح جديد ومخالف عبد كل عمر

القدرة ٣

الفاضل ذكره في الخلاص عن تشنيع الخواص لان جبن مناص قال **المصنف** رفع الله درجته **المطلب الرابع عشر** في ان القدرة صالحة للضدين
ذهب جميع العقلاء الى ذلك الا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين وهذا مما اتفقوا القدرة فان الفاعل هو الذي اذا شاء ان يفعل
فعل وان شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير لا يكون الاخر مقدورا فلم يلزم من فرضها الفاعل كانه اذا شاء ان يترك لم يترك
وقال الناصب خصه الله بالرحمة اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله بل قالوا ان
القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كان متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق
الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما يوجد عند صدور احد المقدورين مغاير لما يوجد عند صدور الاخر ومذهب المعتزلة ومن
تابعهم من الامامية ان قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وانا اقول ولعل النزاع لفظي لا على الوجه الذي ذكره
الامام الرازي فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد وهو الكائن عند حدوث الفعل فكل فرد له تعلق
واحد والمعتزلي لا يقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا حدث وحصل منه الفعل فبين ذلك الفرد لا يتعلق بضده بل يقول ان القدرة
الحادثة مطلقا تتعلق بالضدين وهذا لا ينفيه الاشاعرة فالنزاع لفظي تامل واما ما ذكره من انه يوجب عدم كونه القادر قادرا لانه اذا لم يصلح القدرة
للضدين لا يكون الفاعل قادرا على عدم الفعل وهو الترك فيكون مضطرا فالجواب عن ذلك انه اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد
بان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما نذهب اليه ونلتزمه ولا منافاة بعد ذلك في تسميته مضطرا فان الاضطرار
بمعنى امتناع الانفكاك لا يثبت القدرة الا بحيث يعجز عن المقابل من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه اجماعا
منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره انتهى **واقول** اقول ان القول بان القدرة مع الفعل بهذا الوجه فالبناء عليه يكون ملزوما لامور
واما ما اظهره المتفرد به من جعل النزاع لفظيا فساقط جدا وهو دليل كونه منفردا فيه وذلك لان مبناه على ما خان الناصب فيه او لا جعلت عند القدرة بالواحدة
وبدل صلاحيتها للضدين بتعلقها بهما فان المسئلة على وجه عنون به المص ههنا وغيره وهو ان القدرة صالحة للضدين وقال الناصب عند تقرير
المبحث قول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين ويدل على ما ذكرنا من ان الكلام في اصل القدرة بلا قيد الوحدة وفي صلاحيتها
دون تعلقها كلام شارح العقائد في مسئلة الاستطاعة حيث قال ان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها
القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة اه وهذا موافقة من ابي حنيفة مع المعتزلة في موضعين
احدهما في المسئلة التي نحن فيها وهو ظ والثاني مسئلة بقاء الاعراض فانه في قوله هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان تسليم لاستقامة بقاء الاعراض
كما ذهب اليه المعتزلة وهو معتزلي عند التحقيق ولهذا قلده المتاخرون من المعتزلة في الفروع الفقهية ومنهم الزمخشري الحنفي وبعد الاطلاع على هذه
الحيثيات التي ارتكبها الناصب في مقام الاجماع يظهر للناظر شاما فرعها عليه في مقام التفصيل ولعله اخذ ذلك من كلام نقله شارح العقائد بعد الكلام
الذي نقلناه عنه فيبدل ثم رد عليه الناصب عن ذلك الكلام نحو يغتر على وفق هواه وترك رده لخافته لما اهواه قال الشارح فاجيب بان المراد
القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما بالزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها
للترك هي القدرة المتعلقة بالترك واما نفس القدرة فقد يكون منفكة منه متعلقة بالفعل المضاد فلنا هذا لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام انتهى
واما ما ذكره من الجواب عن الزام المص فمردود من وجهين احدهما ان المص قد استدل على ما ذكره بمنافاته لمفهوم القدرة والناصب لم يتعرض له وحور كلام
المص على وجه اخر واعترض عليه بالتزيد الذي ذكره وحيث كان الاعتراض على كلام نفسه فحضر الاعتراض فيما ذكره ممنوع بل يتوجه عليه من الفساد
والخلل ما لا يخفى وثانيهما ان ما ذكره من التنويع مظلم وذلك لان من احاط به البنا من جميع جوانبه ان كان ذلك الاحاطة المستلزمة لعدم الانفكاك بفعله
فيصدق عليه انه كان قادرا قبل ذلك على الانفكاك من ذلك المضيق فيكون قدرته صالحة للضدين وان كان باجباره اياه ذلك المضيق بحيث
كان مساويا القدرة عند الانقطاع في ذلك المضيق لا يصدق عليه انه كان قادرا على شيء فلا يصدق عليه انه قادر على الكون في ذلك المضيق لان العرف
يحكم على قدرته اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون وعدمه والمفروض خلافه فقوله انه قادر على الكون في مكانه كذلك لا يخفى على ان دعوى الاجماع في ذلك
مردود وبما ذكره الرازي في بعض كتبه حيث قال عند الاختلاف الواقع بين المعتزلة والاشاعرة في هذه المسئلة الاختلاف انما في ان المنع من جميع
اضداد الشيء هل يكون ممنوعا من ذلك الشيء وذلك كمن احاط به بنا محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة الى جميع الجهات هل يكون ممنوعا من السكون في
ذلك المكان فالذي ذهب اليه الجبائي المنع واستدل على ذلك بثلثة مسائل الاول انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من السكون لكان مع قدرته عليه متمكنا
منه واللازم ممتنع وبيان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون وقد عدم كان مانع فالتمكن لازم بالضرورة اما بيان انتفاء اللازم فهو ان المتمكن من
فعل الشيء يستدعي عندنا ان يكون متمكنا من فعله وتركه والسكون غير ممكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى انتهى قال **المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الخامس عشر** في الارادة ذهبت الامامية وجميع المعتزلة الى ان الانسان مريد لافعاله بل كل قادر فانه مريد لان الارادة
صفة تقتضي التخصيص وما نهض الداعي وخالفت الاشاعرة في ذلك فاثبتوا صفة زائدة عليه هذا من اعزب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله
ومستندا اليه وانه لا مؤثر الا الله فاي دليل يدل على ثبوت الارادة وكيف يمكنهم ثبوتها لنا لان طريق الاثبات هو ان القادر كما يقدر على الفعل

لانه لا نزاع لاحد في ان القدرة المتعلقة بالشيء مع الايمان مع الكفر فهو كلام بلا فائدة منه

كذا بعد على الشرط فالقدرة صالحة للايجاد والترك وانما يختص احد المقدورين بالوقوع دون الآخر بامر غير القدرة الموجودة وغير العلم التابع فالمذهب الذي
اختاره الانفسهم سد عليهم ما علم وجوده بالضرورة وهو القدرة والارادة فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضرورة
ويجحد الوجدانيات وهل يتبلد عاقل في اثره درس زيد وانه فرق بين حركاته الاختيارية وحركته الجمادية وهل يسوغ لعاقل ان يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه
وبين ربه وهل يجوز له الخاجة عن الله تعالى ما ابعث هؤلاء ولا يسئل يوم يسئل كيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله وهل يسعك تحريم القياس في الكتاب
العزيز مطلقا فكيف لا مثال لهؤلاء فما يكون جوابه غدا لربه وما علينا الا البلاغ وقد طولنا في هذا الكتاب ليرجع الضال عن الله ويستقيم المستقيم على
معتقده انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قوله هذا المطلب لا يحتمل مفصوص من عباراته لو كيده والظاهر انه اراد ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات
صفة الارادة لان اسناد الفعل الى الله وانه لا مؤثر الا هو يوجب عدم اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة والارادة
في العبد معلوم بالضرورة وكونهما غير مؤثرتين في الفعل لا يوجب عدم ثبوتهما في العبد كما مر بيانه والله اعلم. ما ذكره من الطامات فذكره مرات ومن كثرة
التطويل الذي كله حشو حصل له الخجل وما احسن ما قلت في تطويله انه شعر لقد طولت والتطويل حشو وفيما قلته نفع قليل وقالوا الحشو التطويل لكن
كلامك كله حشو طويل **واقول** قد بينا سابقا بطلان ما ذكره الناصب فيما سلف على وجه لا مزيد عليه ولا يتوجه منا فتشه اليه فنذكر واما
نسبة المص من الطامات وايراد الحشو في العبارات فهو انما يليق باضحاك الحشو الملقبين بالحشوية ان يوجد في كلام المص العلم العلامة حشو او تطويل لا يوجد
الطابل كما لا يخفى على نضيج عن التعصب مثل وانما نسبه الناصب الى التطويل لبعده عن فهم كلام اهل التحصيل وكونه عن المصنف في فرع وعويل معان
في سعة المشرد ما لا يخفى من الحشو المردود اما في البيت الاول فلان قوله التطويل حشو غير صحيح لما حقق من مغايرتهما في علم المعاني فيكون تطويلا بلا حشو
واما في البيت الثاني فلان قوله تطويل حشو لا يناسب معنوه لان المردود هو التطويل لا مطلق الكلام الطويل وها انا اقول في مقابلة ما انشد من شعره
الحشو الذميم مخاطبا اياه بما يستحقه من الطعن والشتم الاليم **شعرا** اراك على سفاهة وغلظة بما اوعيت جوفك من تهيم لعلك انك لم تزل قاديا
بكى كلاع كالاديم عانت الحشو تعرى الحشو جهلا الى علك كلام من علم براعته كوحي من كلام براعته عصا لبد الكليم اما انت الذي اكثرت لجنا
وقد نعوت بعصا كالبهيم وكم الفت من لفظ وكم رقبت من قول عقيم لا وهن من بيوت العنكبوت واهون من قوى العظم الرميم لتبلغ دائما من جوع جهل
ضنوك لا قاء طبع اللئيم بعد القول من سلفا الى من مراده رد المليم كفاية في سالف الدهر جرى مجرى الكلام المستقيم كمن يأكل خرى
من خانة الحق لما قد كان خبزك القديم لقد انشدت وانشدنا اجزاء فلقانا العزيز الكريم جزاء عاجلا هذا ولكن سنعيد اجلا نار الجحيم
لقد هاجت لدن الله نفسي معذرة واضح عند الكريم وماج الطبع مع حلم وحيه معاذ الله من عصب الحليم **قال المصنف** رفع الله درجته
المطلب السادس عشر في المتولد ذهبت الامامية الى ان المتولد من افعال العباد مستند اليهم وخالفت اهل السنة في ذلك وتشعبوا في ذلك
مذهبا واكل مذهب معتزلي انه لا فعل للعبد الا الارادة وما يحصل بعدها فهو من طبع المحل وقال بعض المعتزلة لا فعل للعبد الا الفكر وقال
النظام لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته وما يجاوزها فهو واقع بطبع المحل وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله وقد خالف الكل
ما هو معلوم بالضرورة عند كل عاقل فانا نستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر للكتابة والبناء والقتل وغيرها كحسن المدح والذم فرع على العلم
بالصانع عنا ومن كابر في حسن مدح الكاتب والبناء المجيد في صنعتهما المبرعين بهما فقد كابر مقتضى عقله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وذاوا فيها ترتيبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجد فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة الرأس وحركة
المفتاح والمعتمد في ابطال التوليد عند الاشاعرة استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابداء واما ترتيب المدح والذم للعبد فلانه محل للفعل
وما باشره وكاسب له وكذا ما ترتب على فعله وان احدثه الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفة الضرورة كما مر واما انتهى **واقول** اما اعتمد عليه مهدي
بيا مراد امن استناد بعض الممكنات كهبوب الاقتحام الى العبد دون تعرف وبما اوضحنا من ابطال القول بالكسب انه لا يؤدي الى طايل ولا يرجع الى
حاصل قد ذكر واستقم كما امرت **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب السابع عشر** في التكليف لا خلاف بين المسلمين في ان الله كلف
عباده افعال الطاعات واجتناب المعاصي وان التكليف سابق على الفعل وقالت الاشاعرة منهما مذهبا غريبا عجيبا وهو ان التكليف بالفعل حال
الفعل لا قبله وهذا يلزم منه محالات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لما ذهبت الاشاعرة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف لا يكون
الا حال القدرة فيلزم ان يكون التكليف مع الفعل وهذا انتهى يلزم من القول الاول انتهى **واقول** انه عرفت ابطالنا للقول الاول فيلزم ابطال ما لزم
منه من القول الثاني والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته وهذا يلزم منه محالات الاول ان يكون التكليف بغير المقدور لان الفعل
حالة وقوعه يكون واجبا والواجب غير مقدور انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا نم ان الواجب غير مقدور مطلقا بل ما اوجبه
القدرة الحادثة فهو مقدور لتلك القدرة التي اوجبها وكذلك الفعل بعد الحصول فيكون مقدورا واذا ثبت مقدوريته تعلق به التكليف ولا
محذور فيه انتهى **واقول** هذا المنع مكابرة بل مخالف لاجماع العقلاء كيف ولو كان الواجب مقدورا لكان حركة المرتعش والساقط من المنارة مثلا
مقدورا ايضا وهو سفسطة لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته الثاني يلزم ان لا يكون احد عاصيا البتة لان العصيان مخالفة الامر فاذا
لم يكن الامر ثابتا الا حالة الفعل وحالة العصيان هو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفا حال والا لزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف مذهبهم لكن

وحاصل ما عن

حال حار وما ال من الحق
الميزان نقص وجار يصل
ويقول وامرهم اشتد
وتفاقم

التقسيم بالنفي في الطلب كما في الدرس ٨٢

نعيصا

العصيان ثابت بالاجماع ونص القرآن قال الله تعالى فعصيت امري ولا يعقل الامر الا بعد عصيان فيلزم اتفاق الفسق الذي هو الخروج من الطاعة
ايضا فلينظر العاقل لنفسه هل يجوز لاحد تقليد هؤلاء الذين طعنوا في الضرورة بان كل عاقل يعلم بالضرورة من دين النبي ان الكافر مخاطب بالايمان
يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم فاي سداد في هذا القول المخالف لنصوص القرآن ثم قال
الناصب خفضه الله قول الآمر عندنا قديم ازلي فكيف يتسبب العصيان الامر عندنا لم يكن ثابتا الا حالة الفعل واما قوله حالة العصيان حال عدم الفعل
فنقول ثم لان الامر اذا توجه الى المكلف وتعلق به فهو اما ان يفعل المأمور به او لا يفعل فان فعل المأمور به فهو مطيع وان فعل غيره فهو عاص فالطاعة
والعصيان يكونان مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يقال ان العصيان حال عدم الفعل والعصيان صفة الفعل وحاصل معه والحاصل ان عصيان
الامر مخالفته واذا صدر الفعل عن المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو عصيان فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا
الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا واما قوله والعصيان ثابت واقامة الادلة على هذا المدعى فهو من باب اقامة الدليل بل الكثرة على مدعى
ضروري في الشرع متفق عليه انتهى واقول يظهر من كلام الناصب ههنا انه جاهل بمذهب اهل السنة فان الامر الذي ذهب اصحابه الى قدمه هو الامر
المعنوي الذي لا معنى له كما سيجيء تحقيقه في مسائل اصول الفقه دون الامر التنجيزي والتكليف انما هو بالامر التنجيزي لظهور ان المكلف لا اطلاع له على
المعنوي الازلي واما ما ذكره من منع ما زعم قول المص وهو ان حالة العصيان حالة عدم الفعل فهو متمسك وارد لكن علم قطعا ان الناصب خالف في الفعل
وانما قول المص ان العصيان حال عدم الامر وهذا هو الذي يرتبط به ذلك كلام المص ولم يقل المنع كما لا يخفى وكيف يقول فاضل فضلا عن المص
العلامة ان العصيان حال عدم الفعل مع ان العصيان ليس الا فعل المعصية كما ذكره الناصب ايضا واما اقامة المص الادلة الكثيرة على المدعى
الضروري فضروري له لان الكلام مع من كان من شأنه المكابرة على الضروري فيلزمه سوق الكلام على قدر فهمه والتكلم معه على مقدار عقله كما قال
شعر صد بره نيست كرده ام اهل قول خويش ثابوكه ابن سخن بمذاق تو در شود قال المصنف رفع الله درجته الثالث لو كان التكليف
حالة الفعل خاصة لا قبله لزم اما تحصيل الحاصل او مخالفة التقدير والتالي باطل بقسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف
اما ان يكون بالفعل الثابت حالة التكليف او بغيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني يستلزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف الفرض
وايضا هو المدعى وايضا يستلزم التكرار انتهى وقال الناصب خفضه الله قولنا ان التكليف بالفعل الثابت حالة التكليف قوله يستلزم تحصيل
الحاصل قلنا تحصيل الحاصل لهذا التحصيل ليس بمحال وههنا كذلك لان التكليف وجد مع القدرة والفعل فهو حاصل لهذا التحصيل
فلا محذور انتهى واقول يكفي في اظهار عناد الناصب كلام الفاضل الدهلوي الحنفي في شرح المنهاج حيث قال اقول والحق في هذه المسئلة ان التكليف
قبل المباشرة والا لزم ان لا يكون الكافر حال كفره مكلفا بالايمان وان الصلوة بالصلوة بعد دخول الوقت وان لا يدوم قادرا المأمور به اصلا
وقال الشارح العضدي مرارا عن الزجاج جاعلا للمناقشة لفظية لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل وانما الخلاف في انه
هل هو باق حال حدوثه لا ينقطع ام لا آه واما ما الزمه المص من لزوم تحصيل الحاصل فهو مما ذكره الشارح العضدي في هذا المقام بعبارة اخرى وهي
لزوم ايجاد الموجود واجاب عنه الفاضل التفتازاني والشارح الدهلوي للمنهاج مما ذكره الناصب ههنا ظنا منه انه وجد ثمرة الغراب ومس الغراب
الاغراب مع ان تعبيره متوجه على عبارة الكتاب وذلك لان اللازم من كون التكليف بالفعل الثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المص هو تحصيل
الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل لا بنفس هذا التحصيل كما لا يخفى وسيجيء لهذا مزيد ايضاح في المسائل الاصولية ان شاء الله تعالى قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الثامن عشر في شرائط التكليف ذهبت الامامية الى ان شرائط التكليف ستة الاول جواز تكليف المعدوم
فان الضرورة قاضية بقبح امر الجماد وهو الى الانسان اقرب من المعدوم وقبح امر الرجل عبيده بريدان يشتريهم وهو مزمع وحده ويقول يا سالم قم وبالغانم كل واحد
كل عامل بعينها وهو الى الانسان الموجود اقرب وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والاخبار عنه فيقول الله تعالى في الازل
يا ايها الناس عبدوا ربكم ولا شخص هنا ويقول انا ارسلنا نوحا ولا نوح هنا وهذه مكابرة في الضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت
جواب هذا في مبحث اثبات الكلام النفساني وان الخطاب موجود في الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفساني ويتحد التعلق عند وجودهم ولا يخفى
هذا فان من زور في نفسه كلاما يخاطب به العبيد الذين يريدان يشتريهم بان يخاطبهم بعد الاشتراء لا بعد سببها ثم ما ذكر ان الاشاعرة جوزوا
تكليف المعدوم وهذا بيانا ما اتيته في الفصل السابق انهم يقولون ان التكليف مع الفعل وليس قبله تكليف فاذا كان وجود التكليف عند الاشاعرة مع الفعل
فهو يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدوم واقول قد بينا عند ابطال الكلام النفساني ان الكلام النفساني يرجع الى العلم كما يدل عليه قول
الناصب ههنا فان من زور في نفسه كلاما يخاطب به آه والكلام ههنا في صحة الخطاب والامر والنهي فاثبات الكلام النفسي على الوجه المذكور لا يدفع
قبح الامر والخطاب في الازل ولو اريد بالكلام النفساني الازلي ما يتحقق في ضمن الخطاب والامر فهو كالخطاب والامر قبيح عبر مقبول ايضا كما لا يخفى ثم
ما ذكره من ان ما نسبه الى الاشاعرة من جواز تكليف المعدوم بيانا ما نسبه اليهم سابقا من ان التكليف مع الفعل مردود بان غاية ما يلزم من ذلك
توجه اعتراض اخر على الاشاعرة بتسليم اقوالهم لا على المص نعم لو لم يثبت النقل في احد الموضعين لتوجه على المص انه خالف النقل وهو بحمد الله تعالى بريء
عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع والله اعلم قال المصنف رفع الله درجته الثاني كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الصبي ولا المجنون المطبق

يخالف الاشاعرة في ذلك وجوزوا تكليف هؤلاء فلينظر الغافل هل يحكم عقله بان يؤاخذ المولى رجلا ولا ينهه بالصلوة وتركها وترك الصوم والحج والزكوة
وهل يقع مؤاخذة المجنون المطبق على ذلك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى
يفيق وما ذكره افتراء محض كما هو عادته في الافتراء والكذب لا اخراج انتهى **اقول** ما ذكره مضمون الحديث لا مذهب الاشاعرة والدليل عليه انهم جوزوا
تكليف المعدوم كما مر فبذلك فلا يستبعد منهم القول بجواز تكليف الصبي والمجنون بل تكليفهما اولى بالجواز من تكليف المعدوم وكما لا يخفى وكيف ينكر ذلك مع
احتجاجهم والرد عليهم في كتب الاصول فانهم احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العاقل لزم تحصيل الحاصل والا لثبت المطلوب اذ معرفة الامر
معرفة الامر وبان العزاء يجب على الصبي والمجنون لقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب العزاء لا
يستلزم الوجوب على المجنون والصبيان وجوب ضمان قيمة التلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب
والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وان المراد بالسكارى
منهنا من ظهر منه مبادي الطرب لم يزل عقله وهو الثمل وانه قال الشارح البدخشي للمنهاج عند قول المص المسئلة الثانية لا يجوز تكليف الغافل
من الحال تكليف المحال واما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور ذهبوا الى جوازه ومنعه بعضهم اه ولا ريب ان الجواز بين التكليف
بالمحال هم الاشاعرة وتكليف الغافل يشمل تكليف الصبي والمجانين فتبصر ما نسبه المص هنا اليهم كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته
الثالث فهم المكلف فلا يصح تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه وخالف الاشاعرة في ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل والمبهم لزام المكلف معرفة
ومعرفة المراد منه مع انه لم يوضع لشيء البتة ولا يراد منه شيء اصلا فهل يجوز للعاقل ان يرضى لنفسه المصير الى هذه الاقاويل **وقال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين بما لا يفهمونه مما لا يتعلق بالامر والنهي وما لا يتعلق به اختلف فيه فذهب جماعة منهم
الى جواز المخاطبة بما لا يفهمه المكلف كالمقطعات في اوايل السور ولكن ليس هذا مذهب العامة **اقول** كفى في صدق كلام المص كون ذلك مذهبا
لجماعة من الاشاعرة كما اعترف الناصب واما التشنيع في ذلك فراجع الى الكل بدليل قول شاعرهم چه زقومی بکی دانشی کرد نه که رانرا نه ماده نه مه را
قال المصنف رفع الله درجته **الرابع** امكان الفعل الى المكلف فلا يصح التكليف بالمحال وخالف الاشاعرة فيه فجوزوا فيه تكليف الزمن
الطيران الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضده وشريكه وولده وان يعاقبه على ذلك وتكليف الصعود الى السطح العالي بان يضع رجلا على الارض
ورجلا على السطح وكفى من مذهبه في هذا نقصا في عقله وقلة في دينه وجرما عند الله تعالى حيث نسبه الى ايجاد ذلك بل مذهبهم انه تعالى لم يكلف احدا
الا بما لا يطاق وترى ما يكون جواب هذا القائل اذا وقف بين يدي الله تعالى وسأله كيف ذهبت الى هذا القول وكذبت القرآن العزيز وان فيه لا يكلف الله
نفسا الا وسعها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت في الفصل الذي ذكر فيه ان تكليف ما لا يطاق على ثلث مراتب ولا يجوز التكليف بالوسطى
دون الثالث والاول واقع بالاتفاق كتكليف الكافر بالايمان وهذا بحسب التجويز العقلي والاستقراء يحكم بان التكليف بما لا يطاق لم يقع ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذا مذهب الاشاعرة والعجب من هذا الرجل انه يفتري الكذب ثم يعترض عليه فكانه لم يتفق له مطالعة كتاب في الكلام
على مذهب الاشاعرة وسمع عقايدهم من مشايخه من الشيعة وتقرر بينهم ان هذه عقايد الاشاعرة ثم لم يستحي من الله ومن الناظر في كتابه والله المرشد
والمزخرفات **اقول** قد سبق في الفصل الذي ذكره الناصب تفضيل المراتب على الوجه الذي ذكره لا يسمن ولا يغني من جوع وان ما ظنه افتراء
من المص عليهم من قبيل ان بعض الظن اثم الى الناصب العاجز المسكين بحيث لا يقدر على اخراج نفسه من كيسه يوم الشغب فنات بعيد المزيف من كلام
اصحابه ثانية بنكر مذهب اخرى يطير من عضن الى عضن ولا يحصل له شيء من ذلك ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس**
ان يكون الفعل مما يستحق به الثواب لا لزم العبث والظلم على الله تعالى وخالف الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل
جوزوا التكليف بما يستحق عليه العقاب وان يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع القبايح وترك جميع الطاعات فلزمهم من هذا ان يكون المطيع
المبالغ في الطاعة من اسفه الناس والجاهل الجهلاء من حيث يتعب بماله وبدنه في فعل شيء لم يكون هلاكه فيه وان يكون المبالغ في المعصية و
الفسق اعقل العقلاء حيث يتعجل اللذة وربما كان تركها ان يكون سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة فكان وضع المدارس والربط والمساجد من
التدبير ان البشر تعب بحسب الاموال فيما لا نفع له فيه ولا ان يدة عاجلة ولا آجلة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول شرط الفعل
الذي يقع به التكليف ان يكون مما يترتب عليه الثواب بحسب الله تعالى لا انه يجب على الله تعالى ثانيا لان المكلف المطيع انه لا يجب عليه شيء بل يجري عادة الله تعالى
باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله دين يجب عليه قضاؤه ولو كان لامكن ذلك لزم ان يكون العباد متاجرين معاملين مع
الله كالاجراء الذين ياخذون اجرتهم عند الفراغ من العمل ولو لم يعط الاجر اجرتهم لكان ظالما جابرا وهذا مذهب باطل لا يذهب اليه من يعرف
نعم الله تعالى على عباده ويعرف علو الشان الالهي وان الناس كلهم عبيد له يعطي من يشاء ويمنع من يشاء وليس لهم عليه حق ولا استحقاق بل الثواب
بفضله وجرى عادته ان يعطي العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز وهل يحسن ان يقال ان الله يجب على الله تعالى اعطاء الشبع
عقيب اكل الخبز ليموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال لو لم يجب على الله تعالى اثابة المطيع وجزاء العاصي لارتفع الفرق بين المطيع العاصي وكان مثل
الخبزات واثاث المبرات ضايعا عبثا لانا نقول جرى عادة الله التي لا تتخلف الا بسبب الخرق على اعطاء الثواب للمطيع من غير ان يجب عليه شيء فلم يرتفع

ان ما لا يطاق

انتهى

الشغب بتحريك وفيل لا شيخ للشر كا الشغب وقع وشعبهم وبهم عليهم كمنع وفتح صبح الشر عليهم وشعب من الطريق كمنع زال ١٢ ق

لغرض

الفرق بين المطيع والعاصي كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فهل يكون من اكل الخبز يشبع كمن لم يأكل الخبز فيجاب انتهى وأقول قد بينا سابقا ان القدرة
البناء على العادة فلا حاجة الى الاعادة وكذا سيوا الكلام في ان الوجوب الذي يدعيه اهل العدل ليس معنا ما ذهب الاشاعرة وانما المعنى بهما يحكم به
صحيح العقل ويؤيده صريح النقل ومنه قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم ولا يلزم
من الوجوب بالمعنى المشار اليه ان يكون الجزاء كالدين وان جاز ان يكون بعض العطايا في درجة الجواد الحكيم كالدين واما لزوم كون الثواب اجرا
معاملين فلا مانع من العقل والنقل في الشراء لان الله تعالى هو الذي ارشدهم الى التجارة والمعاملة والقرض ووعدهم الجزاء في يوم القرض بقوله جزاء
بما كانوا يعملون انما تجزون ما كنتم تعملون وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا ان ما عند الله هو
خير لكم ان كنتم تعلمون ما عندكم ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم
اموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا
ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم الآية وقوله تعالى في سورة واحدة هي سورة الحديد فالذين آمنوا منكم وانفقوا لهم اجر كبير وما لكم
وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اجر كريم وان تقرضوا الله قرضا حسنا يضاعفه لكم ويغفر لكم
اجر كريم فالذين آمنوا منهم اجرهم يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله
غفور رحيم الى غير ذلك من الآيات والروايات واما قول الناصب لو لم يعطهم لكان ظالما جابرا فجوابه انا هكذا نقول ولا ننافيه كما لا ننافي القول
بانه تعالى لو ادخل الانبياء في النار واشقياء في الجنة كان ظالما جابرا فانهم واما ما ذكره من مثال الموت من الجوع لان ذلك لما لا يحسن ثم لبس جوابا
على الله تعالى عند اهل العدل وانما الذي اوجبوه على الله تعالى الالطاف المقربة وما وعدهم الله تعالى من الثواب بازاء الطاعة والعقاب بازاء المعصية
ونحو ذلك واما اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فلم يقل احد بوجوبه على الله تعالى لجواز ان يكون ذلك من قبيل سائر الاشقاء والالام الذي يمتحن الله
به العبد فالذي يجب عليه تعالى عوض تلك الالام على التفصيل الذي سيأتي في كلام المصنف قريبا حيث ظهر بهذا بطلان ما ذكره بقوله وهل يحسن
ان يقول آه ظهر بطلان ما فرع عليه بقوله كذلك لا يحسن ان يقال آه فحسن التأمل واما ما ذكره من ان عادة الله تعالى لا تتخلف فقد جرى على اعطاء الثواب
آه ففيه ما مر من ان هذه العادة لما لم يكن واجبة الاستمرار ولو بطريق الخرق فجاز ان ينعكس لقضية فلا يحصل الفرق ويرتفع الامان عن الوعد
والوعيد كما مر غير بعيد وبالجملة ان اصحاب الناصب يسوون العباد من رحمة الله وعدله بتجويزهم التخلف في ترتب الثواب والعقاب ان يعذب الله تعالى
من غير ذنب وانه خلق خلقا للنار فلا ينفعهم الطاعة واخرى للجنة فلا يضرهم المعصية فلا تسكن نفس مطيع بطاعته ولا تخاف نفس عاص عن معصيته
فلهم يغرون بالمعاصي ويستهينون بقولهم ما قدر الله كان وما لم يقدره لم يكن فلا يبقى وجه للصبر عن المعصية والتحفظ عنها كما لا يخفى قال المص
رفع الله درجته التاسع ان لا يكون حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأمورا به منهيا لاستحالة التكليف بما لا يطاق وان
يكون الشيء مرادا ومكروها في وقت واحد من جهة واحدة وهذا مستحيل عقلا وخالفت اهل السنة في ذلك فجوزوا ان يكون الشيء الواحد مأمورا به
منهيا عنه لامكان تكليف ما لا يطاق عندهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا خلاف في ان المأمور به لا بد ان لا يكون حراما لان الحرام
ما نهى الله تعالى عنه ولا يكون الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه في وقت واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلفت الوقت والجهة والشرائط التي اعتبرت في
التناقض يجوز ان يتعلق به الامر في وقت وجهة والنهي في وقت آخر من جهة اخرى فهذا مذهب اهل السنة واما امكان التكليف بما لا يطاق فقد
منعه غير مرة وانه لا يقع ولم يقع انتهى واقول سيجيء تحقيق هذه المسئلة في الموضع اللائق به من مسائل اصول الفقه فانتظر قال المصنف
رفع الله درجته والعجب انهم حرموا الصلاة في الدار المغصوبة ومع ذلك لم يوجبوا القضاء قالوا انها صحيحة مع ان الصحة هو المعتبر في نظر الشرع
وانما يطلق على المطلوب شرعا والحرام غير معتبر في نظر الشرع مطلوب الترك شرعا وهل هذا الا محض التناقض انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول الصلاة الصحيحة ما استجمع شرائط الصحة التي اعتبرت في الشرع فالصلاة في الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة لشرائط الصحة التي اعتبرت في الصلاة
في الشرع ولبس وقوعها في مكان مملوك غير مغصوب من شرائط صحة الصلاة نعم من شرائطها ان يقع في مكان طاهر من النجاسات ولو كان من شرائط
الصحة وقوعها في مكان غير مغصوب لكان الواقع في المكان المغصوب منها فاسدة وكان يجب قضاءها لكونها غير معتبرة في نظر الشرع لعدم استجماعها الشرائط
المعتبرة فيها واما كونها حراما فلاجل انها تتضمن الاستيلاء على حق الغير عدوانا فهي بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبار والصحة باعتبار آخر
فاين التناقض والعجب انه مشتهر بالدراية في المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض انتهى واقول سيجيء هذه المسئلة ايضا في مسائل اصول الفقه لكن
نذكر ههنا انموذجا لئلا يبطل الناظر في اول النظر انه وعد بلا وفاء فنقول ان ما ذكره من ان وقوع الصلاة في مكان مملوك غير مغصوب ليس
من شرائط الصلاة آه مردود بان الكلام في الصلاة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلاة فيها ظاهر والامر بالشيء امر
بلوازمه كما تحقق في الاصول فلو كانت هذه الصلاة مأمورا بها لكان الغصب مأمورا به مع كونه منهيا عنه هف والتعجب الحاصل للناصب كلام فارغ
انما نشأ من انه اكتفى عمره على تقليد الاشعري البليد الذي به تسخر ولا يبدأ ذي طرفيه اطول من الآخر فاذا ورد على سمعه قول يخالف رأي الاشعري
يفزع ويتجهم وجهه ويرده ولا يقبله بكل حيلة وينسب قائله الى الجهل لجبوطبعه وانما عمره في التقليد الذي من خواصه يكون في اضيق تقليد

فلا ينفعه من جوع

مقلد بليد

وقال الرتبل المحقق في الحكمة البوعلية ان من تعود ان يصدر من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب التاسع عشر**

في الاعواض هذا الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعباد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى ولقد علم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله ولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولا عوض فيه واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى لشرطين احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم او لغيره وهو نوع من اللطف لانه لولا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه الثاني ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يربو على الالم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض لاختار الالم والا لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبده لان بلام الجور او تعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة يصل اليه ظلم وجور وهو على الله محال وخالف الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يولم الله عبده بانواع الالم من غير جرم ولا ذنب لا لغرض وغاية ولا يوصل اليه العوض وبعده بالاطفال والانبياء من غير ذنب ولا يعوضه على ذلك شيء البتة مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل هذا عده العقلاء ظالما جائرا سفيها فكيف يجوز ان يفعله الله سبحانه الى مثل هذه النقائص ولا يخشى ربه وكيف لا يخاف منه عذاب يوم القيمة اذا سئله الملائكة يوم الحساب هل كنت تعذب احدا من عبادك استحقاقا ولا يعوضه عن الم عوضا يرضى به فيقول كلا ما كنت افعل ذلك فيقال له كيف تستبيح بالى هذا الفعل الذي لا ترضاه لنفسك انتهى وقال الناصب رحمه الله

اقول اعلم ان الاعواض مذهب المعتزلة وهم على هذا الاصل اختلافات وكيفية تدل على فساد الاصل مذكورة في كتب القوم واما الاشاعرة فذهبوا الى ان الله تعالى لا يجب عليه شيء لا عوض على الالم ولا غيره لانه يتصرف في ملكه ما يشاء والعوض انما يجب على من يتصرف في غير ملكه نعم جرت عادة الله تعالى ان المتألم بالالام اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجات ان لم يكن له سيئات ولكن لا على طريق الوجوب عليه واما حديث العوض في افعال الله تعالى فقد ثبت بطلانه وبما استوفيناه واما تعذيب الاطفال والانبياء والاولياء فيه فوائد يرجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه في الاحاديث الصحاح ولكن على سبيل جرى العادة لا على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور ولا ظلم ثم ما ادعى من العلم الضروري بان البشر لو فعلوا جورا بلا عوض كان ظالما فهذا قياس فاسد لان البشر يتصرف في الحيوان بما ليس له والله تعالى مالك ملك يتصرف كيف يشاء ونحن لا نمنع عدم وقوع الجزاء والمانع ولكن نمنع وجود هذا ونحن نقول من يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعواض عن الالام ازاء حضور يوم القيمة عند ربه ورأى الجلال الالهي والعظمة الربانية والتصرف المطلق الذي حاصل له في الملك والملكوت سيما في موقف القيمة التي يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار اما ان يكون مستحيا من الله تعالى يتصرف في الدنيا انه مع الله تعالى كالتاجر والعامل اعطى الاعمال والاجر يريد جزاء الواجب على الله تعالى فذلك المستهدف اذا عدني ولا فلا لان لا اخلط حتى اعلم منا الرجل لانه واجب علينا ان نعوضه فيقول الله تعالى يا عبيد السوء انا خلقتك سويا وانعمت عليك بالنعم الجسيمة كنت مناجرا لي اضاعك الاشياء حتى توجب علي العوض ادخلوا العبد السوء النار فيقول هكذا علمني ابن الطهر الحلي وهو كان امامي وانا الان برئ منه فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار لكن لا يرى بهم الله اياهم حشرا عليهم وظاهر بخارجين من النار والله اعلم وهو اصدق القائلين انتهى **اقول**

نعم بعوض مذهب المعتزلة لكن الاصل في ذلك الامامية ولا اختلاف بينهم واختلاف المعتزلة انما وقع لعدم تحقيقهم حقيقة ذلك الاصل على وجه تحقيق الامامية فاختلافهم في ذلك الاصل لا يدل على فساد اصله والا لكان الاختلاف في كل اصل من اصول الدين كفى الله اهله وصلى الله والامام عليهم السلام كذلك فما اشهر ان يخفى ولو سلم فاختلاف المعتزلة لا يقدح في مذهب الامامية ولا نزد وازدة وزر اخرى واما ما ذهب اليه الاشاعرة من نفي الوجوب عليه تعالى فقد مر انه مبني على عدم مهم لمعنى الوجوب الذي ثبته العدلية واما حديث التصرف في الملك فقد مر ان التصرف في الملك كائنا من كان ان كان على وجه حسن فحسن وان كان على وجه قبيح فقبيح وبعد تجويز العادة فيجري عليه ما جرى وحتى ما على راس تله تراب الثرى واثبات الفوائد في تعذيبه الاطفال ونحوه بعد تجويز ان يعذبهم من غير جرم كما ترى وفي حكمه بقياس المصنف بناء على حديث التصرف في الملك ما لا يخفى على الورى وفي قال في المقاصد اشار الى انه باكل الحرى وبالجملة ان الله تعالى كتب على نفسه الرحمة والافضال واوجب في حكمته وجود اعطاء جزاء الاعمال وليس فقر وحاجة او كسالة وكلالة يدعوه الى الناخير والاهمال فلا يحصل للعبد حضرته انتظار ولا يؤدبه الى الطلب والدعوى اضطرار كما قال بعض الابرار نظم ربنا حاجتم ودنان سؤال نبيث دردحضرت كوم تقاضا بجا جستن وكما قلت في جملة قصيدة في مدح مولاي الرضا عليه السلام نظم سؤال از تو چه حاجت كه جود ذات ترا بود تقدم بالذات بر وجود سؤال **قال المصنف** رفع الله درجته

المسئلة الرابعة في النبوة وفيه مباحث **الاول** في نبوة محمد صلى الله عليه وآله اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين وبه يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء به واقامة البرهان عليه لا طريق في اثبات النبوة على العموم ولا على الخصوص الا بمقدمتين احدهما ان النبي ادعى رسالة رب العالمين الى الخلق كافة واظهار المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له والثانية ان كل من صدقه الله فهو صادق وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما الاولى فلانه يمتنع ان يفعل الله فعلا لغرض من الاغراض ولغاية من الغايات فلا يجوز ان يبعث الله تعالى فعل المعجزة على يد مدعي الرسالة لغرض تصديقه ولا لاجل تصحيح دعواه بل فعله مجانا ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لانا لو شككنا في ان الله تعالى لو فعله لغرض التصديق او لغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل العلم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق واما الثانية فانها لا تتم على مذهبهم لانهم يسندون القبائح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء كان صادقا او مبطلا فان دعواه من فعل الله تعالى وانه وجمع الواع الشر ولكنها

وجه الملازمة ان الالام بكل واحد من تلك الالام على تقدير عدم ايصال العوض يكون ضررا محضا من غير استحقاق لكونه ناشئا عليها اشداء ولا شك في ان الضرر المحض من غير استحقاق ظلم فيكون الايلام بما هو ذلك المقدار ظلما قطعا واذا ثبت ان عدم ايصال العوض في تلك الالام الى المتألم بها باطل ممتنع ثبت ان ايصال العوض فيها الى المتألم عليه تعالى وهو المطلوب اخلاصه من كلام مهم في نوادر المرام ذات تعلم ان الفرق بين التعلم الذي يستند الى علم ضروري او كسبي والاكتساب عند الفلاسفة الشهيد في النار بان الباء على حصول الاول هو العبد المقلد وهو حصول الثاني هو العبد المبلغ مشكل جدا فليتامل ر ابو الفتح

الضلال في العالم من خلق الله تعالى فكيف يقطع مع هذا ان يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فيجوز ان يكذب في دعواه ويكون هذا الاضلال من الله تعالى
بغيره من الاضاليل التي هي فعله فلينظر العاقل هل يجوز ان يصير الى مذهب يمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء البتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرائع والله
تعالى قطع اعذار المكلفين بارسال الرسل فقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واي حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى واي عذر اعظم من ان يقول
العبد لربه تعالى اضللت العالم وخلقت فيهم الشرور والقبائح وظهر جماعة خلقت فيهم كذب ادعى النبوة ولعون ادعوا النبوة ولم تجعل لنا طريقا الى
العلم بصدقهم ولا سبيلا لنا الى معرفة صحة الشرائع التي اتوا بها فيلزم انقطاع حجة الله تعالى وهل يجوز لمسلم او من يخشى الله تعالى وعقابه او يطلب الخلاص
من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله تعالى الدخول في الشبهات انتهى **وقال الصاحب** خفضه الله اقول هذا الكلام المموه الخارج عن طريق المعقول
قد ذكرنا مثل هذا بعينه في مسئلة خلق الاعمال وقد اجبنا هناك ولما اعاد الكلام في هذا القانون مؤنة الاعادة في الجواب فنقول اما المقدمة الاولى
من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليهما وهو ان النبي ادعى الرسالة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له فقد بينا قبل هذا
ان غاية اظهار المعجزة والحكمة والمصلحة فيه تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله معجزة مشتملا على الحكمة والمصلحة الغائية
لا على اثبات الغرض والعلة الغائية الموجبة المنفصلة الاحتياج فيثبت المقدمة الاولى على راي الاشاعرة ويطل ما اورد عليهم واما المقدمة الثانية
وهو ان كل من صدقه الله فهو صادق فهذا شيء يثبته الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلائل الحقة الصريحة ولا يلزم من خلق الله تعالى القبائح التي
ليست بقبيحة بالنسبة اليه ان يكون كل مدعي للنبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من الله تعالى وما ذا يريد من ان دعوى المحق والمبطل من الله
اراد انه من خلق الله تعالى فلا كلام في هذا لان كل فعل يخلقه الله تعالى وان اراد انه رضي من الله تعالى والله يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فانه تعالى
لا يرضى بالكفر والضلال وان كان يخلقه ويقدره كما سمعت مرارا وكل من يدعي النبوة وهو مبعوث من الله فقد جرى عادة الله تعالى على اظهار المعجزة
بيده لتصديقه ولم يتخلف عادة الله عن هذا وجرى عادته التي خلافه جاء جرى الغاي بعدم اظهار المعجزة على يد الكذاب الحاصل ان الاشاعرة يقولون
بعدم وجوب شيء على الله تعالى لانه المالك المطلق ولا يجب عليه شيء وما ذكره من انه كيف يعرف ان هذا الذي صدقه الله في دعواه فنقول بتصديق
المعجزة يعرف هذا قوله يجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب قلنا اما ان تريدون من هذا الجواز الامكان العقلي فنقول ممكن هذا عقلا ام تريدون
انه يجوز الفعل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة وبهذا نعلم العلم العادي بان هذا لا يجري في عادة الله تعالى كالجزم بان الجبل الفلاني لم يصر الان
ذهبا فلا يلزم ما ذكره اما ما اطال من الطامات والترهات فنعمل بقوله تعالى واعرض عن الجاهلين انتهى **واقول** اولا ان تخصيصه الاعادة
الكلام بهذا المقام مما لا وجه له لان جميع مراتب كلامه اعادة منه لما نقلها المص من كلام اقوامه غاية الامر انه اعادة على طريقة اعادة الثورة
لما تضمنه مرة بان زاده هضما ومضرة وثانيا ان ما ذكره في بيان الحجة المقدمة الاولى على راي الاشاعرة غير موجه لان المص قدس سره عمم في الكلام
وقال الغرض من الاغراض وغاية من الغايات فيشمل الغاية التي اعترف الناصب بانها غاية الافعال فكيف يصير له جوابا دافعا لكلام المص نعم
يقول في الجواب ان الاشعري لا ينفي مطلق الغاية لكان متجها لكنه قال لذلك كما شحنوا به كتبهم فالقول بالغاية مطلقا من قبل الاشعري لدفع الالزام
عنه يكون وكالة فضولية والحاصل ان الاشعري ينفي مطلق الغاية والغرض سواء اخذ بمعنى العلة الغائية او الفائدة والمصلحة وكيف يكون قائلا
بذلك مع تصريحه بنفي ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته او في صفاته اللازمة والجهات والاعتبارات كما مر في بحث الحسن والقبح ولو كان
قائلا بما اعترف به الناصب من قبله لما حوج ذلك على الفاضل التفتازاني من اتباعه المتعصبين له ولما قال في مقام الرد عليه من شرحه على شرح
المختصر الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فما اقتضى بدا منها وطرا زجاجها الكلا
يكون على المؤمنين الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه وبالجملة لو كان النزاع في التعبير عن منشأ
الحكم بالغرض والعلة الغائية دون المصلحة والغاية كما ذكره الناصب لما اضطر ذلك الفاضل الى المحاكمة بتخصيص البحث والحصر ان العلة الغائية
والغرض والمصلحة متقاربة في المعنى وتكلف الفرق بينهما والطرب من بعضها الى بعض كما ارتكبه بعض المتاخرين انما هو لضيق الخناق الا بفصل الاتفاق
وعلى التقدير فوجها بالوفاق وابقاء الدليل الذي قاد الاشعري الى نفي التعليل وهو لزوم تاثر الرب عن شعوره بخلقه كما ينفي التعليل
بنفي مراعاة المصالح ايضا فلا وجه لنسبة اثبات المصالح في الافعال اليه قد ذكرنا هذا الدليل مع ما فيه في اوايل الكتاب والله الموفق للصواب
وثالثا ان ما ذكره في توجيه المقدمة الثانية من الترديد مردود وقوله في الشق الاول لا كلام في هذا قلنا فيه كلام من وجوه منها ما مر في
بحث خلق الافعال ومنها انه اذا كان دعوى المحق والمبطل من خلق الله تعالى ولم يكن شيء من القبائح قبيحا بالنسبة الى الله تعالى فمن اين يعلم ان هذا قبيح
عنه خلقه الله تعالى مدعي النبوة واجرى كسب العبد على وفقه حتى لا يقبله او حسن مرضي له تعالى حتى يتبعه والاعتراف بكونه لا يرضى لعباده الكفر والضلال
انما يفيد لو كان هناك ما يتميز به عند الفعل الكفر والضلال عن غيره واما اذا كان الافعال سواء سيئة في عدم اتصافها بالحسن والقبح الذاتي والوضعي
والاعتباري كما ذهب اليه الاشعري فكيف يهتدي المكلف الى ان ذلك المحاول فيه حسن مرضي لله تعالى او قبيح لئيم مرضي له واما ما ذكره من التردد في الجواز
بقوله او يكون الامكان العقلي الخ ففيه من التجاهل والتمويه ما لا يخفى لانه جعل الامكان العقلي مقابلا للتجويز العقلي بحسب العادة مع ان المتقابلين في هذا

الحال

المقارن الامكان العقلي والامكان العادي ولم يشعر بما معنى تجويز العقل بحسب العادة وبالجملة اذا تحقق السق الاول ونقول المراد الامكان العقلي
بمعنى تجويز العقل وقوع الكذب وبغيره حاصل دليل المص انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع الكذب عليه تعالى امتناعا عقليا بمعنى ان يخرج
العقل بسبب صدوره عنه تعالى الا دليل على هذا الجزم الا انه يقبح عقلا صدوره والقبح عنه واذا لم يجز العقل بسبب صدور القبح عنه تعالى فيجوز
اظهار المعجزة على يد الكاذب واذا جوز العقل ذلك لا يستند باب اثبات النبوة فلا يثبت نبوة نبي كما ذكره المص قدس سره والحاصل انهم اذا جوزوا
اظهار المعجزة على يد الكاذب تصديقه تعالى اياه فجزم الدعوى في المعجزة بعد معجزة كاف ضرورة انه ليس ببديهي بل لا بد من اثبات حتى يثبت
به النبوة ولا دليل عليه على طريقة الاشعري اما شرعا فلعدم ثبوت الشرع قبل ثبوت النبوة واما عقلا فلفرض ان ليس في الافعال بحسب
وصفاتها واعتبار انها ما يحسنه او يقبحه كما زعم حتى يستدل به العقل على حالها من الحسن والقبح والرضا والسخط واما عادة فلانها كما مر سابقا
عن تكرار امر من غير علاقة عقلية فلا يجري في معجزة النبي الاول بل الثاني كما سيوضح بما لا يعتد به في معجزة نبينا خاتم الانبياء فان من بعث
نبينا اليهم من اهل الجاهلية الذين نشأوا الذين في ايام فترة من الرسل بما لا يكون لهم اطلاع على احوال الانبياء السابقين ومعجزاتهم
وكيفية جريها العادة فيها فكيف يحصل لهم العلم العادي بصدق مدعي النبوة وكذبه فلا محالة يلزم الافحام وسد باب اثبات النبوة وقد ظهر
بما قررناه الدليل واوضحنا به السبيل ان تشبيه ما في كلام المص من حقائق الالهامات بالرؤيا والطامات تصعب فاسد وتمويه كاسد لا يروج الا على
من حرم التوفيق ولم ينعم النظر في اول ما يعجونه من الزور والشهيق والتنال المشتبه بالمدقق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته

البحث الثاني في ان الانبياء معصومون وذهب الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون عن الصغائر والكبائر منزهون عن المعاصي قبل النبوة وبعدها
على سبيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة الضعة وخالفنا اهل السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا
الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله صلى الله عليه وآله الى السهو في القرآن بما يوجبوا الكفر فقالوا انه صلى الله عليه وآله
يوما الصبح وقرأ في سورة النجم عند قوله افرأيتم اللات والعزى ومنوة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وهذا كفر
منه بان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منهم نعوذ بالله من هذه المقالة التي نسب النبي اليها وهي توجب الشرك فما عذرهم عند رسول الله
وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام ولم يأخذه في الله لومة لائم وينسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام
ارشاد العام لم وهل هذا الا ابلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وهل ابلغ من هذه الحجة
وهو ان يقول العباد لم ارسلت الينا رسولا يدعو الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا يبين الفائدة من هذه المقالة صدت عليهم قوله
وما قدروا الله حق قدره انتهى **وقال الاصحاب** خفضه الله اقول ان اهل الملل والشرائع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد
الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الوهية وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى
ابطال دلالة المعجزة وهو محال ويجوز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلافا لمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة
المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو صح الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع واما سائر الذنوب فهي اما كفر او غيره اما الكفر فاجمعوا على
عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك وجوز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك يفضي الى اخفاء
الدعوة بالكلية وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية ولم تبلغ الوحي اذا والى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين
اضطر الى هؤلاء المتصلفين بجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقية وحفظ ارواحهم وترك حقوق الله ثم يتنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على
الانبياء عليهم السلام واما الصغائر والكبائر كل منهما اما ان يصدر سهوا او عمدا اما الكبائر فمنعه الجمهور من المحققين والاكثر على انه ممتنع سمعا قال القاضي
والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر منهم عمدا يستفاد من السمع واجماع الامة
قبل ظهور المخالفين في ذلك واما صدورها سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فالمختار عدم جوازه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور واما سهوا فجوزه الاكثر
بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة والخسة والرذالة وقالت الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا
كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التأويل وهم يبرؤن عنها قبل الوحي فكيف بعد الوحي ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا
من وجوه ونحن نذكر بعد الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة بل لرفع افترائه على الاشاعرة في تجويز الكبائر على الانبياء **الاول**
لو صدر عنهم ذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغائر والكبائر ذكره الاشاعرة وفيه موافقة للشيعة فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمتهم
من الصغائر والكبائر لكن في الصغائر بتجويز عقلي لا دليل اخر كما سيأتي في تحقيق العصمة **الثاني** لو ان بنوا اردت شهادتهم لا شهادة للفاسق
واللازم باطل بالاجماع لان من لا يعتبر شهادته في القليل من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الكثير القيم اليوم القيمة وهذا الدليل يدل
على وجوب عصمتهم من الكبائر والاصرار على الصغائر لانها توجب الرد لا نفس صدور الصغيرة **الثالث** ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم ومنعهم
لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا ثبت حرام اجماعا وايضا لو ان بنوا الدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله تعالى

اقول سيد كريدا ان اصحاب في مناقب عمر بن الخطاب حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب فاذا كان الامر على ما ذكر هنا من ان الامة اجمعت على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها فكيف يجوز لعمر بن الخطاب النبوة مع سبق كفره وانكاره اربعين سنة على اسلامه فبين قوله مدافع لا يصدر من ادنى طلبة وهو يدعي انه بارع في العلوم كلها وقد علم من هذا ايضا ان الحديث موضوع لا اصل له ولا يجوز لخاتم الانبياء وافضل المرسلين ان تكلم به لا شاعة نعوذ بالله من الحمية الجاهلية والاصرار على الباطل العقائد الله سنة الراقمه

اللات والعزى ومنات هي اصنام كانت لهم واللات لثقيف والعزى لقريش ومنات للخزرج وفائدة تلك كبد كقوله تعالى يطهر بجناحيه والاخرى من التأخر في الرتبة ١٢ م صح

الا لعنة الله على الظالمين وبحث قوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موقعين
جهنم وما حوله من ذلك بالجماع وهذا الدليل لا يصلح على عصمتهم من كل الذنوب غير ما من الدلائل التي ذكرها الامام الرازي والمرتضى
كل ما ذكر هذا الرجل ما يترتب على ذنوب الانبياء من الرد وابطال حجة الله تعالى عند مذهب الاشاعرة بزعمه وهم ذكروا هذه الدلائل وانما تجوز الصغائر
التي لا يدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر والنبي بشر ولا يبعد من البشر وقوع هذا ثم اعلم ان تحقيق هذا البحث
يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهي عند الاشاعرة على ما تقتضيه اصلهم من ان الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا فعلى
هذا يكون الانبياء معصومين من الكفر والكبائر والصغائر الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغائر فانهم يقولون لا يجب عصمتهم عنها لا
معفو بنص الكتاب من تارك الكبائر ان الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة هو اعلم بكم اذ انشأكم من الارض واذ انتم اجنة في
بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى دلت الاية على ان مجتنب الكبائر والفاحشة معفو عنه ما صدر من الصغائر عنه وفي الاية اشارة الى
ان الانسان خلق من الارض وشأنه فلا يخلو عن الكدورات الترابية التي تقتضي الذنب والغفلة فكان بعض الذنوب تصدر بحسب مقتضى الطبع وان
لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة به واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع الفجور ويحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
وبتأكد في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي ولا اعتراض على ما صدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا
عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة فان الصغائر النفسانية تكون في ابتداء حصولها والا لم تصر
ملكات لتدريج ثم ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك لانه تكليف بترك الممتنع ولا
ثواب عليه وايضا قوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب
عنهم كما في سائر البشر هذا حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تأمل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكلما ذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع
فلا يأبى عليهم كما علمته مجملا وسنعلمه مفصلا عند اقواله وما ذكره من قصة سورة النجم وقراءة النبي ما لم يكن من القرآن فهذا النزل بذكره في
الصحاح بل هو مذكور في بعض التفاسير ذكروا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله تعالى ما يقرب اليهم ويستميل قلوبهم
فانزل الله عليه سورة النجم ولما اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله تعالى افرأيتم اللات والعزى ومنوة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة
ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا بما حسن الذكر فاتاه جبريل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم انزله عليك فحزن النبي
لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل التسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية هذا ما ذكره بعض المفسرين واستدل به من جوز
الكبائر على الانبياء والاشاعرة لجأوا اعرضوا عنه بانه على تقدير حمل التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان بعوامل الشيطان اقرأ هذه الاية المنقولة وخلط
صوته بصوت النبي حتى ظن انه من قراءته قال الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي قد قرأها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز لجاز ان يكون
ربما كان ما ذكر من الغرانيق قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فلنسخ تلاوته للايهام ومن قرأ سورة النجم وتأمل في تتابع آياتها علم ان هذه
الكلمات لا تلائمها ووقوعها بعد ذكر الاصنام ولا في اثنائها ولا يمكن ان يلبس بتفوه به في مدح الاصنام عند ذكر منهم ثم يلتبس ذكرها عند ذكر الملائكة
وهو قوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان يأذن الله لمن يشاء ويرضى فيهما بناسب بقرب تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن
لترتجى فعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للايهام او لغيره والله اعلم هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان ما اعترض عليهم هذا الرجل
وهو من باب معترضاته واما المعارضة فهم بمنوعة هذا اعتراضه وذكر الشيخ الامام القاضي ابي الفضل موسى بن عياض اليحصبي المغربي في كتاب الشفاء
حقوق المصطفى ان هذا من مفتريات الملاحدة ولا اصل له وبالغ في هذا كل المبالغة انتهى واقول بتوجيه عليه وجوه من الكلام وضروب
من الملام اما اولا فلان قوله فنعلم الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لا يخلو عن تمويه اراد جوزه القاضي بوبكر كما ذكره في المواقف وهو من اعلام
الاشاعرة واما ثانيا فلان دعوى الاجماع على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها كاذبة لان ابن فورك من الاشاعرة مخالف في ذلك وجوز بعثة
من كان كافرا وبدل عليه انهما سنذكره من كلام الغزالي في المنخول وقال بعض الحشوية ان نبيا كان كذلك لقوله تعالى ووجدك ضالا فهديك وهو غلط
الضلال ههنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور الشرعية قبل البعثة واما ثالثا فلان ما ذكره من انه جوز الشيعة اطلاق الكفر بقبيه شيء فيه صاحب
المواقف وهو في مرتبة ملامة بلا مرية وقد غاب من افترى بدل على ذلك كلام الفاضل البدخشي الحنفي في بحث الامامة من شرح منهاج الاصول حيث قال
الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع تكفيرا قبل النبوة ذنب من كبيرة او صغيرة خلافا للروافض مطلقا وللمعتزلة الكبائر ولا خلاف لاحد في منع الكفر
عليهم الا الفضيلية من الخوارج بناء على اصلهم من ان كل معصية كفر وقد قال تعالى وعصى آدم جوز البعض عليهم عند خوف تلف المهجة اظهار الكفر وما
بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن بعد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب عمدا فيجوز القاضي ومنعه الباقون انتهى وقد علم
من هذا ان احدا من جوز اظهار الكفر على الانبياء خوفا جماعة مجهولة غير الشيعة والا لصرح بهم كما قال انما يقال للروافض وما بينهما ان
من جوز ذلك انما جوزه قبل النبوة لا بعدها حتى يتوجه عليه ما ذكره الناصب من دلالة نصوص الخفاء الدعوة بالكلية وما هبل في ذلك
ان الامامية قالوا ان اظهار التبري عن الائمة في مقام التقية حرام واستدلوا عليه بقول امير المؤمنين اما الشيعة فانهم زكية وقلوبهم صفا

و١

ولما البراءة عندوا الاختلاف من الذين ائتمهم اذ لم يجوزوا لانفسهم التجفة لظهرا البراءة عن ائمتهم تقية فكيف يجوزون لظهرا الكفر للانبياء والائمة
مع تاييدهم بالنفوس القوية القدسية والقوى الربانية ثم لا يخفى ما في كلام الناصب من سماجة تكرار قوله يفضي الى خفاء الدعوة بالكلية من
غير ما قال اصلا واما رابعا فلان ما ذكره بقوله واما الكبائر فمنعه الجمهور من المحققين منهم انما منعوا ذلك في زمان نبوتهم لا قبله فظهر التفاوت
بين مذهبهم ومذهب الشيعة تفاوت ما بين الارض والسماء وقد صرح في المواقف وشرحه بما ذكرناه حيث قع فيهما انا على ما هو المختار
عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول الى اخره والظاهر انهم انما جوزوا ذلك على الانبياء
ليدفعوا استبعاد خلافة خلفائهم الثلاثة مع سبق كفرهم فكيف يرجع محققوهم عن ذلك واما خامسا فلان قوله فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من
السمع باجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك لا يدفع تشنيع المصنف عنهم لان المخالفين في ذلك انما هم جماعة من اهل السنة والجماعة فيرجع وبالة الى جميعهم
واما سادسا فلان قوله ونحن ندكر بعض الادلة لا يحتاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة مذهب ان الاشاعرة لم يوافقوا الخصم من المعتزلة
والاشاعرة الا انما بعد النبوة واما قبلها فعندهم الاشاعرة يجوزون اصدور الكبائر عنهم دون الشيعة والمعتزلة كما مر في كلامه هذا انهم تنبيه
تلبيس كما لا يخفى وكذا الكلام فيما ذكره عند تقرير الدليل الاول بقوله فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر
والحاصل ان الدلائل التي ذكرها انما استدل بها على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر والصغائر بعد البعثة وهذا هو الذي ادعاه الاشاعرة كما
صرح به السيد قدس سره في هذا المقام في شرح المواقف وفخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى يوسف حيث قال المعتبر عندنا عصمة الانبياء
في وقت حصول النبوة فاما قبلها فذلك غير واجب انتهى فما ذكره الناصب من موافقة الاشاعرة مع الامامية المعتزلة في ذلك لا يصح على اطلاقه
وانما الموافقة في الحكم ما بعد البعثة فقط كما عرفت وما ذكره من ان نسبة تجويز الكبائر الى الاشاعرة افتراء لا يصح مطلقا اذ التجويز منهم واقع
قبل البعثة وبعدها كما دل عليه كلام المواقف على انه قد هدم صاحب المواقف دعوى العصمة عن اسه حيث قال عند منع عصمة الفاطمة المعصومة
عليها السلام ان قوله بعصمة فمنتجا الاحقيقة فلا يلزم عصمتها وانتم عصمة النبي نقدم ما فيه انتهى وقد سبقه في ذلك الغزالي بل القاضي ابو بكر
قال الغزالي في بحث افعال الرسول من كتابه الموسوم بالمنخول في الاصول والحق ما ذكره القاضي وهو انه لا يجب عقلا عصمتهم اذ لا يستحيل
وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره وليس هو مناضا لدلول المعجزة فان مدلوله صدق اللهجة فيما يخبر عن الله تعالى عمدا ولا سهوا ومعنى التنفير
باطلا فانجوزان يعني الله تعالى كافرا ويؤيده بالمعجزة انتهى وظني ان هذا الاضطراب والاختلاف منهم انما هو لانهم اذا نظروا الى علو شان الانبياء
قالوا بعصمتهم في الجملة واذا نظروا الى حال ابي بكر وعمر وعثمان وانه يلزم من عدم العصمة في الواقع عدم صلاحيتهم لان يكون خليفة ونائبا عن رسول الله
ندموا على ما قالوا اولا وقالوا لحفظ حالهم وخلافتهم ان الانبياء انما ليسوا معصومين ويحتمل ان يكون الاختلاف لاختلاف طباعهم في الانصاف بالجبلة
الخالق والخلائق وعدمه فما ان لفكرهم طويل واما سابعا فلان ما ذكره بقوله والغرض ان كل ما ذكر هذا الرجل مما يترتب على ذنوب
الانبياء من لزوم ابطال حجة الله مذهب الاشاعرة عنه بريء وهم ذكروا هذا الدليل الخ مدفوع بان غرضه هذا مستقيم بالجملة والتلبيس
لغيره من المقدمات السابقة فان المصانعة ترتب ابطال حجة الله تعالى لما نسبوا الى النبي من اعترافه بحقية الاصنام وكون صدر ذلك عنه يبطل حجته
مما لا يمكن انكاره وقد عرفت مما اسلفنا استبعاد التمويه والتلبيس بكثرة في قوله وهم ذكروا هذه الدلائل لما ذكرنا من انهم انما اتوا هذا الدليل
على عصمة الانبياء بعد البعثة لا قبلها ولا تم حجته مرصد عنه الكفر وغيره من الكبائر قبل البعثة كما سنبينه ان شاء الله تعالى واما ثامنا فلان ما ذكره
من ان الاشاعرة يقولون لا يجب عصمة الانبياء عن الصغائر لانها معفو بنص الكتاب الخ مردود بان استعفاء بعض الذنوب للنهو لا يدفع النفرة عن
صاحبه وفتور الاعتقاد فيه فيسقط محله ورتبته عند العوام فلا ينقاد ون الى اطاعته فينتفي فائدة البعثة كما سيأتي في كلام المصنف ولما ذكر
فلان في قوله وفي الاية اشارة الى ان الانسان لما خلق من الارض الخ كلام سنشبه انه ان شاء الله تعالى عنقريب واما عاشرا فلان قوله وما لم يكن
خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة فيه فيه مؤاخذتان ظاهرتان احدهما ان الاغبا بمخالفة ملكة العصمة وعدمها غير مفهوم من صريح القرآن
ولا من اشارته بل هو صريح البطلان وكيف يقول عاقل ان صدور الذنب لا يثبت ملكة العصمة وثانيهما ان العصمة بمعنى الملكة من اصطلاحات الحكماء
فمخالفتها بذلك المعنى لا يصير حجة على العدلية كما سنوضحه عنقريب ان شاء الله تعالى واما الحادي عشر فلان قوله واما العصمة عند الحكماء الخ
من الكلام كما اشرنا اليه ورجوع عما انكره سابقا من الاستناد بكلام الفلاسفة وتحسين ظنهم وبالجملة تشبثه بكلام الحكماء ههنا دون كلام احد
الطائفتين من المسلمين تلبيس عويه لا يخفى على المتامل فانه لما راى ان صدور الصغائر عن الانبياء مخالف للعصمة بمعنى عدم خوف الله فيهم دنيا
كما نسب الى الاشاعرة وكذا بمعنى اللطف الذي يفعله الله فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب لا يبلغ الى حد الالجاء كما ذهب اليه اهل العدل خلط البحث وعدل
الى التشبث بمذهب الفلاسفة ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما ستطلع عليه اما الثاني عشر فلان قوله ولا اعتراض على ما صدر عنهم من الصغائر سهوا
او عمدا لعلمه من يجوز تعلقها من ترك الاولى والافضل فيه خلط وخبط لا يخفى لان خلاف الافضل والاولى لا يسمى صغيرة حقيقة ولا بعد من الذنوب التي
وقع النزاع في نفيها واثباتها واما ما هو صغائر حقيقة سيما اذا وقع عمدا فهو في معرض الاعتراض بل الاعتراض عنهم انهم قوله فانها لا تمنع العصمة التي
الملكة فلا عدم المنع بمنوع قوله فان الصغائر الخ مكروه عند اصحابنا الا ثم يصير بالتدريج ملكة فاذا اتم لا كما لم يصير ملكة لا يسمى جهلا

مردود بان المحققين منهم

ومن ذهب الى ان المعدودين من الكبائر اهل السنة في الحكم بعصمة الانبياء قبل البعثة وبعدها الشيخ الفاضل الوحيد ابن العربي في كتابه المسمى بالفتوحات المكية وذلك لانه حكم بعصمة عموم آل النبي من الائمة الاثني عشر وغيرهم من الشيعة بل حكم بعصمة سلمان الفارسي واولاده لوجوده في اهل البيت بمقتضى الحديث المشهور فيكون ما ذهب بعصمة الائمة من جملة آل عصمتهم من اول العوالم الى اخره اذ لا مجال هنا للتخصيص بما قبل البعثة وبعدها وتبين الفرق بين ان حكم بعصمة من الانبياء والائمة في جميع العمر يستلزم حكم بعصمتهم على هذا الوجه بطريق الاولى وقد ذكرنا كلام الشيخ في هذا المآل في شرح الاستبصار من كلام المصنف في توضيح الاية الثاني والعشرون في مناقب امير المؤمنين ع فارجع اليه منه نور الله مرقده

معصوما فثبت المنع وسيجيء مزيدا وضح بطلان ذلك في مسألة عصمة الامام فانظر واما الثالث عشر فلان ما ذكره من ان الآية يدل على ما قلتم لا شك ان ناس فيما
يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا يطرق فيه ان الدلالة على ما قلتم في نسبة الاوصاف البشرية ممنوعة وانما المراد انما قلت في الشدة على المذنب بالمستحق
المدح والثواب على ان الكفر بتمامه لم يتعلق على الصفة بلطفه ودعته على ان القول بمثل هذه المماثلة مستلزم مع ما ذكره الناصب الناكب والحصر بقوله
لا يظهر بخالف نصوص بحيث بنبوة النبي بل سائر الانبياء وتفضيلهم على الملائكة في الصفات الفاضلة وقال الفخر عباض في كتاب الشفا ان النبي وان كان
البشر ويجوز على جبلته ما يجوز على جبلة البشر فقد قامت البراهين القاطعة وتمت كلمة الاجماع على خروجه عنهم وتنزيهه عن كثير من الآفات التي تقع
على الاجتباء وعلى غير الاجتباء كما سنذكره ان شاء الله تعالى انتهى واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان قصة سورة النجم لم يذكر في الصحاح الخ ففيه انه ورد
بذكره في الجملة مع انه سمى وفا بالصحاح تسمية المسمى باسم صنفه لكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني في كتاب المواهب اللدنية بالمنح المحمدية
اصله فقد اخرجها ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طرق وكذا ابن مردويه والبزار وابن اسحق في السيرة وموسى بن عقبة في المغازي وابو معشر في السيرة كلهم
عليه الحافظ عماد الدين ابن كثير وغيره وكذا نبه على ثبوت اصلها شيخ الاسلام والحافظ ابو الفضل العسقلاني فقال اخرج ابو حاتم والطبري وابن المنذر من طرق
عن سعيد عن ابي بشر عن سعيد بن جبير ذلك واخرج البزار وابن مردويه من طريق اسباط بن نصر عن سعيد فقال في اسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما احسب
ثم ساق الحديث قال البزار لا يروى متصلا الا بهذا الاسناد وتفرد به وصل اسباط بن نصر وهو ثقة مشهور قال وانما يروى هذا من طريق الكلبي عن ابي
صالح عن ابن عباس انتهى والكلبي متروك لا يعتمد عليه وكذا اخرجه النحاس بسند آخر فيه الواقدي وذكرها ابن اسحق في السيرة المعروفة باسناده عن
محمد بن السائب الكلبي وكذلك موسى بن عقبة في المغازي عن ابن شهاب الزهري وكذا ابو معشر في السيرة له عن محمد بن كعب القرظي ومحمد بن قيس واورده من طريق
الطبري واورده ابن ابي حاتم من طريق اسباط عن السدي ورواه ابن مردويه من طريق عباد بن صهيب عن يحيى بن كثير عن الكلبي عن ابي صالح وعن ابي بكر الهذلي
عن عكرمة وسليمان التيمي عن حديث ثلاثة ثم عن ابن عباس واورده الطبري ايضا من طريق العوفي عن ابن عباس ومعناهم كلهم في ذلك واحد كلها اسانيد طريق
سعيد بن جبير لما ضعيف واما منقطع لكن كثرة الطرق تدل على ان للقصة اصلا مع ان لناظر بين موسى بن سليمان رجالها على شرط الصحيح حديثا اخرجه الطبري
من طريق يونس بن بكير عن ابن اسحاق واخرجه ايضا من طريق الحسن بن سليمان قال الحافظ ابن حجر وقد بحث ابن العربي كعادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات
كثيرة لا اصل لها وهو اطلاق مردود عليه كذا قول القاضي عياض هذا الحديث لم يخرجه اهل الصحيح ولا روى اتفاقه لبسنده سليم متصل مع ضعف نقلته
واضطراب رواته وانقطاع اسناده وكذا قوله ومن جملة هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها احد منهم ولا رفعها الى صاحب واكثر المفسرين
ذلك ضعيفة واهية قال وقد بين البزار انه لا يعرف من طريق يجوز ذكره الا طريق ابي بشر عن سعيد بن جبير مع السند الذي وقع في وصله واما الكلبي فلا
يجوز الرواية عنه لقوة ضعفه ثم رده من طريق المظاهر بان ذلك لو وقع لانكره كثير من المسلمين ولم ينقل ذلك انتهى وجميع ذلك لا يتمشى على القواعد فان الطرق
اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا وقد ذكرنا ان ثلاثة اسانيد منها على شرط الصحيح واسبل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل وكذا من لا
يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض انتهى كلامه ثم اقول ان من الطائف التي ينبغي ان يذكر في هذا المقام ما روي في كتاب عيون الرضا عن الامام موسى بن جعفر
مخاطبا لواحد من علماء اهل السنة والى لا يتجرأ من رواياتكم ان النبي قال خلت الجنة فسمعت حسن نغمة فقلت ما هذا يا ابا ذر قال هذا مولى لك يا ابا ذر
السبعة قال على خبر من الى بكر هذه في رواياتكم هذه عبد الى بكر خير من الرسول لان السابق افضل من المسبوق وهذا ظاهر وبتم ايضا ان السبعة
من حسن عمر والقى على لسان رسول الله وانهن العرابيق العلى نعم من عمر والقى على لسان رسول الله الكفر انتهى اقول لا ادري ان من قال بصحة هذه القصة
ووقوع كلمة الكفر على لسان النبي كيف يجمع بينه وبين قوله تعالى في شأنه في هذه السورة وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ثم الا ان
يقال ان هذه الآية نزلت بعد وقوع تلك القصة وجوز صدور تلك الكلمة عنه قبل ذلك ولم يستبعد منهم هذا القول اذا قالوا بوقوع القصة
الزهرية اصلا واشنع كما لا يخفى واما الخامس عشر فلان الجواب الذي نسبه الاشاعرة الى ابي الحسن الاشعري فقد نقل القاضي عياض في الشفا اصله عن الكلبي حيث
قال ان النبي حدث نفسه فقال ذلك الشيطان على لسانه واوضح منه ما نقله عن موسى بن عقبة حيث قال حكى عن موسى بن عقبة في مغازيه انه قال ان
المسلمين لم يسمعوا ما القى الشيطان ذلك في اسماع المشركين وقلوبهم انتهى وكل من الكلبي وصاحب المغازي متقدم على وجود شيخ الاشاعرة
بمائة سنة او اكثر فكيف ينسب الناصب ذلك الجواب الى الاشاعرة نعم قد اوضحه من تاخر عنهما بما ذكر في كتب الاشاعرة كالمواقف وغيره من نسبته
الى الاشاعرة ومن جملة الاشاعرة الناصب عند معرفته باسانيد الكلام ان الجواب الذي كورد وقع في المواقف بقوله والجواب على تقدير الحمل النبوي على
القراءة هو انه من القاء الشيطان الخ ولم يعلم الناصب ادراجه لفظ الجواب بقوله اجابوا المفهوم قوله هو انه وقد ادل على انه وانما وقع في هذا
الغلط لتوهمه حرصه على الكذب في النسبة نسبة الجواب الى الاشاعرة وكتب نسبته لهم حيث قال والاشاعرة اجابوا الخ فهم واما الساس عشر
فلان قوله فعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للايهام او لغيره ان اراد به انه لو صح وقوع تلك الكلمات بعد ذكر الاصنام في
اثنائها لكان في وصف الملائكة فهذا باطل فاقترن قبل ذلك في رد الجواب المصدر بقوله وايضا الخ من بطلان كونه في وصف الملائكة وعدم
مناسبته وان اراد انه لو صح وقوع ذكرها عند ذكر الملائكة بعد ذلك بقوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الآية بما حمله
فهو مع انه لا يحتمل بعيد عن مناسبته مردود بانه على هذا الاظهر حاجة الى النسخ اذ لا ايهام عند ذكر ذلك في هذا الموضع حتى يجوز النسخ لاجله وما

ان

اخبار

بقوله الاشاعرة

السابع عشر قال ما نسبه القاضي عياض من انه قال في كتاب الشفا ان هذا من مفتريات الملاحدة الخ افتراء على القاضي المذكور لانه لم يقل ان ذلك من
مفتريات الملاحدة وما قال انكره المفسرون وتعلق به الملحدون الخ ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة فهذا يوجب مزيد الشناعة على طائفة من اهل السنة ذكروا
هذه القصة في كتبهم ولم ينبهوا فيها السنا ومنه حتى شنع به غيرهم عليهم فاضطروا في التفصي عنه بما لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل **قال المص**
رفع الله درجته ورد واغنه عنه انه صلى الظهر ركعتين فقال اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فثنى رجليه
على ذلك الجلين فاستقبل القبلة فكبر ثم سجد سجدتين ثم كبر فرفع رأسه وكبر ثم سجد مثل سجوده او اطول ثم رفع رأسه وكبر ثم سجد مثل سجوده
او اطول ثم رفع رأسه وكبر وروى في الصحيحين ان ابن عمر صلى بالناس صلوة العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج ليقضي حوائجه فذكر بعض اصحابه
فاتمها واي نسبة انقص من هذا وابلغ في الدناءة فانها تدل على اعراض النبي عن حجاب ربه واهماله والاشتغال عنها بغيرها والتكلم في الصلوة وعدد الى
السهو عن نفسه لو كان نعوذ بالله من هذه الاراء الفاسدة انتهى **وقال الشيخ** خصه الله اقول ما روي من رسول الله في الصلوة حتى قال له ذو اليدين
اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فلما علم وقوع السهو عنه تذكر له واي نقص ودناءة في السهو وقد قال الله تعالى في القرآن واما ينسينك الشيطان
وهذا تصريح بجواز السهو والنسيان عليه والسر والحكمة فيه ان يصير هذا تشريعا للسهو في الصلوة وان الكلام القليل الذي يتعلق بامر الصلوة لا يضر وكذا
الحركة المتعلقة بالصلوة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو وانشأ الصلوة لتشرع هذه الامور التي ذكرناها ولا يقدح السهو الذي ذكرناه في
العصمة واي دناءة ونقص في هذا فان الله تعالى انشأ لوقوع التشريع وقد قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها فان الانساء احد المعنيين هو ايقاع النسيان
عليه وقد قال تعالى في حق يوسف وهو من الانبياء المرسلين فانساه الشيطان ذكر ربه وكما انه يجب ان يقدر الله تعالى حق قدره لقوله تعالى وما قدروا الله
حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء كذلك يجب تقدير الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز عليهم وما لا يجوز وقد قال تعالى انما انا بشر مثلكم وقد
عاب الله الكفار بالمبالغة في تنزيه الانبياء عن اوصاف البشر بقولهم وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق وقال تعالى سبحان ربي هل كنت
الا بشرا رسولا انتهى **واقول** قد وقع في رواية مسلم عن ابي سفيان عن ابي هريرة صلى بنا رسول الله في ركعتين فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلوة
ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله وفي رواية بل قد نسيت وقد يقدح في صحة هذه الرواية ولا كون راويها
ابا هريرة والله اعلم بحال الاوساط ويجيء في بحث الخامس من مباحث الامامة وجه القدح في رواية ابي هريرة انشاء الله تعالى وثانيا انها تنافي ما علم من اخلاص ذي
اليدين واعتقاد كون النبي منزها عن الجور والهفوات والسهو والنسيان حتى يتهم النبي في قضيته دعوى الاعرابي بمجرد علم بعصمة النبي وصدقه من غير
ان يكون له اطلاع على اصل القضية ومن جبران يحتمل في شانه شيئا من السهو والنسيان في ذلك وثالثا انه لما كان ذو اليدين عدلا بل حكم النبي
بقبول شهادته مع شهادة العدلين كيف لم يقبل النبي خبره بانفراده واحتاج معه الى استشهاد غيره من الرجلين قال المص رفع الله درجته في كتاب تذكرة الفقهاء
خبر ذي اليدين عندنا باطل لان النبي لا يجوز عليه السهو مع ان جماعة من اصحاب الحديث طعنوا فيه لان راويه ابو هريرة وكان اسلامه بعد موت
ذي اليدين بسنين فان ذا اليدين قتل يوم بدر وذلك بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة بسبع سنين قال المحتجون به ان المقتول يوم بدر هو
ذو الشمالين واسمه عبد الله بن عمرو بن نضلة الخزاعي وذو اليدين عاش بعد النبي ومات في ايام معاوية وعليه ما عليه ومنزله بذي خشب واسمه
الخرباق لان عمران بن الحصين روى هذا الحديث فقال فيه فقال الخرباق فقال اقصرت الصلوة وبجيب بان الاوزاعي قال فقام ذو الشمالين فقال اقصرت الصلوة وذو
الشمالين قتل يوم بدر لا محالة وروي في هذا الخبر ان ذا اليدين قال اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن وروي انه قال انما انا سهو
لكم وروي انه قال لم انس ولم تقصر الصلوة وروي من طريق الخاصة ان ذا اليدين كان يقول ذو الشمالين عن الصلوة انتهى واما ما استدل به على عدم دناءة
النقص في السهو والنسيان بقوله تعالى واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين فمردود بتصريح المحققين من المفسرين بان المراد
ان انساك الشيطان قبل التمكن من فهم السهو فلا تقعد معهم بعد ان ذكرك الله فيها وتنهاك عليه وكيف لا يكون السهو نقصا مع ما يحصل منه
الوهن في الاسلام والتنفير عن اتباع النبي وايضا يثبت جواز مثل هذا السهو على النبي ما روى البخاري من قوله تعالى سووا صفوفكم فاني اراكم من وراء
كما اراكم من امامي فافهم وقد فهم هذا بعض المتاخرين من اهل السنة على ما ذكره ابن حجر الحنفي في كتاب المسايرة فمنع السهو على النبي وصرح بان سلامه
على الركعتين في حديث ذي اليدين كان قصدا منه وابيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو انتهى لكن يتوجه عليه على ما ذكره الناصب ان السلام الذي لم يكن
منه بد ان هذا من قبيل الوحي بالغيب والوحي في الظلام واي حديث صحيح او اثر صريح دل على تعليل ذلك بما ذكره من الحيلة للتخلص عن شناعة الانا
واي ضرورة داعية في اظهار تشريع ذلك الى ايقاع مثل هذه البلية على النبي مع وقوع حديث رفع القلم عن السهو والنسيان وما الذي منع من التصريح
لخصوص النبي بالتنزه عن السهو والنسيان دونهم كما في سائر خواص النبي مع ان ما ذكره في المسايرة متناقض المقاصد لا يحل منه بطائل كما ذكره صاحب
الشفا لاستلزامه اجتماع العمد والسهو في حال واحد كما لا يخفى واما ما استدل به من آية سورة يوسف فسقوطه ظاهر لان تمام الآية هكذا وقال للذي ظن انه ناج
منهما اذكرني عند ربك فانسيه الشيطان ذكر ربه الآية والمعنى الظاهر الذي اختاره ادباء التنزيه هو ان ضمير انساه راجع الى الشارب والحاصل انه انسى الشيطان
ان يذكر لربه وعلى هذا يكون الآية عليه لا له نعم الناصب صاحب العمد حسن ظنهم بالانبياء فسروها بموافق مذهبهم وقالوا المراد انه انسى الشيطان يوسف
ذكر ربه في تلك الحال حين وكل امره الى غير مجيث انسنا بمخلوق واما ما تمسك به من قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فقد مر ان المراد المماثلة في النوع والصفة
كما صرح به المفسرون والمماثلة في القدرة على المذنوب لكن منعهم الله تعالى عن عدائهم بان يثبتهم على العصمة بلطفه وفضله وقد وقع النص

اما قال الشعراء
عادة كريمات الشعراء
اذا اهل نقص سلدع
صدر الشاعر بما عل
منه

تعالى سوى ابراهيم حيث قال ثم قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده الا يرون النبي ابو في تفسيره انه تعالى ارسله
سبيل التواضع وهو ان حاله منصوص على البشرية لا يحتاجها الى الملكية الا انه امتاز بنعمة الايجاد وكفى به لوما وملامة **قال المصنف** رفع الله
درجته ونسبوا الى النبي كثيرا من النقص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت كنت العب بالبنات عند النبي وكانت لي صواحب يلعبن معي
وكان رسول الله اذا دخل تقمعن منه فيسربهن فيلعبن معي وفي الحديث عن الحميدي انه كنت العب بالبنات في بيته وهي اللعب مع انهم روا عنه صحيحا
الاخاذ بان الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة مجسمة او تماثيل وتواتر النقل عنه بانكار عمل الصور والتماثيل فكيف يجوز لهم نسبة هذا الى النبي والذي روي
من عمل الصور في بيته الذي قد اسس للعبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين في كل وقت وما راى النبي الصور في الكعبة لم يدخلها حتى محاها مع ان الكعبة
بيت الله تعالى فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته فكيف يتخذ في بيته وهو ادون من الكعبة صورا ويجعلها محلا لها انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول قد صح ان عائشة كانت تلعب باللعب كان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فقد صح انه دخل عليه رسول الله وهي بنت تسع سنين وهذه اللعب
ما كانت مصورة بصورة الانسان بل كانت على صورة الفرس لما روي انه رأى عند عائشة افراسا لها اجنحة فقال الفرس يكون له اجنحة فقالت عائشة اما
سمعت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة فتبسم رسول الله وهيئة الفرس لا تسمى صورة لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة وانما يكون مشابها
للصورة ولا حرج في عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا في الانسان وقيل فيما عدا من الحيوانات والملائكة والانسان وانه يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم
التصوير فان تحريم الصور كان عام الفتح على ما ثبت ولعب عائشة كانت في اوائل الهجرة والصور شرائط انما يحرم عند وجودها وبها لم يكن شرط من الشرائط
موجودة ولما صح الاخبار وجب التاويل والجمع ليس ايجاب الصحاح الستة مثل اخبار الروافض فقد قطع اجماع الائمة على صحتها انتهى **واقول**
قد يتوجه عليه ان كلام المص انما هو في تجويز تمكين النبي للعب باللعب المصورة والاشارة الى الاتيان بها دون المنع عنها لا في تجويز لعب عائشة بها
حتى يجاب بانها كانت حينئذ غير مكلفة مع ظهور الكذب فيه واما ما ذكره من ان هذه اللعب كانت مصورة بصورة الانسان الخ ففيه ان البنات لا يطلق الا على
ما يعلونه من اللعب بصورة البنت من الانسان وهو المتبادر الظاهر من لفظ البنات دون الافراس ومن جملتها فانه الظاهر المنسوق في كتابه ما اشد
بعد على ان لعب عائشة كانت مختصة في الافراس ومن الرواية التي وضعها بالتصريح في حديث مذكور في جامع الاصول يدل بصريحه على ان عائشة كانت تلعب بالبنات
المصورة بصورة الانسان وبينها اما صورة فرس له اجنحة حيث قال ولابي داود في رواية اخرى ان رسول الله قدم من غزوة تبوك او حنين وفي
سهوتها ستر فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة فقال ما هذه يا عائشة فقالت بناتي ورأى وسطهن فرسا له جناحان من رقاع فقال
وما هذا الذي اراه وسطهن قالت فرس قال وما هذا الذي عليه قالت جناحان قال الفرس يكون له جناحان قالت اما سمعت ان لسليمان خيلا لها اجنحة فضحك
حتى رأيت نواجذه انتهى ومن العجب استدلاله على الجزم بان عائشة ما كانت تلعب بالبنات المصورة بصورة الانسان بالرواية الدالة على انها قد لعبت بها كان
في سورة الافراس وانه حكم بهما بعد خروج اللعب بالمستطرح عند الشافعي بشروط اربعة منها ان لا يكون اشياء مصورة بصورة الحيوانات
ثم ما ذكره من ان هيئة الفرس لا تسمى صورة فيه مكابرة على العرف واللغة قال في القاموس الصورة بالضم الشكل ج صور وصور وصوانتهى ومن
المضحكات استدلاله على ذلك بقوله لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة فان لعب الاطفال بذلك لا يستدعي اقدارهم على تصوير الصورة
بانفسهم بل ربما يعملن ذلك لهم غيرهم من امهاتهم واخواتهم وخالاتهم وامثالهن مع ان عائشة لم تكن طفلا عند اللعب بل قد بلغ عمرها سنين
كما اعترف به الناصب مبنى ذلك الكفل لا يطلق الا على الولد الرضيع ثم اذا نظم يقال له فطيم وفطيمة او فليد او وليدة كما ذكره الثعالبي في كتاب فقه
اللغة وسر العربية بل كانت بالغة على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى ثم قوله ولا حرج في عمل اللعبة على هيئة الخيل ممنوع بل الظاهر من الصور
والتماثيل المذكورة في حديث التحريم ما يعم كل صورة لاطلاق الحديث وقد صرح بذلك البغوي في المصابيح والبيضاوي في شرحه واما ما ذكره من
التاريخ المضحك فلعله ماخوذ من تاريخ الفارسي المشتمل على الاكاذيب الاولى ان يدعه في خلافه جهالة وانا ما ذكره من اخبار الصحاح
الستة لنسبة مثل اخبار الروافض في مسلم وكيف يكون اخبار اهل سنة وتبعه وجماعة يريد مثل اخبار الرافضة [illegible] من بالكتاب العزيز
واما قوله فقد وقع اجماع الائمة على صحتها فزور وبهتان مراد من الائمة الدعاة الى النار [illegible] اوسبا يحقق الكلام
في اخبار الفريقين في موضعه الا بوانشاء الله **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدي ايضا في الجمع بين الصحيحين قالت عائشة رايت النبي
يسترني بردائه وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم وروى الحميدي عن عائشة قالت دخل علي رسول الله وعندي جاريتان تغنيان بغناء
بعاث فاضطجع على الفراش وحول وجهه ودخل ابو بكر فانتهرني وقال مزمارة الشيطان عند النبي فاقبل عليه رسول الله وقال دعهما فلما
غفل غمزتهما فخرجتا وكيف يجوز للنبي الصبر على هذا مع انه يتألم على تحريم اللعب للهو والقرآن مملوء منه وبالخصوص مع زوجته وهلا دخلت الحبشة
والغيرة مع انه اغير الناس وكيف انكر ابو بكر عمر مع انهما فعلا كانا افضل منه واكمل وقد روي عنه انه لما قدم الى المدينة من سفر خرج اهل
المدينة تلعبين بالدفوف حاملين بقدوم وهو يرقص كما هو فعل بدوي مثل هذا عن دنيا وبس او من له ادنى ذوق ويعوذ بالله من هذه السفطات مع انه
لو نسب النصارى احدهم الى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبرأ منه فكيف يجوز نسبة النبي الى مثل هذه الاشياء التي يبرأ منها انتهى **قال الناصب**
[illegible] ليس بحرام مطلقا [illegible] اللهو كما ذكره في وضعه وما ذكره من ضرب الجاريتين بالدف عند عائشة كان ايام [illegible]

على جواز اللهو وضرب الدف في وقت السرور كالأعياد والختان والإملاك وأما منع أبي بكر عنه فإنه كان لا يعلم جواز ذلك في أيام العيد لأن الحديث
النبي قال لأبي بكر دعهما فإنها أيام عيد فلذلك منعه أبو بكر فقال رسول الله إن ضرب الدف والغناء ليس بحرام في أيام العيد وما ذكره من أن نساء المدينة خرجن
إليه من خدورهن من السفر فذلك كان من حضر أنساء المدينة ولم يعنهن رسول الله لأنها كانت قبل نزول الحجاب لأن تمكن تظهر السرور بمقدم رسول الله
وهو عبادة وإن ترك اللهو في أمثال هذه الأمور التي توجب الألفة والموافقة وتطييب الخواطر وتشريع المسائل جائز ولكن نعم ما قيل شعر وعين الرضا
عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا وأقول استدلال الناصب بهذه الرواية وما شاكلها مما شنع عليها الخصم
واستند في الحكم بعدم الحرمة بهذه الرواية كان مصاوان كان له دليل آخر من القرآن والإجماع فليذكر حتى ينظر في دلالته على أن قول أبي بكر من زيادة
التشبث لا مرجح في أن فعل التشبث أولى بنكير عليه النبي في قوله هذا ولعله أراد بجواز اللعب المذكور في موضعه قوله تعالى إنما الدنيا لعب ولهو وليس في نبذه الآية بكاء الشدة
وعبيد الزاكاني في رسالة الأخلاق من جانب أصحابنا من مذهب الحنفية فليضحك وليبك قليلا وأما ما احتمله من أن أبا بكر لم يعلم جواز ذلك في العيد فكفى
خفضا لمن جنت حمله ما علمته لطفله الصغيرة والجارية بين وأما ما ذكره من تتمة الحديث فهو من أضافاته ومخترعاته التي لا يروج إلا على جاهل مثله مع ما فيه
من لزوم جهل أبي بكر بأعلام الأطفال والسوقية كما مر وأما ما ذكره من أن تمكن تظهر السرور بمقدم رسول الله وهو عبادة مدفوع بأن السرور عبادة لكن ما قرنه
بمن اللعب مع الدف معصية والكلام فيه في رضى النبي وأما ما ذكره من أن ترك المرقة في أمثال هذه الأمور التي توجب الألفة والموافقة وتطييب الخواطر
وتشريع المسائل جائز مردود بأن كثيرا مما لا يعد من ترك المرقة ويقدح في العدالة اتفاقا فإن ما يوجب الألفة والموافقة مع جماعة الأنبياء دون ترك المرقة
والتقوى على قياس ما ذكره يلزم أن يكون جائزا وهو مما لا يقول به عاقل مسلم وأما إرادة تشريع المسائل فقد علمت ما فيه قال المصنف رفع الله
درجته وفي الصحاح أن ملك الموت لما أتاه ليقبض روح موسى فقلع عينه فكيف يجوز لما قال أن يذنب موسى مع عظمته وقدره ومنزلته وطاعته
من الله تعالى والفوز بمجاورة عالم القدس في هذه الكرامة وكيف يجوز منه أن يوقع بملك الموت كذلك وهو مأمور من قبل الله تعالى انتهى وقال الناصب
خفضه الله قول الموت بالطبع مكروه للأنبياء وكان موسى رجلا حادا كما جاء في الأخبار والآثار فلما صح الحديث وجب أن يحمل على كراهة الموت وبعثه الحق على أن
لطم ملك الموت كما أنه ألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه هذا الاعتراض وارد على ضرب هرون وكسر ألواح التوراة التي أعطاها الله تعالى إياه فما هذا
وجهه ويمكن أن يقال كيف يجوز أن يذنب إلى موسى إلقاء ألواح الله وطرح كتاب الله تعالى وكسر لوحه أما أنه كتاب الله وكيف يجوز له ضرب هرون وهو نبي مرسل
وكل هذا عند أهل الحق محمول على ما يعرض للبشر من صفات البشرية وليس فيه قدح في ملكة عصمة الأنبياء وأما عند ابن المطهر فهي محمولة على ذنوب
الأنبياء ولو لم يكن القرآن متواترا ونقله ابن المطهر لحكى أن موسى ألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه لكان ينكر هذا ويعترض على هذه الأخبار
فلو أنه يصف من نفسه بعلم أن ما نقول في نصبه حق انتهى وأقول وقد حكم القاضي عياض المالكي أنهم يصححون الحديث لأنه قد كون كتابين سماهما
مؤلفاهما بالصحيح وأجاب عما يتضمنه من نسبة الذنب إلى موسى بأن الحديث ليس فيه ما يحكم على موسى بالتعدي وفعل ما لا يجب لأنه هو ظاهر الأمر من الوجه
جاز الفعل لأن موسى دافع من نفسه من مدافعته إياه لا تلافيها وقد تصوله في صورة آدمي ولا يمكن أنه علم أنه ملك الموت فدافعه عن نفسه مدافعة أدى
ذهاب عين ذلك الصورة التي تصوله فيها الملك امتحانا من الله فلما جاءه بعد واعلم الله أنه رسوله إليه استسلم انتهى وفيه ما فيه أما أولا فلأن عدم إمكان
الاستعلام ممنوع إذ كثيرا ما تصور الملائكة للأنبياء بصور غيرهم ويعلمونهم على ما في الحديث أن ملك الموت لما رجع إلى ربه وقال أرسلتني إلى عبد لا يريد
الموت قال ارجع إليه وقل له يضع يده الخ وهذا قرينة شعور بذلك وأما ثانيا فلأنه لا وجه للأنبياء والأولياء بعد القول بأنه فعل الواجب من المدافعة
فهم وقد تجاسر بعض على الجواز من توهم فقاعين جحنه فلم يصدقه ولطمه بالجحنة وفقأ عين جحنه وهذا نه لا بلاء ما وقع في الحديث
فقوله فرد الله عليه عينه وأيضا فما المباحثة الواضحة مع ملك الموت عند قبض روحه حتى يحتاج إلى إبراز حجته وإبطاله وإلجاء بعضهم بأنه يجوز
أن يكون هذا الفعل وقع منه من غير اختيار لأن الموت سكرات انتهى وأقول هذا الجواب الخارج عن الصواب مأخوذ مما سبق من قول عمر بن الخطاب في
شأن النبي أن الرجل ليهجر وليهدر على اختلاف الروايتين فانظروا أيها الإخوان بنظر الإنصاف والإنصاف أن سعد بن عبادة الغواية إلى أي غاية ثم ليس لكل
في مجرد نسبة الذنب إلى موسى بل في سخافة اعتقادهم أنهم أن ملك الموت مع تلك القدرة والتأييد من الله تعالى يعجز عن مقاومة موسى في حال مرضه وضعف
بحيث يتلف عينه ويحتاج إلى استكانة عنه عند ... إلى غير ذلك من الضحكات التي يتلوى منها القبيلة فما قل فإن الفكر الكهنة فيهم طويل وأما ما ذكره
من المعارضة بقصة عصا موسى في إلقاء الألواح وجر رأس أخيه فلا يصلح للمعارضة أصلا لأن له محملا صحيحا وتأويلا جميلا فذكره السيد الشريف
علم الهدى رضي الله عنه واستحسنه جمع الذي الرازي وذكره في تفسيره الكبير وهو أن بني إسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى حتى أن هرون لما غاب
عنهم قالوا لموسى أنت قتلته فلما وعد الله موسى بثلاثين ليلة وأتمها بعشر وكتب له في الألواح من كل شيء فرجع فرأى قومه فما رأى فأخذ برأس
أخيه ليبدئه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هرون من أن يسبق إلى قلوبهم أنه لا أصل له فقال الشفاق على موسى لا تأخذ بلحيتي ولا
برأسي لئلا يظن القوم بك أنك تريد أن تضربني وتوذيني فإنهم لا يخافون أخذ اللحية والرأس عند الملاقاة والمشاورة عادة جارية بين العرب
ولو كان نقل للإهانة لظهر ولاشتهر ولنقل وإذ ليس فليس ثم أقول يجوز أن يكون ذلك الاعتراض والتعرض من باب قولهم إياك أعني واسمعي يا جارة
أي أكثر لما أنه لا ندري أن المتوجه إلى الأنبياء كقوله تعالى وله تقول علينا بعض الأقاويل والآية من هذا القبيل والحاصل أن القاء الألواح

كان المصلحة لقطع العصبية القوم وتنزجارهم عما صدر عنهم من العوائق وما صدر منهم بتبيته ولم يلزم ملك الموت وفقاء عينه بل كان المصلحة في تمكينه
كما مر واما ما ذكره من كسر الالواح وفصة اهانة كتاب الله تعالى فدل على منافات لما صدر عن الله وعدوانيا نه واولها نه كما لا يخفى ومن ابن علم ان موسى
القاء الالواح كان اهانة كتاب الله تعالى دون ما ذكره من المصلحة وتوضح فضله لذلك لكن ذهاب عصمة سوء ادعاء الحذق الى ذلك او غيره
وكذا هذا عند اهل الحق محمول على ما هو عرض المشرع الى بوجه خروج اما نحو الدين الرازي وشيخ صاحب المواقف عن اهل الحق حيث حملوا ذلك على ما
عليه ابن المطهر طهر الله عنه عما لا يليق باطهاره الانبياء عليهم السلام فلا يجب ان الله سبحانه الاثبات التي ظاهرها لفظا الانبياء على ترك الاولى والافضل
على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزههم عن ذلك ومع تجويز الحامل لظواهر تلك الايات ويحملون هذه الايات
الخطاب وكلماته التي ظاهرها منكر ومرتبة اقل من مرتبة الانبياء ما لا يحتمل على خلاف ظاهرها فان منقول من جواز حملها على ظواهرها مع ان كلامه
لا محل له ويتركون العمل بظاهره بغير باعث وبدون واضح وتوجيه بين وهلا ساوا بينه وبين الانبياء الذين هم محل التعظيم وما زال الامر في الاضافات
وشدة العصبية والاعتساف واما قوله ولو لم يكن القرآن متواترا وتنزل ابن المطهر موسى الى الالواح واخذه برأس اخيه تجره اليه لكان ما ذكره هذا الخ
فرجم بالغيب ومن في الظلام كما لا يخفى ومن ابن علم انه لم يكن بجمله على ما ذكره من الحمل الذي ارتضاه من تصفي الشيعة ووافق فيه فخر الدين الرازي
وغيره قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال في صفة حال الخلق يوم القيمة وانهم يأتون آدم ويسألونه
الشفاعة فيعتذر اليهم فيأتون نوحا فيعتذر اليهم فيأتون ابراهيم فيقولون يا ابراهيم انت نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك
اما ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده مثله وانه قد كذبت ثلث كذبات نفسي ارهبوا الخبر
وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال لم يكذب ابراهيم النبي عليه السلام الا ثلث كذبات كيف يحمل هؤلاء نسبة الكذب الى الانبياء وكيف لو تنزلوا بهم
مع الاعتراف بتعمد كذبهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبياء عن الكذب واما
الكذبات المنسوبة الى ابراهيم لما صح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لا حقيقته كما قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان كانوا ينطقون وكان الاله
الوامهم ونسبة الفعل الى كبيرهم لان الناس الذي كسر به الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام فالكذب الماول ليس كذبا حقيقة بل هو صورة
الكذب ان كان التاويل ظاهرا وهذا لا باس به عند وقوع الضرورة انتهى واقول قد تبين الاجماع لم ينعقد على العصمة عن الكذب على
اطلاقه بل خصها الاشاعرة بما بعد النبوة واما ما ذكره من ان المراد بكذبات ابراهيم ما كان في صورة الكذب لا حقيقة فما ثبت عنه استعذاب ابراهيم
عن شفاعة الناس بانه كذب ثلث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعة من الله تعالى وانتهى يأبى عنه قوله في الرواية الثانية ان ابراهيم لم يكذب قط الا
ثلث كذبات فان ما يفيده سوق الكلام من الحصر والتاكيد بقوله فقط يدل على انه اراد حقيقة الكذب كما لا يخفى والحاصل انا نعلم ان الكذب الذي
يراد في الاية ليس بكذب بل هو من المعاريض الذي يقصد بها الحق وهو ازاح الخصم وتبكيته كما قول صاحب وقد كتبت كتابا بخط غاية
الحسن لكتب هذا وصاحبه اعرابي لا يحسن الخط فقلت له بل كتبته انت كما قصد بذلك الجواب تقريره ذلك مع الاستهزاء لا نسبة عند واثباته للمعنى
الكلام في الكذب المذكور في الحديث المنقول فانه اذا لم يكن ذلك الكذب كذبا حقيقة كما ذكر ولا يكن بين باس كما ذكره ثانيا فما وجه ما وصف
من الحديث من شدة غضبه تعالى في ذلك حتى يأس ابراهيم عن قبول شفاعته وعدل الى الاعتذار قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين ان النبي قال نحن احق بالشك من ابراهيم اذ قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا لقد كان
يأوي الى ركن شديد ولو لبثت في السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعي كيف يجوز لهؤلاء القوم الاجراء على النبي بالشك في العقيدة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول كان من غاية النبي التواضع مع الانبياء كما قال لا تفضلوني على موسى فقد ذكر في هذا الحديث
فضائل الانبياء فقد ذكر ثبات ابراهيم في الايمان والمراد من الحديث ان ابراهيم مع ثباته في الايمان وكمال استقامته في اثبات الصانع والحشر كان
يريد الاطمئنان ويقول ولكن ليطمئن قلبي فغيره احق بهذا الترد الذي يوجب الاطمئنان واما الرحم على لوط هو امر واقع فان لوطا كان يأوي
الى ركن شديد كما قال او آوي الى ركن شديد فرحم له رسول الله لانه كان ضعيفا وليس فيه الدلالة على انه عاب لوطا في ايوائه الى ركن شديد
واما قوله لو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لاجبت الداعي فيه وصف يوسف بالصبر والتثبت في الامور وانه صبر مع طول السجن حتى تبين
امره فانظروا معاشر الناظرين هل في هذا الامر يرجع عيب شين الى الانبياء مع ان الحديث صحيح وهو يطعن في قول النبي نعوذ بالله من رداء الفاسد
انتهى واقول لا دلالة للجملة الاولى من الحديث على ارادة تنبيه التواضع مع ابراهيم واي تواضع في اثباته له الشك الذي هما برئان عنه في الواقع
مع صرائح كلام المحكي في القرآن على انه لم يرد الشك بل قال لذلك زيادة الاطمئنان او بعضها النقل بالفضل وبهذا ظهر ان ما ذكره الناصب من ان المراد
بالحديث لا يرتبط بالشك قطعا هذا وقد نقل القسطلاني في شارح البخاري عن الشافعي انه قال معنى الحديث ان الشك يجب في حق ابراهيم لو كان
منتظرا الى الانبياء لكنت احق به من ابراهيم وقد علمتم اني ابراهيم لم يشك فاذا لم اشك انا ولم ارتب في القدرة على الاحياء فابراهيم اولى بذلك انتهى
واقول هذا التاويل الطويل العليل المشتمل على التمويه والتسويل يوجب الحاق الحديث بالتعمية والالغاز فكان يجب على الشافعي ان يسلك
السبيل الاقصر ويصحح هذا الحديث ايضا ساوين كذا وبلغ من تلقي ظاهره بالانكار ونقل عن الزركشي انه قال ذكر صحيح الامنا الشاذ ان اغلب

يونس بن متى وقال لا تفضلوني على

في اللغة لنفي المعنى عن الشيئين نحو الشيطان خير من زيد أي لا خير فيهما وكقوله تعالى خير أم قوم تبع أي لا خير في الفريقين وعلى هذا فمعنى قوله الخير
أحق بالسائل من إبراهيم لا شك عندنا أجمعا وهو أحسن ما يخرج عليه هذا الحديث انتهى واقول يحتمل ظاهرا فيما نحن فيه على الإنسان أن السائل
يقتضي أن يكون محتاجا فانه لا يحتمله بالسائل لا نفي الشك وهذا لا يشك فيه المتأمل وأما ما ذكره من أن في الجملة الثالثة وصف يوسف عليه السلام
والثالث في الأمور الخ فدفع بأنه مع ذلك يفهم أنها النبي عدم صبره على ذلك في سبيل الله وأنه لو كان في مقام يوسف لأجاب دعوة زليخا وهذا
هو محط التشنيع الذي يتبعني بوائه النبي عنه وهذا ما أراده المص قدس سره وأما الجملة الثانية فهي وإن كانت في نفسها ظاهرة فيما ذكره
الناصب لكن مجموع ما ذكره من الجمل الثلاثة حدث واحد مذكور في صحيح البخاري والأولى والثالثة صريحتان في الشك وعدم الصبر فلزم أن يكون
الثانية أيضا واقعة على ما بنا سببا فهما بان فهم النبي منها أن الباعث للوط على الالتجاء لركن شديد ضعف اعتقاده وفتور اعتماده وانكاره
على الله تعالى وهذا أوله القسطلاني بان المعنى لو أراد لأوى إليه لكن أوى إلى الله انتهى ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره البخاري بعد ذلك من قوله
باب قصة لوط عم حدثنا أبو اليمان أنا شعيب بن أبي حمزة عن الأعرج عن أبي هريرة أن النبي قال يغفر الله للوط إن كان ليأوي إلى ركن شديد
انتهى فيه دلالة على أن لوطا يحتاج أن يستغفر له إن قال ذلك وقصر في الصبر على أذى القوم والله المستعان قال المصنف
رفع الله درجته وفي الصحيحين وقال بينما الحبشة يلعبون عند النبي بحرابهم فدخل عمر فهوى إلى الحصى فحصبهم بها فقال له رسول الله
دعهم يا عمر ويؤيد الغزالي في إحياء علوم الدين أن النبي كان جالسا وعنده جواريه يغنين فيلعبن بدفوفهن فقال النبي للجواري اسكتن منه فدخل
عمر فقضى حاجته ثم خرج فقال الحق عند فعلن إلى الغناء فقلن يا رسول الله من هذا الذي كلما دخل قلت اسكتن وكلما خرج قلت عد إلى الغناء فقال هذا
رجل لا يورث سماع الباطل كيف يحل لهؤلاء القوم رواية مثل ذلك عن النبي أبرى عمر أشرف من النبي حيث لا يورث سماع الباطل والنبي يورثه انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول أما اللعب بالحربة فكان يوم العيد وقد ذكرنا أنه يجوز اللهو يوم العيد بالاتفاق ويمكن أن يكون تجويز
ذلك اللعب بالحربة لأنه ينفع في الحرب وفيه المهارة من طعن الحربة وكيفية تعليمهم القاءة الحرب وكل ما كان من أمر الحرب فلا بأس ويمكن أن يكون عمر لم يعلم
جوازه فعلمه النبي وأما ما ذكره عن الغزالي فإن صح يمكن حمله على جواز اللعب مطلقا في أيام الأعياد وكان النبي يسمعه لضرورة التشريع حتى يعلم أن اللهو
بحرام وربما كان عمر يمتنع منه ومكنه رسول الله على عدم السماع ليعلم أن الأولى تركه وسمع هو كما ذكرنا لضرورة التشريع فهل يلزم من هذا أن يكون
عمر أشرف من النبي وعمر من أمته وممن يتعلم منه الشريعة انتهى واقول ما ذكره من أن ذلك اللعب كان يوم العيد رجم بالغيب كما مر وما ذكره من أنه يجوز
اللهو يوم العيد دعوى من غير دليل ودعوى الاتفاق على جواز ذلك نوع لطهو مخالفة الشيعة ومن وافقهم في ذلك اللهم إلا أن يريد اتفاق المسلمين
من أهل النصب والاتفاق عليه وليس في اتفاقهم رواج ونفاق كما لا يخفى ومن هذا يعلم أيضا بطلان قوله ويمكن أن يكون تجويز ذلك الخ وقد علم
بطلان قوله ويمكن أن يكون عمر الخ بما ذكرنا في بعض الفصول السابقة فتذكر وأما قوله وكان النبي يسمعه لضرورة التشريع الخ فيقال في جوابه
ثبت العرش ثم انقش وهل كون ذلك شرعيا إلا أول البحث والنزاع وكذا الكلام في توجيهه لما ذكره الغزالي وبالجملة ما ذكره الناصب المتأول
التبجحة بناء على أن الباطنة من الملاحدة المارقة ما يلي فيها ما ذكره أو رواية إليه من قوله هذا الرجل لا يورث سماع الباطل فإن ما هو جائز أو مكروه لا يورث
بالباطل فيلزم منه أن النبي يريد السماع الباطل دون عمر وهذا كفر محض ممن يعتقده كما لا يخفى على من آمن بالله ورسوله فضلا عن سلوك أمر شريفة
عمر عن النبي فيه على أن ما يكون تشريعه ضرورة بالا يكون تركه أولى فتأمل قال المصنف رفع الله درجته وفي الصحيحين عن أبي هريرة قال أقيمت الصلاة
وعدلت الصفوف قياما قبل أن يخرج إلينا رسول الله فلما قام في مصلاه ذكر أنه جنب فقال لنا مكانكم فلبثنا على هيئتنا
قياما ثم رجع فاغتسل ثم خرج إلينا ورأسه يقطر فكبر فصلينا فلينظر العاقل هل يجترئ من صف في الناس بأنه يحضر في الصلاة ويقوم في الصف وجنب
وهذا لا يمنعه من عبادة ربه وعدم المسارعة إليها وقد قال الله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات فأي مكلف أجدر بقبول هذا الأمر
النبي وفي الصحيحين عن أبي هريرة قال صلى بنا رسول الله إحدى صلاتي العشاء وأكثر ظني أنها العصر ركعتين ثم سلم ثم قام إلى خشبة في مقدم المسجد فوضع
يده عليها وفيهم أبو بكر وعمر فهابا أن يكلماه وخرج سرعان من الناس فقالوا أقصرت الصلاة ورجل يدعى ذا اليدين قال يا نبي الله أنسيت أم قصرت الصلاة
فقال لم أنس ولم أقصر وقال بلى قد نسيت قال صدق ذو اليدين فقام فصلى ركعتين ثم سلم فلينظر العاقل هل يجوز نسبة هذا الفعل إلى رسول الله
يجوز منه أن يقول ما نسيت فإن هذا سهو وسهو ومن يعلم أن أبا بكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله مع أنهما لم يذكرا ذلك للنبي انتهى وقال الناصب
خفضه الله أقول قد مر فيما سبق جواز السهو والنسيان على الأنبياء لأنهم بشر يسهون إذا كان السهو موجبا للتشريع في الأعمال الفعلية أكد والله
من الأقوال فما ذكره من حديث ذي اليدين من باب النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان إذا تذكر ولهذا ترجم البخاري الباب الذي ذكر فيه هذا الحديث بقوله
باب من تذكر أنه جنب بعد ما يصلي واغتسل ولا يلزم من هذا نقص وما ذكره من سهو رسول الله في الصلاة فهو سهو يتضمن التشريع فلا بأس به وما ذكره من
السهو فهذا أيضا يتضمن التشريع لأنه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلاة في أثناء الصلاة وكذا الكلام القليل والعجب أنه
كيف يجوز أن يحفظ أبو بكر وعمر ما نسي رسول الله وأي عجب في هذا فإن الإمام كثيرا ما ينسى والمأموم لا ينسى فلا يلزم من هذا تفضيل المأموم
الإمام وهل يعد الكلمات الأنهما أو من حرف انتهى واقول قد سبق الكلام منا أيضا على ما ارتكبه من الجواز وعلى ما استدل عليه من أن النبي

وعلى جهل السهو والنسيان وسيلة الى التشريع واما ما اخترعه هذا المقام به من ان التشريع في الافعال الفعلية اكد منه في القولية فمنوع بل القولية منه اكد
التشريع الفعلي مخصوصا به بخلاف الامر لقول العام وبهذا يعلم ضعف ما التزم صحته من التشريع في الفعلية المنسانية واما قوله لانه شرع بذلك التسبب
جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة فنقول ان ظهر تشريع النسيان لم يكن متوقفا على ان يقف النبي بعد الصلوة فاعلى خشبة المسجد
واضعا يديه على فخذيه ثم يدخل الحجرة ثم يخرج فيسئل عنه فيجيب بما يجيب مثل الاول مع ان المتكلم بكلام الادميين والفعل الكثير مبطل
للصلوة عند الفقهاء الاربعة اما الاول فلما في كتاب البيان بيع ان مما يتوقف عليه صحة الصلوة ترك الكلام لقوله لا يصلح فيها شيء من كلام
الناس قال الشارح الانصاري المراد بكلام الناس ما يخاطب به الناس فيما من جنسه وفي النقاية وغيره هو المسموع المفهم سواء كان مفهما او لا مدعو
مذهب الفقهاء وعليه اللغوي والاصولي واما النحوي فلا يطلق الكلام الا على المفهم فلما اشترطوا في الكلام فيبطل بالنطق بحرفين وحرف مفهم ولو
اذا لم يخرا انتهى نعم قال الشافعي انه لا يبطل الصلوة بالكلام الصادر نسيانا او جهلا ان لم يكثر ذلك الكلام بحيث العادة على الصحيح الذي في الام وقطع به جمهور
الشافعية وعند ابي حنيفة على ما في الفتاوى وغيرها يبطل بالنسيان والجهل لعموم ما مر من الحديث وبهذا ظهر ان ما زعمه الناصب من ان ما نسب الى الشافعي
مرائيل الجواب لا خلل في الكلام القليل باطل مخالف لمذهب اصحابه واما الثاني فلما قال في البيان بيع وشرحه انه يبطل الصلوة بغير فعل مجانس لافعال
الصلوة ان تحشر ذلك الفعل كوثبة المصلي وان لم يكن كثيرا او فعل غير مجانس ما دام لعبث مثل ضرب احدى الراجلين بالاخرى او ان يفعل غير مجانس كثيرا ذلك
الفعل بحسب العادة فيبطل الصلوة على ظاهر الوجوه الذي عليه الاكثرون والفعل الكثير مثل ضربات ثلث متوالية كل واحدة فلا تبطل
بافل من ثلث ولا بثلث واكثر عن غير متوالية والقلة والكثرة بحسب العرف والعادة على الاصح الذي عليه الجمهور انتهى واما ما ذكره في مقدمة
التنبيه من ان الامام كثيرا ما يسهو والماموم لا يسهون الخ فقد سمعه عن علي بن الشيخ فان الكلام سهو لا يبطل امام الصلوة الذي جوز اهل
السنة ان يكون غائبا حاضرا جوابه في الامام النبي المعصوم المؤيد بالنفس القدسي والوحي الالهي الذي يتوقع بركته نصيبا للماموم من
السهو والنسيان والخطاء والغفلة كما قال لصاحب ائمة اهل البيت عليهم السلام بالفارسية نظم زهي امام كه پاسش نگاه مي دارد بوقت نيت
اند نشيخ خاطر ماموم مكرر نجا ماند وكرنه ان مدروطت بصد كرانه كردد مقام او معلوم ولقد علم بما قررنا واوضحنا ان ما ذكره المص من خروج
بمخفي الحبر والزيت وبالمعنى الاخر لا يصلح الا على امثال ما لا يعبه الناصب وكيل الصفوان قال المصنف رفع الله درجته وفي الصحيحين عن عبد الله
عمر انه كان يحدث عن رسول الله انه زيد بن عمرو بن نفيل وذلك قبل ان ينزل الوحي على رسول الله فقدم اليه رسول الله سفرة
فيها لحم فابى ان ياكل منها ثم قال اني لا اكل مما تذبحون على انصابكم ولا اكل الا ما لم يذكر اسم الله عليه فلينظر العاقل هل يجوز له ان
ينسب تعبيره الى عبادة الاصنام والذبح على الانصاب او ياكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل كان اعرف بالله منه واتم حفظا وغاية الحياء
الله نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة انتهى قال الناصب حفظه الله اقول من غرائب ما يستدل به على ترك ما نقله هذا الرجل
وعدم الاعتماد والوثوق على نقله رواية هذا الحديث فقد روى بعض الحديث فيستدل به على مطلوبه وهو الطعن في رواية الصحاح وما ذكر تمامه تمام
الحديث ان رسول الله لما قال لزيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال وانا ايضا لا اكل من ذبيحتهم مما لم يذكر عليه اسم الله ثم قال لا معاد هذا
الرجل لم يذكر هذه التتمة ليتمكن من الطعن في الرواية نسئل الله العصمة من التعصب في سبيل الفضيحة انتهى اقول من بذايع هذا الناصب الفاجر
الكاذب الخائن انه لما اراد التفصي عن التشنيع المتوجه على اصحابه في هذه الرواية بقطع بعض ما اخترعه من الهذيان رعدا وبرقا ولا وتشددا في
اظهار التعجب والغرابة وتسمية المص قدس سره الى الخيانة والتقصير وختم ذلك بسؤال العصمة عن التعصب ليسد بذلك باب رجوع الناظرين الى اصل
الرواية فلا يظهر خيانته فيها بالزيادة عليها والحاصل انا قد راجعنا صحيح البخاري فكان الحديث كما نقله المص قدس سره ولم يكن من الاضافة التي
ذكرها هذا الناصب الخائن الشقي عين ولا اثر ومن الى حسن ظنه في هذا التشقي السقيم فليراجع ذلك الصحيح لينفع له مما الى به من ان كذب الصريح
هيهنا انه يظهر هذه ما اشرنا اليه بعض المرائيين من ان اصحاب الناصب لعلمهم انهم الشيعة على شناعة بعض احاديثهم يزيدون على ذلك او ينقصون
عنه على حسب ما عرض لهم من ضيق الحديث فلا يعتد بما يرويه اهل الشقاق قال المصنف رفع الله درجته وفي الصحيحين عن حذيفة اليماني قال كنت
مع النبي فانتهى الى سباطة قوم فبال قائما فتنحيت فقال ادن فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضا ومسح على خفيه فكيف يجوز ان ينسب الى رسول الله
البول قائما مع ان ذلك الناس لو نسب اليه هذا تبرء عنه ثم المسح على الخفين والله يقول وارجلكم فانظروا الى قول القوم كيف جوزوا الحلال
والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يسرق ويكذب في الخسة لا شيئا واحقرها انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول الخلاف في جواز البول
قائما فالذي يجوز مستدل بهذا الحديث وعن الاطباء ان البول قائما ينفع الكلية والمحصر فالنبي عمل هكذا لتشريع جواز البول قائما وانه ينقضه
بتصور من البول قائما سيما اذا كان متضمنا للتشريع وطلب الدنو من حذيفة ربما يكون للتشريع جواز البول بقرب من الناس بخلاف الغائط
لغلظه وتقذره وهذا كان بعيدا من الناس في الغائط دون البول واما المسح على الخف فهو ثابت بالاجماع من اهل السنة كما سيأتي في مباحث الفقه
ان شاء الله تعالى والله اعلم ثم ما ذكر انهم جوزوا الخطاء والغلط على الانبياء والنبي يجوز ان يسرق ويكذب فقد ذكرنا ان هذا افتراء محض وحسب
تنزيه الانبياء من الصغيرة الدالة على الخسة انتهى واقول لا يخفى ان نفع الكلية عند الاطباء بشرب البول قائما ولا هو من المعالجات التي

تمتيم

نقي

سبيل

يجب

يحصل بها سر عنه البرء حتى يعارض هذا فيجب الظن ويضطر معه الى الشرب به ولو تواتر لنا عن الله تعالى ورد علينا مثل ما اورده الفقال الشاعر على الحنفية من انا
نعلم ببديهة العقل ان الله سبحانه لم يرسل رسولا لاجل تشريع مثل هذا الحكم ويحقق وجه ابتلاء القوم بهذه الرواية الموضوعة انه لا يخلو عنهم
الشاذ وبعض اصحابه ان البول مما احصى الله به وضعاوه لذلك كما ذكره النووي في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم وروى ان فيه فيما اخرجه مسند
شركوا معه النبي بوضع هذا الحديث لئلا يجري احد على تشبعه ويؤيد هذا ما نقل عن عائشة في هذا المقام انها قالت من حدثكم ان رسول الله
كان يبول قائما فلا تصدقوه ما كان يبول الا قاعدا ثم نقل عن ابن المنذر في الاشراف انه قال اختلفوا في البول قائما فثبت عن عمر بن الخطاب وذلك ثابت
وابن عمر وسهل بن سعد انهم بالوا قياما انتهى هذا واقول لعل الناصب اشد على جواز البول قائما في كتب الطبية من نفعه الكلية ولم يستند
بما نقله النووي عن شيخهم وخليفتهم عمر من نفع احصاء الله بعمر عن انتقال الذهاب الشيعة من احصاء الله بالى ما اشتهر من ابتلاء ذلك الشيخ
الجليل بعلة المثانة ونفعه احصاء الله به معلله كما قال شاعرهم في اثبات استحقاق امير المؤمنين عليه السلام للامامة ونفيها عنه **نظم** امام اواست
كه دست بريده كرد در دست نه انكه دوخت بعد حيله وصله بر اندام امام اواست كه خلق جهان غلام وبند نه انكه از هوس افتد بزير تا خلد
ان قلت ذكر الكلية ايضا كما وقع في نقل الناصب عن الاطباء يوجب انتقال الذهن الى ما اشتهر من ان ذلك الشيخ ربما كان يعالج تلك العلة باستعمال
كلية الحيوانات على الله بركاتها اشار اليه ذلك الشاعر في بيت اخر فقال **نظم** بكرد خوان مرو چكونه ره بايد سكه كه ارزو بنفس كرد كوه دخا
قلت نعم يمكن الانتقال من هذا ايضا الى ما ذكر لكن الانتقال من كلام نفس الشيخ الى علته اظهر وبالاحتراز اولى واجد فتدبر واما ما ذكره من
نسبته تجويز سرقة الدرهم على الانبياء الى اهل السنة افتراء منكابره ومرعلما سيجيء في مباحث الحدود والجنايات من المسائل الفقهية الهم قالوا
ان الدرهم ليس بمال لانه لا قطع فيه ضرورة لا يكون كبيرة وقد مر ان الصغيرة جائزة على الانبياء عند جماعة من اهل السنة فظهر تجويزهم لسرقة
الدرهم عليهم كما ذكره المصنف **قال المصنف** رفع الله درجته وقد لزمهم من ذلك محالات منها جواز الطعن على الشرائع وعدم الوثوق
بها فان المبلغ اذا جوزنا عليه الكذب في شأن المعاصي جاز ان يكذب عمدا او نسيانا او يترك شيئا مما اوحي اليه او يأتي من عنده فكيف يبقى
اعتماد على اقوالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لا يجوزون الكذب عمدا على الانبياء
ولا سهوا وهذا مذهبهم واما السهو في غير الكذب فيجوزونه ولا باس فيه لان الله تعالى هو الذي يوقع عليه السهو ليجعله سببا للتشريع انتهى
واقول الكلام مع من ادعى من اهل السنة وقوع الكذب وغيره من المعاصي عن ابراهيم وغيره من الانبياء في حال النبوة كما مر ولا يدفع ذلك
القول بان خصوص الاشاعرة منهم لا يجوزون الكذب الخ على ان الاشاعرة حيث يجوزون عليهم الكذب في شأن الكبائر قبل البعثة فلا يبقى
اعتماد على اقوالهم بعدها ايضا كما سنوضحه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من ان الله تعالى يجعل السهو على النبي سببا للتشريع فقد مر ان الله
متعال عن هذا التشريع الشنيع **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه ان فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون
قد وجب علينا فعلها وجب تركه واجتمع الضدان وان لم يجب انتفت فائدة البعثة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا
هذا الدليل فيما مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبياء وهذا ليس مذهب الاشاعرة والضمير الذي يجوزونه على الانبياء
ما يقع على سبيل الندرة ولا يقدح هذا في ملكة العصمة كما قدمنا ويجب ان يكون في محل يعلم انه واقع منها على سبيل الندرة والنبي يبين انه هذا
ليس محل المتابعة وبالجملة قد قدمنا ان تجويز المعصية على الانبياء مطلقا محل تامل لهذا البرهان والله اعلم **واقول** ما ذكره ههنا مدفوع
بمثل ما دفعنا جوابه عن الفصل السابق فعليك بالتامل في التطبيق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه لو جاز
ان يعصي لوجب بقاؤه والتبري منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن الله تعالى قد نص على تحريم ايذاء النبي فقال ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على
من يجوز الكبائر واما الصغائر من الانبياء الكبيرة فهي معفوة عنه فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذاء انتهى **واقول** يندفع هذا ايضا بمثل ما ذكرناه في
الفصل السابق وقد مر ان الاشاعرة يجوزون الكذب في غيره مما يتعلق بالرسالة وغيرها من الكبائر وهذا الدليل حجة على الاشاعرة ايضا **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فينتفي فائدة البعثة ومنها انه يلزم ان يكون ارذل حالا من احاد
الامة لان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه اخس كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين والحصر مرجوح وغيره بحد وخلا العبد نصف حد الحر والاصل فيه ان علمهم بالله اكثر واتم وهم مهبط وحيه ومنا
ملتكته ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته والخضوع والخشوع ومناداة صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي لا يجوز ان يكون اقل حالا من
احاد الامة ومنها انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فكيف يقبل عموم شهادته في الوحي ويلزم ايضا ان يكون
ادنى حالا من عدول الامة وهو باطل بالاجماع ومنها انه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة فالتعبد بالمثال باطل بالاجماع والا اجتمع الوجوب والحرمة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان هذه
الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكبائر عنهم والاكثار من الصغائر حتى يصير سببا لحط منزلتهم عند الناس وموجبا للايذاء والتعنيف وترجيح الامة

عليه وانما صدر الصغائر التي عفا الله عنهم اذا كان على سبيل الندرة فغير ممتنع ولا يدل الحجة على جواز انتفائهم شيئا منهم وكل هذه الدلائل ذكرناها
فيما سلف من الاشاعرة ذكرناها على سبيل الاستدلال على من يقول بجواز الكبائر وقد قدمنا ان بعض تلك الادلة يدل على وجوب التنزيه عن الانبياء مطلقا
والله اعلم انتهى **واقول** فانكر ان تاصيه هنا يدل على بعده واضطرابه واشتباه حجته فيه عليه نبه على ما ذكر سابقا فانه لم يتقدم بدلالة ان
الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكبائر على الانبياء ولو اعترف بذلك لقدمتم لنا الدلالة وقامت الحجة عليه وعلى اصحابه لان النزاع بين الفريقين انما كان
ان المخل بالنبوة والمانع من امتثال امر الانبياء هل هو وقوع الكبائر والصغائر او مجرد وقوعها فالاشاعرة كانوا يقولون ان مجرد الجواز لا يخل بالنبوة والامامة
كانوا قائلين باخلاله وبالجملة الاشاعرة قائلون بجواز وقوع الكبائر منهم فانه الامر انهم يقولون ان العقل والسمع دل على عدم وقوع بعض الكبائر
بالحجة كالكذب كيف ينكر وهذا وعنوان ادلته ثمة صريحة فيه وحيث قال الاول انه ان صدر عنهم الذنب الخ والثالث انهم لو اذنبوا الخ والثالث
انه ان صدر عنهم ذنب وحاصل التلازم الذي ذكرها المصنف اذا فرض في غالب الدلائل ضبطه لو جاز صدور الذنب عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع الكبائر
لكان كذا والفرق بين العنوانين لفظا ومعنى ظاهر جدا وانه قد سبق منا ايضا ان هذا التلازم الذي سماه التلاعب لا بل انما اورده المصنف على من قال
بجواز صدور الكبائر والصغائر عن الانبياء عليهم السلام مطلقا فمثل البعثة وصدق بعض منها بعدها لا على خصوص الاشاعرة فلا يفيد فيها انتهى
ثم ان الاشاعرة عن ذلك مع ان الاشاعرة باجمعهم لم يسلموا عن ذلك كما مر بيانه قبل لما حاصل ما ذكره في المقام من الدلائل الاولى ان يجوز صدور
المعاصي عن الانبياء والائمة يقدح فيما هو الغرض من بعثة الانبياء ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم ضبطوا لنا وجه
القدح في ذلك وسقوط مرتبتهم عند الناس انه وخفي جدا ولهذا طال الكلام في المسئلة بين الفريقين فلت وجهه ان من يجوز عليه الكبائر والصغائر
فان النفس لا تسكن ولا تطمئن الى قبول قوله ومثاله ما تطمئن الى قول من لا يجوز عليه شيء من ذلك جميعا قال الشريف المرتضى ره وهذا معنى قولنا
ان وقوع الكبائر والمعاصي منفر عن القبول والامتثال والرجع فيما ينفر ولا ينفر الى الفادات ولبس لنا ان نستخرج بالدليل ومن يرجع الى العادة علم صدق
ما ذكرنا فان الكبائر في باب التنفير لا تختلف عن الصغائر الا بدليل على حسنة صاحبها عن الجواز والتخافر لاختلاف انها ممتنعة عنهم فان قيل اولبس قد يجوز
كثير من الناس الكبائر على الانبياء والائمة ومع ذلك لم ينفروا عن قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم وهذا ينقض قولكم ان الكبائر منفرة قلنا هذا كلام
من لا يفرق بين التنفير انما نريد به ارتفاع التصديق والامتثال وانما بان ما ذكرناه من عدم سكون النفس وحصول الاطمئنان ولا يشك عاقل في ان
النفس حال عدم تجويز الكبائر اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يجد الامر عند الشيء ولا يرتفع كما يهرب من الشيء ولا يقع عنده ولا يرى
ان عبوس الداعي الى طعامه وتضجره منفرة العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرجه من ان
يكون منفرا وكذلك طلاقة وجهه واستبشاره وتبسمه يقربه من الحضور والتناول قد يرتفع عند ذلك الا يقال هذا يقتضي ان لا يقع الكبائر عنهم حال
النبوة والامامة ولما قبلها فلا لزوال حكمها بالتوبة المسقطة للعقاب والذم ولم يبق وجه يقتضي التنفير لانا نقول انا لم نجعل المانع عن ذلك الا العقاب
والذم فقط بل لزوم التنفير ايضا وذلك الحاصل بعد التوبة وهذا يختلف من حال الولاة الداعي الى الله وقد عهدنا منه الاقدام على الكبائر
الذنوب ثم تاب عنها بخلاف من لم يعهد منه ذلك والضرورة فارقة بين الرجلين فيما يقتضي القبول والنفور وكثيرا ما شاهدنا ان الناس
يعيرون من عهد منه القبائح المتقدمة وان حصلت منه التوبة والنزاهة ويجعلونها نقصا وعيبا وقد علمنا انه في الناس الكبائر بعد التوبة
اقل تنفيرا منها قبل التوبة ولا يخرج بذلك عن كونها منفرة فان قلت فلم قلتم ان الصغائر لا يجوز عليهم مطلقا ولا تنفر فيها قلت بل التنفير حاصل منها
ايضا عند التامل لان طمئنان النفس وسكونها انما هو مع الامن عن ذلك لا مع تجويزها والفرق بان الصغائر توجب عقابا وذما ساقط لان
المعتبر التنفير كما ذكرنا مرارا الا ترى ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها بل نقول التنفير انما يحصل التنفير عما يورث لفاعله ثوابا ايضا عند اولي
الخصم فانهم ايضا بما حكموا على بعض الاجتهادات البعيدة عن قانون العقل والنقل بكونه منفرا للعوام مع ضرر بهم بان المجتهد المخطئ قال ابو
الحسين البصري المعتزلي في رسالته المعمولة في ثبات اجتهاد مذهب الشافعي فان قيل قد نقل الشافعي اصل مقطوع ببطلانه على وجه لم يعتمد الا منه
شارقة وغاربة ايضا فنرى صاطوا وعرضا على بطلان ذلك الاصل وهو انه لم يجوز نسخ السنة بالكتاب ولم يجوز نسخ الكتاب بالسنة وهذا من اعجب
الحالات والعامي اذا سمع هذا يستنفر طبعه وينزوي من تقليده والاقتداء به الجواب قلنا هذا الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم يجوز نسخ السنة
المتواترة بالكتاب لان الله تعالى اكد تقرير الكلام على هذا التفصيل الذي فرق من غاير هذا التعليق فانه بذلك حسن **قال المصنف** رفع الله درجته
المبحث الثالث في انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات ذهبت الامامية الى ان النبي يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات
براء من الرذائل والافعال الدالة على الخسة كالاسترزاء به والتسخر منه والضحك عليه لان ذلك يسقط محله عن القلوب وينفر الناس عن الانقياد
له فانه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك ان الانبياء وخالفت السنة فيه اما الاشاعرة فبناء على نفي الحسن والقبح فلزمهم ان يجوزوا
بعثة من ولد من الزنا المعلوم لكل احد ان يكون ابوه فاعلا لجميع الفواحش وابلغ اصناف الشر وهو ممن يتسخر به ويضحك عليه ويصفع
في الاسواق ويستهزء به ويكون قد لبط بعد ذلك الامة بقوادي يكون امه في غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك لا تزيد بذلك الا مسرورا

الدنائة والسخافة من قد لبط بطول عمره حال النبوة بعينها بصنع الاسوأ وبعد المناكير ويكون شواذا بطالا فهؤلاء يلزمهم القول بان
جنسوا التحسين والتقبيح العقليين وان ذلك مكر فيجوز وقوعه من الله تعالى ولم يقل هذا ابلغ من تعذيب الله لمن لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب طول
طول الابد انتهى وقال الناصب غفر الله له اقول نعوذ بالله من هذه الخرافات والهذيانات وذكر هذه الفواحش عند ذكر الانبياء والذي
في ذمه ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم في الدنيا والآخرة وكفى بهذا اساءة الادب ان يذكر عند ذكر الانبياء
امثال هذه الزنا ثم يفرع على مشايخ السنة وعلماء الاسلام ما لا يلزم من قولهم شيء منه وقد علمت ان الحسن والقبح يكون في ثلاثة اعداد وصف
النقص والكمال والثالث الملائمة والمنافرة وهذا القبيح عقليا لا شك فيه فاذا كان عند هؤلاء الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون
صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح التي ذكرها هذا الرجل السوء الفحاش وكان حساب الانبياء المثالة من رعاع الحلة التي يسندون
على شاطئ الفرات بكل ما ذكره نعوذ بالله من الناصب فما اورده الناصب انتهى واقول الخرافة الظاهرة ما ظهر عن هذا الناصب الغاجر المبهوت الذي يتبع
عليه هؤلاء الذين يكتبون الصنكبوت فنقول المصنف عند بقوله ثم لم يعلم مفصولا المصنف قدس سره مع ظهوره كالنور على شاهق الطور فلا يمكن
النور والظهور وذلك لان كلام المصنف قدس سره في فضل الله وهو البعثة كما صرح به بقوله فلزمهم ان يكون هو الى الجواز بعثة من لا يكون ازناه
ولزوم ما ذكره مع القول بالحسن والقبح بالمعنيين المذكورين ويجوز صدور القبائح عنه تعالى ظاهر لا خفاء فيه اما بالنظر الى المعنى الاول لان الكمال
والنقص مخصوصان بالصفات كما صرح به فيما نقل سابقا والبعثة من الافعال فلا يجري فيه واما بالنظر الى الملائمة والمنافرة فلان بعثة من يفعل به
كل شنيع قد يلائم غرض الفاعل من فجاز ان يبعث الله تعالى مثل هذا الشخص لملائمته غرض هؤلاء اذ هو حاكم على الاطلاق ولا يجب عليه شيء
ولا يقبح منه شيء بل كل قبيح يصير حسنا بفعله كما قال به الاشعري فكيف يحكم العقل باحد المعنيين على عدم جواز ذلك على الله تعالى وقد اشار المصنف
الى انضمام المعنى الثاني الذي ذكرنا بقوله وان ذلك مكر فيجوز وقوعه من الله ولهذا ابلغ من تعذيب الله تعالى من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب وفصل
ذلك فيما يجيء بعيد ذلك مفصلا به عند الكلام على المعتزلة فلا تغفل ولقد اتضح بما ذكرناه انه لا يرتبط بما ذكره المصنف قدس سره هنا ذكره
الناصب بقوله فان كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح اه وذلك لظهور انه لا
يلزم من ادراك العقل باحد المعنيين قبح تصدر صاحب الدعوة بذلك اذ لا مكر قبح ان يرسل الله تعالى مثل هذا الشخص وكيف يدرك ذلك مع انه يرى ان عند
القوم لا يقبح شيء عن الله تعالى فيجوز عليه بعث مثل ذلك الشخص كما جوزوا عليه صدور غيره من القبائح والظلم حسبما اشار اليه المصنف قدس سره ويؤكد
ذلك المواقف وشرحه من ان النبوة عند اهل الحق من الاشاعرة من قال الله ارسلك الى قوم كذا ولا يشترط في الارسال شرط من الاغراض الاخروية
المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما زعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص رحمته
من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط انتهى هذا واما الآيات التي ذكرها في توبيخ المصنف قدس سره فانما يناسب حال السلا
الناصب حيث شاعوا قال لو رأيتم الفاحشة وذكروها في صحاحهم وغيرها من جوامعهم وفدا ولوها بينهم في اندية بينهم ومجالسهم من غير ما يعذرون
فان كون فضلهم في ذلك تشيع الفاحشة ظ لا يجال المناقشة فيه واما المصنف فليس ضرره في هذا القاء الا استفاح امر السلف في اشاعة قال الفواحش
لئلا يرتدع الخلف عن اتباعهم بل الذي فعله من قبيل الجرح والتعديل الذي قد اوسعوا له السبيل وفي تفسير النيشابوري ان بعضهم حمل الفاحشة على
الزنا وخصص من يحب شيوع العيب بابي في فعل هذا لا يرتبط الا بما نقله القوم ايضا فضلا عن المصنف قدس سره واما ما ذكره من ان المصنف اساء الادب بذكر
قال القبائح والمعايب عند ذكر الانبياء عليهم السلام فهذا ايضا من مركز البرامكة فان الاشاعرة وهم المذمومون قالوا بجواز صدور الفواحش عنهم
فيلزم الناقل لكلامهم ما لزمهم من المقارنة في الذكر ونقل الكفر ليس بكفر بالاتفاق وانه كثيرا ما يعرضون الحكماء والمتكلمين عند الاستدلال على
وجود الواجب على وحدته مثلا عدمه او تعدده المستلزم لكفرة بالله او شركه ولم يتوجه عليهم الى الان مؤاخذة من غافل فضلا عن فاضل بان
اساءة ادب وكفر او شرك فكذا فيما نحن به المصنف فهذا الاتحاد اسلوب الكلامين وانما الذي حمل الناصب على هذا التشنيع عجزه عن الجواب والخرافة
عن سبيل الحق والصواب كما حكي ان رجلا راى فقيها فاضلا كالناصب في مسجد فسأله عن مسئلة من مسائل الحيض والاستحاضة ولما راى الفقيه انه عاجز
عن جواب مسئلته اضطرب قال سلخطا عليه خرج هذه القاذورات من بيت الله وهو معلوم جهل نفسه فلينظر اولياء الناصب هذه الجهل و
التمويهات امثالا وما يصدر من رعاع الحلة على شاطئ الفرات قال المصنف رفع الله درجته واما المعتزلة فانهم يجيزون صدور الذنب
عنهم لزمهم القول بجواز ذلك البعض وتفقوا على وقوع الكبائر منهم قبل البعثة كما في قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بين الانصاف اجبروا
المصنف هذه الاقاويل الفاسدة والآراء الوبية وهل يبقى كلف نهاد الى قبول قول من كان نهاية الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته ثم
يضفع ويسمى بحال النبوة وهل يثبت بقول مثل هذا حجة على الخلق واعلم ان التشنيع الاشاعرة في هذا الباب ساقط وانهم ان يخلوا في ذلك
فقد اسخطوا الفضول لانهم يجوزون تعذيب المكلف على انه لم يفعل ما امر الله تعالى به من غير ان يعلم ما امره ولا ارسل اليه رسولا البتة فاي على
انتفاء المرء ان جميع القبائح من عنده تعالى وان كل ما هو واقع في الوجود فانه من فعله تعالى وهو حسن لكن الحسن الواقع والقبيح هو الذي لم يقع فهذا
المذكور في الخبيث في الدنيا وابويه يكون حسنا لوقوعها من الله تعالى فاي مانع من البعثة باعتبار انه كيف يمكن للاشاعرة منع كون النبي

الفاجر

الفاحشة

وهو من الله وكل ما يفعله تعالى فهو حسن وكذا انواع المعاصي كيف يمكنهم مع هذا المذهب التنزيه الانبياء نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى تجويز الكفر
وتقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعرة في هذا الباب قد انكروا الضروريات انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول استدلال المعتزلة على وقوع الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف استدلال لا يقوى لان الاجماع واقع على اخوة
يوسف صاروا انبياء بعد القاء يوسف في الجب وغيره من الذنوب التي لا شك انها كبائر وهذا الرجل ما تعرض مجوزا الا بالفحش والخنا عبلة والمودعة كالمولع
والاجلاف السوقية والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لا يعد على الذوق وبحث معهم في الجواز وهذا من غرائب اطواره في البحث ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة
ساقط لانهم يجوزون تعذيب الكلف وغيره من الطاعات وقد عرفت فيما سبق جواز كل ما ذكر وان الحسن والقبح شرعيان عقليان بمعنى وعقليان بمعنى
علمان كل ما ذكره ليس بمذهبهم ولا يرد عليهم شيء وانهم لا يخالفون ضرورة العقل انتهى واقول دعوى الاجماع ممنوعة وانما ذهب من ذهب الى كونهم
انبياء من تفسير الاجتباء بالنبوة في قوله تعالى وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما اتمها على
ابويك من قبل ابراهيم واسحق الآية وليس الاجتباء صريحا ولا ظاهرا في هذا المعنى كما يشعر به قوله تعالى وكذلك يجتبيك فان مشتق على ما ذكره فخر
الدين الرازي في تفسيره كالاجتباء بمثل هذه الرؤيا العظيمة الدالة على شرف عظيم وكبر شان كذلك يجتبيك لامور عظام قال الزجاج الاجتباء مشتق
من جبت الشيء اذا خلصته لنفسك ومنه الماء في الحوض وايضا قال الرازي واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال اخرون المراد
لعلاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ عليه ثم قال واعلم انا لما فسرنا هذه الآية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم
كانوا انبياء وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم حصولها
لآل يعقوب ترك العمل به في حق من عدا من ابنائه وحيث يبقى معمولا به في حق اولاده انتهى وكل ذلك صريح في عدم الاجماع واصرح من ذلك ما في الشفا للقاضي
عياض حيث قال واما قصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب اما اخوته فلم يثبت نبوتهم فيلزم الى اعراض الكلام على انعامهم وذكر الاسباط
وعدهم في القرآن عندنا كالانبياء قال المفسرون يريد من بني يعقوب بنا الاسباط انتهى وكيف ينعقد الاجماع في ذلك مع انفاق اهل البيت عليهم السلام
على خلاف ذلك وانهم لم يثبتوا لهم النبوة والامامة على ان الشارح الجديد لم يذكر ان كثيرا من المعتزلة ذهبوا الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا فكيف
يتأتى بالنظر اليهم دعوى الاجماع على اخوة يوسف مع ان قولهم فيما حكى الله عنهم في كتابه ليوسف واخوه احب الى ابينا منا لمحض الحسد والحسد من اقبح
الكبائر لا سيما وقد اقدموا وتسببت لذلك الحسد على تضييع ذلك الاخ الصالح والقائه في غيابة الجب ذل العبودية وتبعيد عن الاب المشفق والقوا اباهم
في الحزن الدائم والاسف العظيم واقدموا على الكذب فيما بعثت خصلة منه موجودة ولا طريقة في الشر والفساد الا وقد اتوا بها وكل ذلك يقبح في العصمة
والنبوة واما قول الناصب المص ما تعرض بجواب استدلال المعتزلة الا بالفحش فجوابه بان من يكابر ضرورة العقل لا يستحق من الجواب الا مثل ذلك كما مر واما
قوله والمعتزلة يثبتون الوقوع ففيه ان اثبات وقوع نبوة اخوة يوسف مما دونه خرط القتاد لان هذا الناصب ممن يثبت نبوتهم بالاجماع وقد اوضحنا بطلانه
ولنعم ما فعل من جعل الطامات بابا لما ذهب اليه الاشاعرة في قوله ثم ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب الكلف وغيره من الطامات
اه فافهم واما ما احال جوابه الى ما ذكر فيما سبق فقد بينا عليه نحن فيما سبق فقد ذكر قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الخامسة
في الامامة وفيه مباحث الاول في ان الامام يجب ان يكون معصوما ذهبت الامامية الى ان الائمة كالانبياء في وجوب عصمتهم من جميع القبائح والفواحش
من الصغائر والمؤنث عمدا وسهوا لانهم حفظة الشرع والقوامون به حالهم في ذلك كحال النبي ولان الحاجة الى الامام انما هي للانتصاف من الظلوم عن
الظالم ورفع الفساد وحسم مادة الفتن وان الامام لطف يمنع القاهر من التعدي ويحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرمات ويقيم الحدود والعقوبات
ويؤاخذ الفساق ويعيد من يستحق التعذير ولو جاز عليه المعصية وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد وافتقر الى امام آخر وتسلسل وخالفت
السنة في ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفساق والعصاة والسراق كما قال الزمخشري وهو اصل علمائهم لا كالذوابي المناصب يشير به الى المنصور
فاي غافل يرضى لنفسه الانقياد الذي والتقرب الى الله تعالى بامتثال امر من كان يستقبح قتله وهو غاص في الفساد وانواع الفواحش ويعرض
عن المطيعين المبالغين في الزهد والعبادة وقد انكر الله تعالى بقوله امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب فالاشاعرة لا يمشي هذا على قواعدهم حيث جوزوا صدور الفضائح عنه تعالى ومن جملتها
الكذب فجاز الكذب في هذا القول تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الباقون فانهم جوزوا تقديم المفضول على الفاضل فلا يمشي هذا الانكار على قولهم
ايضا فقد ظهر ان الفريقين خالفوا الكتاب العزيز انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات
والعقائد بل هي عند الاشاعرة من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين والامامة عند الاشاعرة هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث
يجب اتباعه على كافة الامة وشروط الامام الذي هو اهل للامامة ومستحقها ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين ذا رأي وبصيرة
وتدبير الحرب ترتيب الجيوش شجاعا قوي القلب ليقوى على الذب من الجوزة عدلا لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراضه ولعدم
عنده من لم يباشر الكبائر ولم يصر على الصغائر عادة لا بالبصيرة للتصرفات الشرعية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات العقل والدين حرائر
من جميع هذه الصفات فهو اهل للامامة والزعامة الكبرى واما العصمة فقد شرطها الشيعة الامامية والاسماعيلية واستدلوا عليه هذا الوجه الخامس

الى الامام بالامور المذكورة ولو جاز ان المعتبر عليه وصدر عنه انتفت هذه الفوائد ونقول اما ذا بريء من العصمة اذا اراد وجوز الاجتناب في جميع احواله
عن الصغائر والكبائر فلا نم لزوم ذلك لان صدور بعض الصغائر المعفو عنه لاجتنابه عن الكبائر لا يوجب لا يكون منصفا من الظلم وفي الامور
المذكورة وان اراد وجود ملكة مانعة من الفجور فنحن نقول بها هذه العصمة ووجوبها للامام لا نا نشترط ان يكون عدلا والعدل من له ملكة العصمة المانعة
من الفجور وصدور بعض الصغائر عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة لان الملكة كيفية راسخة في النفس متى بر بصدور الفعل عنه صدوره بلا مشقة
وصعوبة وكلفة وصدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة لعوارض لا يخلو الانسان عنه كصاحب الملكة الخلقية من العفة والشجاعة قد يعرض له
بعض الاحيان خلاف الملكة ومع ذلك لا يزول عنه الملكة فالعصمة بمعنى الملكة ماصلة للمجتنب عن الكبائر والمصر في تركها وان صدر عنه نادرا بعض
الصغائر فاندفع هذا الاشكال ولم يلزم التسلسل كما ذكره واما ما قال ان اهل السنة خالفوا ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفاسق والفساق فانت تعلم
ان هذا من مفتريات انه لان كتب اهل السنة مشحونة بالقول بوجوب عدالة الائمة فانا سنوكيف يجوز عندهم ان يكون اماما والحال انه ضد العدل فعلم
انه مفتر كذاب نعم ما قلت فيه شعر المفتري الكذاب الكلام بفاذوره الكذب في لسانه يخلط بالطهر الجاسه فان المفتري الجسه والبحث الاول كلا
قد علمت اجوبته غير مرة انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان بحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات بل من
الفروع لمتعلقه بافعال المكلفين اه دليل على عدم ديانتهم وعدم اطلاعهم على حقائق اصول الدين فان انكارهم لاصالته مكابرة مردودة ما ذكره
المص من ان الائمة حفظة الشرع والقوامون به خالهم كحال النبي ص ولقوة هذا الدليل لم يعرض عنه الناصب ثم بل تعرض لما ذكره المص بعد
ذلك بقوله ولان الحاجة الى الامام اه حيث قال واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام اه فانهم ومن البحث بالغوا في رعبة هذه المسئلة
حتى قالوا لا يجب البحث عنها ولا طلب التحقيق فيها بل يكفي فيها التقليد لهذا لا يكفر مخالفها بل لا يفسق في ظاهر امرها وانما الزموا ذلك لتحصيل التغفلة
عما افترحوه من ثبوت الامامة بالاختيار دون النص والاعتناء لئلا يحصل الظفر بقبائحهم اما انحلال خلفاء هم من حقوق الائمة الاعلام واختلفوا من
الاحاديث التي استدلوا بها الى النبي ص ثم اضاف ذلك صرحوا بان حقوق النبوة من حماية بيضة الاسلام وحفظ الشرع ونصب الالوية والاعلام لجهاد
الكفار والبغاة والانتصاف للمظلوم وانفاذ المعروف وازالة المنكر وغير ذلك من توابع منصب النبوة ثابتة للامامة لانها خلافة عنها ولقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو الامام بالاتفاق فيجب معرفته اصالة لا من باب المقدمة ولما رووه في كتبهم كالحميدي في الجمع
بين الصحيحين ان النبي ص قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وهو نص صريح في ان الامامة من الاصول للعلم الضروري بان الجاهل
شيء من الفروع وان كان واجبا لا يكون ميتة جاهلية اذ لا يقدح ذلك في ايمانه سلمنا ولكن المراد من امام زمانه القرآن المجيد كما زعموا والا لكان
تعلمه واجبا على الاعيان لان النبي ص اضاف الامام الى الزمان وهذا دليل على اختصاص اهل كل زمان بامام يجب عليهم معرفته ومع القول بانه القرآن
او بعضه كالفاتحة لا يبقى لهذا التخصيص فائدة اصلا سيما على مذهب الحنفي الذي لا يوجب تعلم القرآن ولا الفاتحة ولا بعضا آخر منه بل يكفيه
بكفاية ان يقرأ بالفارسية ودونك سبزكا هو المشتهر وبين الجمهور فلا يكون هذا الخبر دليلا مطابقا لمقتضى الحديث قطعا بل قد صرح القاضي البيضاوي
في بحث الاجماع من كتاب المنهاج وجمع من شارحي كلامه بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل الاصول الذي مخالفها يوجب الكفر والبدعة وقال
الاسنوي شيء من الحنفية في كتابه المشهور بينهم بالفصول الاسنوي بتكفير من لا يقول بامامة ابي بكر بل هم يناقضون ذلك بفعلهم بتصحيح تقليد
الشافعي من فضل ابا بكر لتبين بامام او قال انا اعتقد ان امير المؤمنين ع خليفة النبي بلا واسطة لظن ذلك في النبي او تقليد النص المجتهد وبالجملة لو كان
هذه المسئلة من الفروع لكفى فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن او قال بشيء مما تقدم فضلا عن قتله الحاكم
ان فتواهم بل فعلهم بخلاف ذلك هذا واستدل في المواقف وشرحه على انها من الفروع بانه نصب الامام واجب على الامة سمعا لوجهين الاول انه تواتر
اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي ص على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به
فبادروا الكل الى قوله وتركوا الاشياء المهمة منها دفن رسول الله ص والصلوة عليه للتعزية لاهل البيت ع وتسليمهم ولم يزل الناس بعد الخلفاء
على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام منع الثاني انه فيه دفع ضرر مظنون وانه واجب اجماعا وثبتا انا علمنا علما بفساد الفترة من مقصود
الشارع فيما شرع انما هو مصالح العباد في المعاش والمعاد انتهى اقول فيه وجوه من الخلل وضعف من الزلل اما في استدلاله على ذلك بان نصب الامام
واجب على الامة اه فلانه نص على المطلوب لان وجوب النصب على الامة منع على كونها من الفروع مع ان الوجوب السمعي منحصر في الكتاب والسنة
والاجماع والكل مفقود فيها باعتراف الخصم كما سيظهر لك قريبا والصحيح وجوب نصبه على الامة بمقتضى العقل ايضا اذا لم يتفقوا لحصول العقل الامامة
بل يجب عليه النظر تعدى اخرى فلا يتم شيء من تلك الاتفاقات لاختلاف الاراء غالبا وهو يبطل تعليقها على رأي الامة والا لزم تعدد نصب
الامام او خلو اعمال كل فريق تراه منكرا مستوى كل فريق اماما عليهم خاصة فقد خلاف المطلوب واما قوله تواتر اجماع المسلمين على امتناع خلو
الوقت عن امام اه فلان امتناع خلو الوقت عن الامام اعم من ان يكون منصوبا من الله ورسوله او من قبل الامة لا دلالة له على الخاص فلا يستلزم
المطلوب مع ان الاجماع المذكور حجة عليهم لانا نجد كثيرا من الوقت خاليا عن امام جامع للشرائط المعتبرة عندهم وهي الفترة عندهم بالاتفاق
والعدالة والاجتهاد على الخلاف والقول بوجوده في ناحية غير معلومة مكابرة واما قوله فهادروا الكل فلان هذا الكل كان بعضا من الكل بالاتفاق

قد تحقق من ذلك ان الامامة خلافة عن النبوة فاستحقاقها واذا كان كذلك كان كلما ثبت للنبي ص وجب للنبوة في حكمه الله فهو فيه وان لم يجب الامامة في حكمه لانها مساوية له فائدة مقامها الا فرق بينهما الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة والتوسط وكذا الكلام في الشرائط وتسبيا لا منه سم

الكل فلا يكون حجة على الكل عند الكل ولانه يحتمل ان يكون المبادرة للتفحص عن امر منصوص من الله تعالى ورسوله واما قوله وتركوا امر الاشياء
فلان الذي ترك الامامة ودفن الرسول كان جابرا جاهلا ان تدبرها لا عالما عادلا لاصلاحها فلم يبق له مستلزما للكفر لقبيح الاحتمال المذكور والشيعة
يستدلون بفعلهم الشنيع هذا على عصيانهم بل عدم ايمانهم واختيارهم الدنيا على الآخرة وذلك لانهم يذكرون حديثا وهو انه صلى الله عليه وآله
غفر له ذنوبه فلو كانوا مصدقين بما جاء به النبي لما اعرضوا عن هذه السعادة الكبرى والمغفرة العظمى مع ان المصلحة والمشورة في امور الدين
والدنيا ما يفوت بيوم او يومين فلو كان لهم ايمان ومرقة لصبروا للصلوة عليه والتعزية لاهل البيت واذخالهم في المشورة اذ النزاع كان
ولذلك قال علي كيف الشورى والمشيرون غيب لبث شعري كيف صار ذلك واجبا فورا مع انه حين اراد النبي ان يكتب في مرضه كتابا في هذا
الباب منع منه عمر وقال حسبنا كتاب الله كما سيجيء واما قوله ولم يزل الناس اه فلانه مكابرة وخلاف ظاهر لا يخفى على احد واما قوله لان فيه دفع ضرر فلانه في
نصب امام بعد النبي وخلفه ضرر مظنون بل مجزوم به وكذا بعد ذلك في بعض الاوقات واما قوله لانا نعلم اه فلان هذا القول مع عدم الانه على
المقصد اعتراف منه بان فعال الله تعالى معللة بالاغراض لعدم الفرق بين المقصد والغرض والقول بان مقصوده او غرضه جل جلاله لا يكون باعثا على فعله
مكابرة صريحة كما لا يخفى وقد تحقق بما فصلنا ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها كما اشار اليه المص فاذا كان كذلك فكلما استدل
على وجوب النبوة في حكمة الله تعالى فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته ايضا لاتحادهما مسدهما لا فرق بينهما وبينهما الا في تلقي الوحي الالهي بلا
واسطة وكذا الكلام في الشرائط المعتبرة عندنا واما ما ذكره الناصب اشتراط الاجتهاد فمردود بان رتبة الامام اجل واعلى من ذلك كما ان النبي كذلك
لما سيجيء في مباحث اصول الفقه من الادلة الدالة على ذلك ومنها ان الاجتهاد قد يخطئ ووقوع الخطأ من النبي عندنا كان محالا لثبوت عصمته كما مر
فكذا الامام القائم مقامه كما سبق ولان الامام وان لم يكن موحى اليه ملكية متمكن من الالهام ومطالعة اللوح المحفوظ كما يدل عليه كلام الشيخ
الفسعلاني في شرح ما رواه البخاري من حديث اعتراض النبي على الحسن امام رضاعا عند وضع بعض تمرات الصدقة في فمه بقوله كخ كخ اما نعلم ان الصدقة حرام
علينا فان الشيخ المذكور اجاب عن قول من استبعد اعتراض النبي على الحسن في حال رضاعه وعدم كونه مكلفا بعد استواء حال الحسن وحال غيره لان الحسن
في تلك الحال كان يطالع اللوح المحفوظ على انه لو بني على كفاية اشتراط الاجتهاد في الامام فربما لزم افحامه لانه يقول له المكلف لا يجب علي اتباعك حتى تعرف
ان ما تقوله صواب اعتبارا شرعيا حال غلبة القوة الشهوية ولا اعرفه الا بقولك وقولك لا يكون حجة وانما يدل حال غلبة القوة العقلية المسافة للعصمة لا لوف
ان هذه الحالة هي تلك الحال فينقطع الامام لانه لم لا يجوز معرفته بحجة قوله بكونه مجتهدا سلمنا لكن لم لا يجب قبول قوله كقبول قول المفتي فانه يجب على
المقلد قبول قوله طبعا وان لم يكن معصوما لانا نقول اما مدعي الاجتهاد فيلزم افحامه ايضا لانه اذا لزم المكلف له ان يقول الى اجتهادك اذي اجتهادك الى
عدم وجوب قبول قولك في هذه الحالة فينقطع واما وجوب قبول قوله كالمفتي فهو باطل لوجوه منها ان قبول قول المفتي انما هو على العامي المحض الذي لا يتمكن
من معرفة الصواب عن الخطاء بالاجتهاد اما من يتمكن فلا يجب عليه قبول اجتهاد آخر ومنها ما هو مذكور في كتاب الالفين للمص قدس سره فليرجع اليه من اراد
زيادة الافادة واما اشتراطهم للبصائر بالحروب فهي من لوازم اشتراط العصمة اذ المعصوم يؤيد بصورة بالنقل والبصائر في ضرورة الدين كذا
الشجاعة ولعل الناصب لما رأى ان دعوى الشجاعة المفرطة تعد الاثار لابي بكر وعمر وعثمان الذين فروا مرارا وذهبوا عرضا في فرار النبي على ما سيجيء
مشكل الرد فيه بقوله قوي القلب يكون مهرا له عند اعتراض احد عليه في دعوى الشجاعة لهم بان يقول له على طريقة الترحم بالغيب او ترحم في الكلام ان قوة القلب
الذي هي منشأ الشجاعة قد حصل لا بعلمه لا الله كانت حاصلة فيهم وان لم يظهر فيهم لوازمها واثارها وفيه ما فيه واما العدالة فقد لغو الامام اما اشرنا
فيه من النص عن اشتراط التردد فيها في المرتبة ولا يخفى ما استدل له على اشتراط العدالة وعدم الجواز بقوله فان الفاسق ربما صرف الاموال في اغراض نفسه
فانه اخص من المدعى كما لا يخفى واما اشتراط الحرية فهو مما لا كلام فيه واما القرشية فليس بشرط لكنه قد اتفق كون ائمتنا المعصومين الاثني عشر
من قريش من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من آل النبي صلوات الله عليه وآله واما ثانيا فلان قوله واستدل عليه هذا الرجل ان الحاجة الامام
الى آخر ما ذكره من الامر والزجر بدل مردود اولا بان ما لا يتم به من منع اللزوم منع للمدعى المستدل عليه ما يكون خارجا عن قانون المناظرة وثانيا انا نمنع
اولا السند الاول ونقول ان المنع الذي ذكره بقوله لانه لزوم ذلك انما منع لوجوب الاجتناب عن الصغائر كما يدل عليه قوله لان صدور بعض الصغائر
منع لوجوب الاجتناب في جميع الاحوال ايضا والثاني ظاهر البطلان اذ من الاحوال حال الكهولة والشيخوخة والسفر والحضر وحال الصحو والقيام وحال كونه باكيا
او راجلا الى غير ذلك ومن البين ان عدم انتفاء المظلوم عن الظالم في بعض هذه الاحوال يجد بغاية امامته وكذا الاول لان الكلام ليس في صدور الصغائر
وفي ايجاد ذلك عدم الانتفاء عن الظالم المظلوم بل في جواز صدور الصغائر والكبائر عنه ولا يستلزم ذلك جواز ان يخطأ ولا ينتصف فيحتاج الى الامام
وهكذا فيلزم التسلسل والحاصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطاء والعصيان ويقربهم الى الطاعة والصواب فلو كان هو ايضا جائز الخطأ لاحتاج
الى امام آخر وذلك لان ايضا لو لم يكن معصوما لاحتاج الى ثالث وهكذا فلو لم يكن شيء من المراتب امامه معصوما بلزم التسلسل وقد شابه هذا الدليل ويجوز ان
المتكلم الى الواجب تعالى دفعا للتسلسل كما لا يخفى هذا دون ما يكابر المخالف ويقول ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التبعيد والتقريب بل الغرض منه حفظ
الاسلام وترتيب امورهم على وجه النظام حتى لا يفضي الى الفتنة والفساد واختلال احوال العباد وفي كلام الناصب شيء يدل ايضا وهو قوله لا نزاع
الامر على الوجه الذي ذكرتم المبرهن عليه بل يجوز ان يكون الامام معصوما والا لما كان مقام الامر مع وجود عمل الوجه الشرعي والاقل

جهة معصية يحتاج الى اخر يحصل منه النظام الشرعي ويسلمه وثالثا انا نختار الشق الثاني ونقول ان اكثر ما ذكره من احكام الملكة باطل مخترع من عند
نفسه بما اذكره يقول وصدر بعض الصناعة في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة فانه دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله لان الملكة كيفية راسخة
في النفس تقتضي ايراد صدر الفعل اه اكذب منه وانما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة ما اخذ فيه هيئة الدوام والضبط قال العلامة الدواني في حاشية
الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق معنى العدالة ما هذه عبارته وچون نفس بمرتبه ملكات ثلث حكمت وعفت وشجاعت كردد بزرجى كه على الدوام افعال
فاضله صادر شود بطى مقرر از او صادر باشد بايد كه بتحشم روبى جديد بدو سعى مسافت ملكه عدالت باشد انتهى وقد عرفها ابن الحاجب في مختصره وغيره في تعريف العدالة
بانه كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة والرسوخ والملازمة يقتضيان الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان الكتابة
صفات ملكة لا ينافيها وقوع الغلط فيها بعد ذلك بل الذي نقله هذا الناصب بقوله في شرح مسئلة عصمة الانبياء من تعريف الاشاعرة وهو ان لا
يجاوز الله فيهم ذنبا يقتضي الدوام والتلزم ايضا بل ما نقله من تعريف الحكماء يستدعي ذلك ايضا فما ذكره من ان صدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود
الملكة مقدمة فاسدة مخالفة للعقل والنقل نعم يمكن وقوع خلاف ملكة العدالة ظاهرا لعارض كالجبر بان اوجر الخمر في حلق صاحب تلك الملكة او كوجوب
الكذب لانقاذ النبي الذي قصده الاعداء فان ارتكاب الكذب بسببهما انما هو لكونه اقل القبيحين وقد قال الشارع عم من ابتلي بالبليتين فليختر ايسرهما حيث
لا مخالفة للشرع حقيقة في هاتين الصورتين وما يحذو حذوهما فلا يكون الاتيان بهما قادحا في ملكة العدالة ومن هذا الباب ما يصدر في حال الغيبة
كما لا يخفى واما ثالثا فلان نكاح ما نسبه الى اصحابنا من تجويزهم امامة الفساق والشرق جملة لا تفي باصلاح ما افسده اسلافه فقد قال الاسفرائيني
الشافعي في كتاب الجنايات ما من امام يبايع وينعقد الامامة ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات
الشهود كامامة الصديق واستخلاف من قبله ولو لبعضهم كامامة الفاروق وبجعله الشورى كامامة عثمان بقبول الولي من عهد الولي الى موته الى
والاستيلاء ولو فاسقا او جاهلا انتهى وقال شارح العقائد النسفية انه لا ينعزل الامام بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور
من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا ينفذون احكامهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم انتهى وقال شارح الوقاية في فقه الحنفية لا يجد الامام قدر
الشرب لانه تائب من الله تعالى انتهى وانما تكلفوا هذه الخرافات لتبرئتهم حفظ صحة امامة معوية ويزيد وامثالهم ومن قال منهم ان الامام يشترط ان يكون
من اهل العدالة فالظاهر انه شرط استحباب عنده لا شرط لازم كما قال في المطول ان اعتقاد التفتازاني في شرح حسن نظر القلب وقال لا صلاة الا بحضور القلب اي الكمال
الاتيان فتدبر واما ما قاله نظام فقابل بما قلت ان رجلا لا يستعد اذا ما راى فاضلا في الامامة فضيلة فيه لقد تنسه بلوث الظن بفضله صوب الفضل
ما انجسه قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني في ان الامام يجب ان يكون افضل من رعيته اتفقت الامامية على ذلك وخالف فيه
الجمهور وجوزوا تقديم المفضول على الفاضل وخالفوا مقتضى العقل ونص الكتاب فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة الفاضل ورفع مرتبة الفاضل
والقرآن نص على انكار ذلك فقال تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال الله تعالى هل يستوي
الذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وكيف ينفاد الاعلم الا هدا الا اشرف حسبا ونسبا للادنى في ذلك كله انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول المراد من كون الامام افضل من الرعية ان كان كونه احسب انسب اشرف واغزر واعفف واشجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه
على تقدير القول بالوجوب العقلي لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة والقيام بالرياسة وطريق التغلب مع الرعية بحيث لا يكون
غليظا منفرا ولا سهلا ضعيفا يستولي عليه الرعية ويكون حامي الذمار ويكفيه من العلم ما يشرط القوم من الاجتهاد وكذا الشجاعة والقرشية في الحسب
النسب وجدة رعية من كان في هذه الخصال اتم ولا يكون مثله في حفظ الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ الحوزة فالعقل يحكم بانه والاولى
بالامامة وكثير من المفضولين يكونون اصلح للامامة من الفاضلين اذ المعتبر في كل امر والعبرة به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه
مفضول في عمله وعلمه وقوته بالزعامة والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وان اراد بالافضل ان يكون اكثر ثوابا عند الله
فهذا امر يجهل له الشرف والسعة ولا تعلق له بالزعامة والرياسة وان اراد بالافضل الاصلح للامامة لكونه اعلم بحفظ الحوزة وتدبير المملكة
فهذا امر انه اولى ولا يجب لتقديم اذ حصل حفظ الحوزة بالادون بل الاولى والانسب تقديم هذا اذا لم يستول له عقد بيعة فان استولى وكان في بيعته
مطمئنة فلا يجوز التغيير هذا جواب ما استدل به على هذا المطلب من لزوم القبح العقلي مع انا نعرف بالدين به واما ما استدل به من الاية فهو بل على
عدم استوا العالم والجاهل وعدم استوا الهادي والضال والمهتدي والضال وهذا امر مسلم فاذا ذلك الفاضل الذي لم يصر اماما فصار المفضول اماما
مما يترجح على المفضول بالعلم والشرف ولكن المفضول اذا كان حفظ لمصالح الحوزة واصلح للامامة فهو احق بالامامة والفاضل على فضله وشرفه لا
محذور في هذا ومن الاشاعرة من فضل في هذه المسئلة قال نصب الافضل ان تاركه لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون
للفاضل بل للمفضول والا وجب انتهى واقول مراد المص قدس سره انه يجب ان يكون الامام افضل واكمل من الرعية في جميع الفضائل كالعلم والزهد
والكرم والشجاعة والعفة وغير ذلك من الصفات الجيدة والاخلاق المرضية وبالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا واعلاهم قدرا واكملهم خلقا
خلقا كما وجب ذلك في النبي بالنسبة الى امته وهذا الحكم متفق عليه من اكثر العقلاء الا ان اهل السنة خالفوا في اكثره كالاعلمية والاشجعية والاشرفية
لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ان عمر وابا عبيدة نصبا اماما وكذا عمر لم يكن كذلك وقد نصبه ابو بكر اماما ولم يتفطنوا بان هذا الاختيار السوقي رفع

موضعه

المفضول و حفظ مرتبه

وقال صاحب الكتاب المستطاب الخطاب من الحنفية نزدك حكم سلطان جابر بجهت سلطان عادل بوجه وطاعت وى هر چه در معصيت
بوجه ايذا داشتن فلهذا سير وترك نماز كزاردن وجنزه جر
وسر وغيره شهر ١٢ سنه

مواضعه ومخادعة من القوم حبا في الخلافة وعداوة الامام الكافة كما يكشف عنه قول طلحة حين كتب ابو بكر وصية لعمر بالولاية والخلافة حيث قال لا نخالفها
بعمر ولنبيه امسوا لا ان البوم الى غير ذلك من المكايد والحيل والخديعة التي استعملوها في غصب الخلافة عن اهلها وكذلك فريق من المعتزلة منهم عبد
الجبار بن احمد الهمذاني قالوا بجواز تقديم المفضول على الفاضل لمصلحة وقالوا ان عليا افضل من ابي بكر وجاز تقديم ابي بكر عليه لمصلحة وهذا
القول غير مقبول اذ يقبح من اللطيف الخبير ان يقدم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل عقلا ونقلا كما تقدم في النبوة ومنشأ شبهتهم
في هذا التجويز ان النبي صلى الله عليه وآله قدم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر وكذا قدم اسامة بن زيد عليهما مع انهما افضل من كل منهما والجواب بعد تسليم افضليتهما
والاغماض عن ان هذه الافضلية انما توهمها بعد غصبهما الخلافة انهما انما قدما عليهما في امر الحرب فقط وقد كان اعلم منهما فيه قطعا كما دل عليه الاخبار
والآثار فهذا ان جعلنا التقديم والتأخير منوطا باختيار الله تعالى وان جعلنا منوطا باختيار الامة كما هو مذهب جمهور الناصبة فهو ايضا غير مقبول
لانه يقبح في العقول ايضا ان يجعل المفضول المبتدئ في الفقه مقدما على ابن عباس وزيد بن ثابت عند كل عاقل والمخالف فيه مكابر ومن الجائز ان ابي الحديد
هذا التقديم الذي ذهب اليه الله عز وجل فقال في خطبة شرحه لنهج البلاغة وقدم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف وهذا القول
في غاية ما يكون من السخف لانه نسبة ما هو قبيح عقلا الى الله عز وجل مع انه عدل المذهب وقد خالف مذهبه هذا حمل الشكايات الواردة من علي عليه السلام عن
الضجر والظلم منهم في الخطبة الموسومة بالشقشقية على ذلك ولا يخفى ان الحمل على ذلك مما لا وجه له سوى التجاهل على علي عليه السلام لان هذا التقديم ان كان
من الله تعالى لم يصح من علي عليه السلام الشكاية مطلقا لانها حينئذ يكون ردا على الله والرد عليه على حد الكفر وان كان من الخلق فان كان هذا التقديم لمصلحة
المكلفين علم بها جميع الخلق غير علي عليه السلام فقد نسبه الى الجهل بما عرفه عامة الخلق وان كان لا لمصلحة كان نقدها بمجرد التشهي فلم يكن الشكاية
على الوجه الذي توهمه فلا وجه لحملها عليه فتوجه ثم اقول يمكن ان يستدل على عدم جواز تفضيل المفضول بقول ابي بكر اقيلوني فلست بخيركم
وعليكم وهذا من خواص هذا التعليق فاحفظه فانه به حقيق ثم هذا الذي اجبنا به عن جانب المصاحبين للامم من الاحتمالات التي ذكرها الشارح
في تزييد الثلاثين وتنقيح صحته وافادته في المقصد عند القدح التفضيلي على مقدمتها تزييد المرود فنقول وبالله التوفيق اما ما ذكره الاعرف
مع الاعلم في الشق الاول فمحل تامل لانه ان اراد به الاعلم فيلزم الاستدراك وان اراد به الاعرف لقواعد الرياسة وحفظ الحوزة كما ذكر في الشق
الثالث فلا وجه لمنع وجوبه عقلا ههنا واثباته هناك واما قوله لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة فمردود بانا لا نسلم
بان المدار على حفظ الحوزة لكن ذلك الحفظ يعتبر ان يكون على الوجه الشرعي الخالي عن شوائب الجور والظلم الذي لا يحصل الا ممن اتصف بالعلم والعفة
والزهد والشجاعة بل العصمة كما مر وان الوجه العرفي السياسي الحاصل من معاوية البالغي وجوره يزيد والوليد الا موالي الجبابرة الذي استهلكوا
الصحف المجيد والحجاج الظالم القاتل الشديد واللص المتغلب الدوانيقي ونحوهم من كل شيطان مريد فانهم كانوا يدعون الفتنة المتوجهة على
الحوزة بل على خصوص سلطنتهم وجاههم بقتل كل منهم وصلب كل عدو متوهم واحزان بيوت اقوامهم وجبرانهم وضرب اعناقهم الى غير ذلك من العدوان
والنكال بلا ثبوت ذنب منهم على وجه شرعي وبالجملة ان حفظ الحوزة على الوجه المشتمل على الانتظام الظاهري ودفع الهرج والمرج ورفع تطاول بعض
الاحاد على بعض قد يترتب على وجود الخلفاء الجائرة والملوك الجبابرة بل بوجود الشجرة بل بما يحصل هذا القسم من الانتظام دون غيرهم من الخلفاء
الحقيقيين فانهم بموجب سياساتهم العرفية المذكورة بما يدعون تطاول الحاد الناس على غيرهم من الناس بوجه لا تدبر لغيرهم من الخلفاء الاتقياء الكاملين اعنيهم
دولتهم بعلو مع ضعفا الناس ما يشاؤن من الجور والفساد ولو وقع خلل في احكام الدين القويم واعوجاج في اركان الطريق المستقيم عجز ولعن بعلل
والتقويم كما اشار اليه عبد الله بن الحر في جملة قوله شعر تمنيت لنشأوي من امية قوما وما لفظ فيها ما بيا جمعها وما ضيع الاسلام الا مهلة تامر
نوكاها ودام بتمها واضحت فتاة الدين في كف ظالم اذا اعوج منها جانب لا يقيمها ولبئس ما ذوا الرأي السديد ان فيما وقع امام ثلث بن علي من
اللعنة ما يهون ابن بدر من قتل الحسين عليه السلام شيء من حفظ حوزة الاسلام او في قتله لاهل المدينة وانتهاض الف بكر من اولاد الضحابة والتابعين
رضاية حقوق الامام او في رمي المناجيق على الكعبة وتخريب بيت الله الحرام عمارة لما اختل من النظام او دعوة من يخالف الى دار الاسلام واما ما اشتهر
الناصبة من عدم كون الامام مطاعا فلا يشكل بحال الامامة عمر فانه كان مذكورا على ثلث الضحابة بالصفتين كما سيجيء بيانه واما كفاية اشتراط
العلم الاجتهادي في تقدمه ما فيه وسيجيء بيان الخطأ في الفاحشة الصادرة عن اجتهاد عمر التي اعترف فيها بقوله لولا علي لهلك عمر وقوله كل الناس افقه
من عمر حتى المخدرات واما ما فرض بقوله ولو وجد في رعية من كان بهذه الخصال الخ فهو فرض محال اذ لا يعقل كون الشخص متصفا بالاحسبية والانسبية
والانسبية والاعرفية والاعلمية والاشجعية ويكون غيره اعلم بحفظ الحوزة على الوجه المطابق للقانون الشرعي ولعلهم زعموا ان ابا بكر وعمر ولدا كان
بالنسبة الى علي عليه السلام وبطلانه ظاهر لما اشتهر من كثرة استعمال عمر من تدبير فتح العجم ونشر الاسلام في بلادهم انما كان باشارة علي وبرأيه عظم دلالة اشتهار
انه لما وصل الى المدينة خبر انكسار ابناء اهل الاسلام في مقابلة ابناء اهل العجم المشتهر بالدهشة الكاوية بحاضيها كتب عليها بعض اهل الطاسمات من بلاد
المشتمل على مائة بيت في مائة بيت رسم امير المؤمنين عليه السلام بقواعد علم الجفر المختص به على ابناء اهل الاسلام جدا ولا مستملا على ضعفا ابناء اهل الاسلام
ابطل خاصيته ذلك الطلسم وانكسر ابناء العجم عند المقابلة في المرة الثانية من الحرب نعم كما علمه السلام عن استعمال الخدع والمكيدة والتمهل والتدبير
التي بعد العرب مستعملها من الدهاء وكانوا يصفون معاوية بذلك فقد حكي انه لما بلغ علماء ان جماعة من عسكره يقولون ان معاوية حيث الدهاء دون

علي ع قال لهم لولا الذين لكنت من اذهى العرب وكذا الكلام في الشق الثاني من رده بانه لا يعقل ان يكون من هو اكثر ثوابا عند الله من جميع اهل عصره
خاليا عن العلم بقوانين الامامة والرياسة مفضولا فيه عن سائر اهل عصره واما ما ذكره في الشق الثالث من انه لا يجب التقديم انما حصل حفظ الحوزة ملاك
فيه ان هذا عين الاعتراف بجواز تقديم المفضول من حيث يصلح للامامة على الفاضل من تلك الحيثية وتقديم الفاضل على المفضول الذي انكره بالعقل والنقل
وجعله المصنف شناعة على القايلين به وهو هذا فكان الواجب على الناصبي بحصر المسافة على نفسه بقول ان تقديم المفضول جايز اذا انتظمت الرياسة
بالمفضول ايضا لئلا يصير في المقدمات العوام مستدركا وايضا سيصرح الناصب المردود انه في هذا الجواب المردود يصدق الماشي مع الخصم في المحافظة على
قاعدة الحسن والقبح العقليين مع ان ما ذكره في هذا الشق مخالف لما ذكره اعقل الحكماء وتبعهم في الهيات الشفا حيث قال بعد اشتراط النص والاصلية
ونحوها من الصفات في الخليفة والمعول الاعظم العقل وحسن الاداة ممن كان متوسطا في الباه بعيدا ان لا يكون عزيبا في الدواعي ولا يكون عنينا
في هذا فيلزم اعلمهما ان يشاركه اعقلهما ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي انتهى اذ يفهم من عبارته ان الغريب من اهل
الضلال الى الجهل مع كونه عاريا بحسن الاداة وقانون العدل لا ينبغي الخلافة وان الاعرف بالسياسة انما كان اولى من الاعلم اذا لم يكن الاعلم عنينا
في العدل والاداة فلا يكون عمر على تقدير كونه اعرف بالسياسة اولى من علي ع لان علي ع كان في الامر على منزلة رفيعة كما اعترف به الخصم ايضا
هذا وفي تمثيل الشيخ لذلك بحال علي وعمر دقيقة ذكرناها في كتاب مجالس المؤمنين ولعل الناصبي يعلم ان مضمون هذا الشق منطبق على حال خلفائه
الثلاثة وانهم كانوا مفضولين عن علي ع عدا العلم بحفظ الحوزة ايضا لكن المفضول في ذلك يجوز نصبه مع وجود الفاضل فيه وفيه انه لو كان لهم
علم بحال الرياسة والقيادة لما امر النبي ع عليهم عمرو بن العاص مرة وزيد بن حارثة مرة واسامة بن زيد اخرى وانما حصل ما حصل في زمانهم من الخلافة
من بعض الناس بمعاضدة غيرهم من اصحاب الاشرار كما لا يخفى على من تتبع الآثار والاخبار واما ما ذكره من ان هذا جواب ما استدل به على هذا
المطلب لزوم القبح العقلي مع انا غيرنا بين به فيه ان المصنف يستدل على ذلك بالحسن والقبح العقليين بالمعنى المتنازع فيه بل يستدل بغيره من الملايمة
والمنافرة والنقص والكمال كما تمسك الناصبي بقوله في الفصل المعقود لبيان تنزيه الانبياء عن عمل الامهات ونحوه ولا ريب في ان الفاضلية والمفضولية
من باب الكمال والنقص والملايمة والمنافرة الذي يستقل ما دراك العقل ويحكم بترجيح احدهما على الاخر واما ما ذكره مما استدل به المصنف من الاية فهو
يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضلاء فيه لغاض ويتجاهل عن تتمة الاية وهو قوله تعالى افمن لا يهدي الا ان يهدى
فانه صريح في ان من يحتاج في الهداية الى امر الى غيره لا يليق بالاتباع وهذا هو محط استدلال المصنف بالاية فصار حاصل ما ذكره الناصبي لغوا
لا طائل تحته كما لا يخفى ولو سلم دلالته على مجرد عدم استواء العالم والجاهل لكن نفي الاستواء يقتضي العموم كما تقرر في الاصول فيدل على عدم جميع
وجوه المساوات فيلزم عدم استواء الجاهل مع العالم في الامامة ايضا وهو المطلوب الذي ذكر في الاصول ان نفي المساوات في نحو قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم وكلمة النفي غير موجودة فيما نحن فيه من الاية فلا يحصل النظم لانا نقول المراد من النفي ما هو اعم من
المفهوم من كلمة لا معنا وكلمة هل في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون الاية استفهام انكاري يدل على المبالغة في النفي فضلا عن اصل النفي
فافهم واما من فصل من الاشاعرة في هذه المسئلة بما ذكره الناصبي فظ انه اشار بذلك الى ان علياء وان كان افضل واكمل لكن عسكر
قريش وهم الصحابة في ذلك الزمان لم يكونوا ينقادون له لما في قلوبهم من الاضغان الجاهلية والاحقاد البدرية الناشية من هلاك صناديدهم
واولادهم واخوانهم بسيفه وبقول حاصل هذا الكلام الى انهم لم يستخلفوا عليا مع استحقاقه الخلافة لانهم لو استخلفوا لما انقادوا له واثاروا الفتنة
كما اثاروها عند وصول الخلافة اليه بعد الثلثة ونشاط قال المصنف رفع الله درجته الفصل الثالث في طريق تعيين الامام
ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام امران النص من الله تعالى او نبيه او امام ثبتت امامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يده لا شرط
الامام العصمة وهي من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى وخالفت السنة في ذلك واوجبوا الطاعة لابي بكر على جميع الخلق في شرق
الارض وغربها بالغصبا منا فجعل عمر الخطاب له بيعة ارتجالية عبيد وسالم وقوي حذيفة وبشير سعد واسيد الحضير لا غير فكيف يحل لمن يؤمن
بالله واليوم الاخر اتباع من لم ينص الله ولا رسوله ولا اجتمعت الامة عليه على جميع الخلق لاجل مبايعة اربعة نفر بل قد ذهب الجويني
وكان من اكثرهم علما واشدهم عنادا لاهل البيت الى ان البيعة تنعقد بشخص واحد من بني هاشم اذا بايعه رجل واحد لا غير فهل يرضى العاقل لنفسه
الانتهاء الى هذا المذهب وان يوجب على نفسه الانقياد وبذل الطاعة لمن لا يعرف عدالته ايضا ولا يدري حاله من الايمان وعدمه ولا عاشر ليعرف
جيده من رديه وحقه من باطله لا جل ان شخصا لا يعرف عدالته ايضا بايعه هل هذا الا محض الجهل والحمق والضلال عن سبيل الرشاد نعوذ بالله من
اتباع الهوى وغلبة حب الدنيا ومن اغرب الاشياء واعجبها ما يحكى الاشاعرة عن الامامة ونزوعها وعن الفقه وتفاصيله مع تجويزهم ان يكون جميع الخلق
على الخطاء والزلل وان يكون الله قد قصد اضلال العبيد بهذه الشرايع والاديان فانهم غير جازمين بصدقها بل ولا ظانين فان مع غلبة الاضلال
والكفر وانواع المعاصي الصادرة منه تعالى كيف يظن عاقل او يشك في صحة الشرايع بل يظن بطلانها عندهم حملا على الغالب ان الصلاح في العالم اقل
من الفاسد ثم مع تجويزهم ان يحرم الله تعالى علينا التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد عنه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء
السايغ مع شدة العطش وعدم الانتفاع بذلك الماء وعدم الضرر به وانتفاء المفاسد كلها كيف يحصل الجزم بانه يفعل اللطف بالعبد والمصلحة في الجاري

ثم قبل

اتباع هذا الامام انتهى وقال الشيخ خفضه الله اقول اعلم ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك
امر اخر وانما يثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع ويثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة وللمعتزلة والصالحية من الزيدية
خلافا للامامية من الشيعة فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر ببيعة اهل الحل والعقد كما سيأتي بعد هذا مفصلا ان شاء الله تعالى واما
ذكر ان خلافة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير فهذا امر يكذبه النقول المتواترة واجماع الامة فان خلافة ابي بكر انعقدت يوم السقيفة بمحضر من ارباب
الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار اهل الحل والعقد امراء العساكر ومن لم يتم امر الامارة والخلافة بغير رضاهم وكانوا في
ذلك الوقت جماعة الانصار اهل الحل والعقد وهذا المعنى وهل يخالف رجل واحد من زمان الصحابة الى اليوم من ارباب التواريخ ان ابا بكر لم يبايع في السقيفة
حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة وهو كان مريضا فلما سبعة ايام فكيف يقول ان خلافته انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة من الصحابة وهل هذا الا افتراء
باطل ولم يكن بجميع التواريخ المشتهرة في الاسلام نعم ان البادي في البيعة كان عمر بن الخطاب تتابع الانصار وبايعه بعد قليل وتردد ومباحثة ولو كان الانصار
سمعوا من رسول الله النص على خلافة علي ع لم يجعلوه حجة على ابي بكر ولم يدفعوا خلافته بهذه الحجة كانوا يخافون من ابي بكر وعمر وهم كانوا في غمرة
وقد اجتمعوا لنصب الامام من قومهم وكانوا زادوا الفاروق زيادة وقالوا بعد المباحثة منا امير ومنكم امير فلم يقولوا يا ابا بكر يا عمر ان العهد لم يطل وان
رسول الله في غدير الخم نص بخلافة علي ع فلم يتطاولون قول رسول الله ولم لا ينقادون بقوله وكان قائل هذه المباحثة دفع البيعة عن انفسهم ولم
يجترئ احد من الامامية ان يدعي ان الانصار قالوا يوم السقيفة هذا القول فيا معشر العقلاء تأملوا هل يمكن وجود النص في محضر جميع الناس ولم يحضر
الانصار وهل يمكن ان الانصار الذين نصروا الله ورسوله وتبوأوا الدار والايمان وادتكبوا عداوة العرب وقتل الاشراف في نصرة رسول الله كانوا يسكتون
في وقت المناضرة ولم يذكروا النص اصلا مع ان عمر وابا عبيدة الزموهم بقولهم الائمة من قريش فلم لم يقولوا الامامة لعلي بنص من رسول الله يوم غدير
الخم والقائل المسلم المنصف اذا تأمل فيما قلنا من سكوت الانصار وعدم الاستدلال في دفع بيعة ابي بكر بالنص على علي ع يجزم بعدم النص من رسول الله
على احد ويعلم ان خلافة ابي بكر بثبت ببيعة ارباب الحل والعقد ثم ما ذكر هذا الرجل من ان الاساعرة لا يجدون على هذا البحث ويتعجب عن بحثهم في الاسباب
لقولهم بان الله خالق كل شيء فهذا شيء ذكره مرارا وهو لا يعرف غير هذا ويتصور المحالات على رأيه الباطل الفاسد وقد بينا له ان شبهاته ما ذكره
لا يلزم الاشاعرة وكثرة التكرار من شأن الكوذين مثاله انتهى واقول فيه وجوه من الجهل وضرب من البلاهة اما اولا فلما في قوله ان التشخص بمجرد
صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما اه ان هذه المقدمة لا يفيد في اثبات مطلوبه لان مجرد اجتماع الشرائط وان لم يوجب كون الشخص اماما
لكن من البين ان التشخص لا يصير اماما منصوصا عليه من الله نعم ما لم يكن مستجمعا للشرائط والكلام في ان غير علي ع هل كان مستجمعا لها ام لا فانهم واما ثانيا
فلان حكمه ببطلان ما ذكره المص من ان امامة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير جهل او تجاهل ظاهر لظهور انه حق جرى على لسان باطل من اصحابنا
وهو صاحب المواقف وشرحه قدس سره الشريف على منوال حديث قال واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع
من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع بل الواحد او الاثنان من اهل الحل والعقد كافيان في ثبوت الامامة
ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا بان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة تحافظهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة
بذلك الذي ذكر من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد
فضلا عن اجتماع الامة من علماء اهل الاسلام ومجتهديهم بجميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد عليه اي على الاكتفاء بالواحد الاثنين
في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا انتهى ومن العجب ان هذا الناصب اثبت بما ذكره في هذا القسم من الكتاب من المواقف وشرحه ولم يصل
هذا الذي نقلناه الى نظره ثم يقول على تقدير ان يكون اهل البيعة ناس كثيرون لا اختلاف انهم تابعون لمصرون الشرع فيهم لا تصرف لهم في انفس عزهم من
احاد الامة وهم اقل منهم من مهاتهم فكيف يولون الغير على انفس الخلائق منهم ومن غيرهم فان من لا يعقل له التصرف في اقل الامور لا يدري الاستخلاص
يكون له قدرة على جعل الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق والغرب وفي دمائهم واموالهم ومروجهم هذا على ان ادعائه النقول المتواترة على دعواها
الباطلة المذكورة بينا ما سكوته عند ذكرنا على من انكار وجود النقل المتواتر في العالم سوى واحد واما ثانيا فلان قوله اهل الحل والعقد كانوا
ذلك اليوم جماعة الانصار يدل بظاهر الحصر المفهوم منه على ان عمر وابا عبيدة الذين كانا عمدة اهل البيعة خارجان عن اهل الحل والعقد غير متصفين
بالاجتهاد وهذا ازراء بجلالة قدر الرجلين عندهم كما لا يخفى ثم استدلاله على هذا الحصر بقوله لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر مدخول
من وجهين احدهما ان تفسير اهل الحل والعقد بامراء العساكر اختراع من الناصب لا يوجد في شيء من كتب اصحابنا ولا غيرهم وانما الذي صرح به الحاجبي
مختصره والعضد الايجي في شرحه وغيرهما في غيرهما ان الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد ص في عصر على امر ديني او دنيوي وثانيهما ان تفسير امراء العساكر
وحصرهما في الانصار يوجب خروج ابي بكر وعمر وعثمان واسامة بن زيد الذي كان اميرا على الثلاثة وغيرهم عند وفاة النبي ص فان هؤلاء كلهم امراء
مهاجرون كما لا يخفى نعم قال بعض المتكلمين من اهل السنة انه وان لم يتحقق الاجماع على خلافة ابي بكر في يوم السقيفة لكنه بعد ذلك في السنة اشتهر وتحقق
اتفاق الكل على خلافته ورضوا بامامته فتم الاجماع ح وفيه ان ذلك ايضا ممنوع بعد بيعة علي ع واصحابه له ولو بعد ستة اشهر ولو سلم انه صدق على
كما يقول اهل البيعة فلا ريب ان سعدا وعياده واولاده لم يتفقوا على ذلك ولم يبايعوا ابا بكر ولا عمر كما سيأتيك ولو سلم تنقول قد اعتبر في تعريف الاجماع

اتفاق اهله على امر واحد في وقت واحد ذلك لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتأخر فلا يحصل الاجماع على خلافة ابي بكر ثم ايضا
وبالجملة ادعوا اتفاق الكل في وقت واحد على خلافة ابي بكر فهو خلاف الواقع بالاتفاق وان ادعوا حصول الاتفاق في اوقات متعددة فاثباته اصعب
من خرط القتاد كما عرفت والظاهر ان هذا التاريخ في عدم مبالاته بالكذب كثير من الافتراء على الكتاب والسنة والتاريخ فلا اعتماد على ظن ان كتابه هذا مما
لا يمكن ان يصل الى ايدي علماء الامامية ومن ضاهاهم من اهل العلم والتبصر ولا يبعد ذلك لانه كتب هذا الكتاب في بلدة قاسا من بلاد ماوراء النهر عند
فراره عن السلطان الاعظم شاه اسمعيل الحسيني الصفوي خاذا الله برهانا كما ترى في اول الكتاب صنفها الكتاب الى شاه بيك خان والي تلك البلاد وقرر على نفسه
ان احدا من علماء الامامية لا يمكن ان يوجد هناك خوفا عن الهلاك وكوادث اهل ماوراء النهر لا معرفة لهم بما عداه فقه ابي حنيفة واصوله وطرق من ظاهر الرأي
فلا يطلع احد منهم ايضا على الاكاذيب الموضوعة في كتابه والحق انه قد اصاب المخطئ في ذلك وهذا قد رأيت في ظهر نسخة المشوشة بخط بعض فضلاء ماوراء
النهر سطورا بالغ فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مؤلفه قاتلهم الله ولقاوا بعا فلان ما ذكره من ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار
الا سعد عبادة فكاذب من وجوه كما يدل عليه كلام ابن عبد البر في كتاب الاستيعاب في معرفة الاصحاب حيث قال في ترجمة ابي بكر انه بويع له بالخلافة اليوم
الذي قبض فيه رسول الله في سقيفة بني ساعدة ثم بويع البيعة العامة يوم الثلثاء من غد ذلك اليوم وتخلف عن بيعته سعد عبادة وطائفة من الخزرج
وفرقة من قريش وكذا من ما ذكره من ان سعد عبادة مات بعد سبعة ايام من خلافة ابي بكر كذب صريح يكشف عنه ما ذكره ابن عبد البر في كتابه
المذكور وابن حجر العسقلاني في كتاب الاصابة في معرفة الصحابة حيث قالا ان سعدا لم يبايع احدا من ابي بكر وعمر ولم يقعدوا على الزامهم لغير كثرة
اقوامه من الخزرج فاحزنوا عن فتنتهم ولما وصل حكومة اهل الاسلام الى عمر مرت يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه عمر نظر عرف انه دخل ما
سعد في بيعتنا او خرج من هذا البلد فقال سعد حرام علي ان اكون في بلد انت امير ثم خرج من المدينة الى الشام وكان له قبيلة كثيرة في نواحي دمشق كما
يعيش في كل اسبوع عند طائفة منهم ففي تلك الايام كان يذهب يوما من قرية الى اخرى فرموه من رؤس سنان كان على طريقه بسهم فقتل ليلا وقال اصحاب
روضة الصفا ما معناه ان سعدا لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة الى جانب الشام وقتل بعد مدة فيها بحوران بعض الظن وقال البلاذري في تاريخه ان عمر بن
الخطاب ارسل الى خالد بن الوليد ومحمد بن مسلمة الانصاري يقتلان سعدا فرماه احدهما بسهم فقتله ثم اوصوا على اوهام الناس ان الجن قتلوه لاجل
خاطر عمر ووضعوا هذا الشعر على لسانهم قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة فرميناه بسهم فلم يخطئ فؤاده واما خامسا فلان قوله فلو كان
الانصار سمعوا ما ذكر من سمع لانهم سمعوا ذلك النص وتذاكروه فيما بينهم لكنهم لم يجعلوا ذلك اليوم حجة على ابي بكر لشبهة وضعها اولئك ابي بكر
وغيره في قلوب الناس من ان عليا قد تقاعد عن تصدي الخلافة والتزم البيت وامسك عن جمع هذا البيت فان المذكور في المعتبر من كتب السير والتواريخ
انه لما توفي رسول الله واشتغل علي مع اصحابه من بني هاشم وغيرهم بتجهيز النبي وتعزيته معتقدا ان احدا لا يطمع في هذا الامر مع وجوده
اوقع بعض المخرفين عن علي في قلوب الناس انه قد تقاعد عن تصدي الخلافة لشدة ما اصابه من مصيبة النبي وسكن في بيته مشتغلا بالحزن والتعزية
فجاء خزيمة بن ثابت الانصاري وقال لقومه من الانصار ما سمعه من حال علي وذكر انه لا بد من ولي هذا الامر وليس سوى قريش يلتبس بذلك فخاف الانصار
ان يشتد عليهم البلية وبلهذا الامر قريش وظن غالب ينتقم منهم لمشاراتهم الجاهلية والاضغان البدرية فتوجهوا الى سعد عبادة سيد الانصار
وحضروا سقيفة ملتمسا منه قبول الخلافة فابى سعد عن ذلك لكمال علي وانه المنصوص بالخلافة عن الله تعالى ورسوله فلما سمع قريش بذلك وكانوا
منهم بين للفرشة ولسوا في الامر عجلوا في البيعة لابي بكر فبادروا الى السقيفة لتسكين ثائرة الانصار والتمسوا بيعة ابي بكر منهم بالطوع والاجبار
فقال لهم الانصار اذا تركتم نص الله تعالى ورسوله فليس احد منا ومنكم بعد علي بن ابي طالب اولى من غيره فمنا امير ومنكم امير فاتى ابو بكر و
اصحابه عند ذلك محتجين في ذلك بان الائمة من قريش وابى سعد عن قبول امارتهم متمسكا بان المنصوص لذلك غيرهم فاضطرب الحال الى ان
مال قلب بشير بن سعد سعلبة الانصاري دعا لابن عمه سعد عبادة الى ترجيح جانب قريش وموافقتهم تقوى امر قريش وبادر عمر الى الصفق
يده على يد ابي بكر وبايعه هو وجماعة من اضرابه فلتة كما اخبر عنه هو بعد ذلك بقوله كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي
الكتاب المواهب لمحدث جوير الطبري الشافعي عن ابي علقمة عن سعد عبادة قال ابو علقمة قلت لابن جبير وقد مال الناس الى بيعة ابي بكر الا تدخل
فيما دخل فيه المسلمون قال لبيك عني فوالله لقد سمعت رسول الله يقول اذا انا مت فضل الاهواء ويرجع الناس على اعقابهم فالحق يومئذ مع علي
وكتاب الله يدل لا تبايع احدا غيره فقلت له هل سمع هذا الخبر احد غيرك من رسول الله فقال ناس في قلوبهم احقاد وضغائن قلت بل نازعك نفسك ان
يكون هذا الامر لك دون الناس كلهم فحلف انه لم يهم بها قط ولم يردها وانهم لو بايعوا عليا كان اول من بايع سعدا انتهى وروى الشيخ الفاضل ابو السعادات
الحلي رحمه الله عليه في شرح دعاء صنمي قريش انه اجتمع ابو بكر وعمر وابو عبيدة واخوانهم في سقيفة بني ساعدة يطلبون الحكم والبيعة من غير كثرة باهل
البيت وبني هاشم وكل واحد من هؤلاء الثلثة يرجو الامر والحكم لنفسه ويعطفه على صاحبه فانكر عليهم الانصار واحتجوا على الدفاع والامتناع
واحتجوا عليهم بما قال رسول الله في علي من التوكيد في امامته في مواطن شتى وامرهم بالتسليم عليه بامرة المؤمنين فقال ابو بكر فلم كان ذلك لكن نسخه
النبي بقوله انا اهل بيت كرمنا الله واصطفانا بالنبوة ولم يرض لنا بالدنيا وان الله لا يجمع لنا النبوة والخلافة فصدقاه عمر وابو عبيدة في ذلك وعلا
نعوا علي في بيته والاشتغال بتجهيز النبي دون تصدي الخلافة بعلم بتحويل الامر عنه فقالت الانصار اذا لا نرضى والله ما افاق غيرنا علينا منا

وسلم

ويدل على ما ذكره سعد رضي الله عنه ان
اكثر العرب بعد ما كانوا اتبعوه فلما توفي
بعد وفاة النبي وقد علق بذلك
ما ذكره ابن اعثم في الفتوح في باب
قصة اهل حضرموت في اجرى بين
زياد بن لبيد الانصاري عامل الصدقات
في اول خلافة ابي بكر وبين حارث
من سراقة وبعد ذلك بينه و
بين بني زبيد وما جرى لابي بكر بينه
ومالك بن نويرة الحنظلي وغير ذلك
١٢ منه

ومنكم امير فذكروا عن رسول الله الائمة من قريش وسكتوا الانصار على الانصار وسا الامة وطلبوا بذلك حجتهم واخذوا بحجتهم ولما فرغ علي عن دفن
تجهيز النبي ودفنه وتكلموا في ذلك الجملة رواية بان الناس بايعوا ولم يكن لهم علم بانه تنازعهم في الامر ونكث البيعة الواقعة بوقت مقاتلة
المسلمين وخلافا لما ذكره الذين رواية بانهم ظنوا انك لشدة مصيبة النبي طرحت الخلافة والامارة فاتفق اصحاب رسول الله على تفويض الامر الى
ابي بكر الى غير ذلك من الاعذار الذي سيجيء مع جوابها في الموضع اللائق بها فيما يقلع عرق انكارهم ويوضح رجوعهم على ادبارهم ما ذكره ابن قتيبة
وهو من اكبر شيوخ اهل السنة وله عدة مصنفات في امامة ابي بكر وغيرها من الكتب قال في كتاب السياسة في باب امامة ابي بكر وابا علي عن بيعته ما هذا
صورته وذكروا ان عليا لما بويع ابو بكر وهو يقول انا اولى بالله ولرسوله فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق بهذا الامر منكم لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة
لي اخذتم هذا الامر من الانصار احتججتم عليهم بالقرابة من النبي وتاخذونه منا اهل البيت غصبا الستم زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر
لمكان محمد منكم فاعطوكم المقادة وسلموا اليكم الامارة فانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار نحن اولى برسول الله حيا وميتا فانصفونا ان كنتم
تخافون من انفسكم والا بوءا بالظلم وانتم تعلمون فقال له عمر انك لست متروكا حتى تبايع فقال له علي عليه السلام احلب حلبا لك شطره اشدد له اليوم امره يحلب
غدا ثم قال والله يا عمر لا اقبل قولك ولا ابايعه فقال له ابو بكر فان لم تبايع فلا اكرهك فقال علي يا معشر المهاجرين الله الله لا تخرجوا سلطان محمد
في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله يا معشر المهاجرين نحن اهل البيت احق بهذا الامر
منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه في دين الله العالم بسنن رسول الله انتهى ما قصدنا ايراده من كلامه وفيه كما قال بعض الفضلاء عدة
شواهد على ما يدعيه الشيعة من قوله انا احق بهذا الامر منكم وقوله تاخذونه منا اهل البيت غصبا وقوله نحن اولى برسول الله حيا وميتا
وقوله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله نحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ونحن
معاشر الامامية نقول صدق في جميع ذلك والنواصب يلزمهم ان يقولوا كذب ليت شعري ابن مجنهم لاهل البيت وكيف يجعلونه كاذبا في جميع ذلك
وهو عندهم امام ام كيف يجعلونه مسافا فيلزم تكذيب امامهم الاول وكيف يجمع ابن قتيبة بين هذا الحديث وبين قوله بايعهم اقتديتم فقد
هدي الله لنوره من شاء والله متم نوره ولو كره الكافرون واما ساسا فلان ما ذكره من قوله الائمة من قريش صحيح يؤيده قوله في صحاح
الاحاديث ان الاسلام لا يزال عزيزا ما مضى فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وكان المراد من الخليفة الاول القرشي علي لكن لما اوقعوا في القلوب
الهم تقاعد عن تصدي الخلافة كما ذكر فاسابقا موهوا ذلك بجواز العدول الى قرشي آخر واما ساسا فلان قوله فلم يقولوا الامامة لعلي بعد
رسول الله آه مدفوع عما مر وسيجيء من انهم قالوا ذلك لكن شبهوا الامر على الناس بتقاعد علي ومع هذا فلا اصر بعض اهل السقيفة في التخلف عن
بيعة ابي بكر وقالوا لا نبايع احدا غير علي بن ابي طالب كما مر وقد صرح به سبط المحدثين في روضة الاحباب وبما ذكرنا يعلم ايضا بطلان ما ذكره
الناصبي من سكوت الانصار واما ثامنا فلان ما ذكره ان شبه امامة ما ذكره المصنف لا يلزم الاستاعة حق وصدق لكن من حيث انهم ذهبوا الى ان الله تعالى
خالق كل شيء فان لزم شيء فهو لازم لله على مذهبهم تعالى فافهم هذا فانه لطيف جدا قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في
في تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب وقالت السنة انه ابو بكر بن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب
ثم عثمان ثم علي بن ابي طالب وخالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فهي الادلة الدالة على امامة امير المؤمنين من حيث العقل وهي من وجوه
الاول الامام يجب ان يكون معصوما على ما تقدم وغير علي من الثلاثة لم يكن معصوما بالاجماع فتعين ان يكون هو الامام الثاني شرط الامام ان لا
يسبق منه معصية على ما تقدم والمشايخ قبل الاسلام كانوا يعبدون الاصنام فلا يكونوا ائمة فتعين علي لعدم الفارق الثالث الامام يجب
ان يكون منصوصا عليه على ما تقدم وغير علي لم يكن كذلك فتعين هو الرابع الامام يجب ان يكون افضل من الرعية وغير علي من الثلاثة
لم يكن كذلك فتعين الخامس الامامة رياسة عامة وانما يستحق بالوصف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان وسبق ان عليا هو الجامع
الصفات على الوجه الاكمل الذي لم يلحقه غيره فيكون هو الامام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب اهل السنة والجماعة ان الامام
بالحق بعد رسول الله ابو بكر الصديق وعند الشيعة علي المرتضى ودليل اهل السنة وجهان الاول ان طريق ثبوت الامامة اما النص او الاجماع
اما النص فلم يوجد لما ذكرنا ولما سنذكره ونفصل بعد هذا ان شاء الله تعالى واما الاجماع فلم يوجد في غير ابي بكر انفا فمن الامة الوجه الثاني ان
الاجماع منعقد على حقيقة امامة احد الثلاثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهم لم ينازعوا ابي بكر ولو لم يكن على الحق لنازعوه لا كما نازع علي معاوية
لان العادة تقتضي بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة لانه هو معصية كبيرة يوجب انتفاء العصمة وانتم توجبونها
في الامامة وتجعلونها شرط الصحة امامته فان قيل لا نم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر قلنا قد ذهبتم وسلمتم ان عليا كان اشجع
من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة واعوانا واشرف منه نسبا واتم منه حسبا والنص الذي يدعونه لا شك انه كان بمرأى عن الناس
ومسمع منه والانصار لم يكونوا ابرحجوا ابا بكر على علي والنبي ذكر في اخر عمره على المنبر وقال ان الانصار كرشي وعيبتي وهم كانوا الجند الغالب
العسكر وكان ينبغي ان النبي اوصى الانصار بامداد علي في امر الخلافة وان يحاربوا من يخالف نصه في خلافة علي ثم ان فاطمة مع علو منصبها
زوجة والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله ولد العباس مع علو منصبه معه فانه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس

بايعهم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيه اثنان والزبير مع شجاعته كان معه قبل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لان شئتم لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير كما ذكرنا ولو كان على امامة علي نص جلي
لاظهر وقطعا ولامكنهم المنازعة جزما كيف لا وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فلم يتصوا امتناع المنازعة معه كل هذه
الامور يدل على ان الاجماع وقع على خلافة ابي بكر ولم يكن نص على خلافة غيره وبايعه على بيعة جبت اهلا للخلافة عاقلا صبورا مدبرا شجاعا للاسلام
ولم يكن غرض من بيعة الصحابة لاجل التسلطة والزعامة بل غرضهم كان اقامة الحق وتقويم الشريعة ليدخل الناس كافة في دين الاسلام وفي كان يحصل
هذا من خلافة ابي بكر فسلموا اليه الامر وكانوا اعوانا له في اقامة الحق هذا هو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي عليه السواد الاعظم من الامة وقد قال
رسول الله عليكم بالسواد الاعظم واما استدلاله من الوجوه العقلية على خلافة علي فالاول وجوب كون الامام معصوما وقد تقدم عدم وجوبه لا عقلا
ولا شرعا ونجوا الثاني عدم اشتراط ان لا يسبق منه معصية كما قدمنا ونجوا الثالث عدم نجوا النص لان الاجماع في هذا كالنص ونجوا الرابع عدم وجوب كون
الامام افضل من الرعية كما ذكر اذا ثبت افضليته على كرم الله وجهه وجواب الخامس ان اوصاف الزهد والعلم والتقوى والشجاعة والايمان كانت موجودة
في المشايخ الثلثة ولقا الاكملية في هذه الاوصاف غير لازمة اذا كانوا الحفظ للحوزة انتهى واقول مواقع الابرام في كلامه تما لا يخفى اما اولا فلان
انكاره للنص باطل بما ذكرناه وسنذكره انشاء الله تعالى مفصلا واما ثانيا فلان نعقد الاجماع على امامة ابي بكر ممنوع بل محقق العقد كما مر بيانه وتوقف
عليه ههنا وتذكر ملخص ما افاده بعض علمائنا قدس سره من ان الاجماع على ما في منهاج البيضاوي ومختصر ابن الحاجب وشرحه مجتمعا عن اتفاق جميع اهل
الحل والعقد يعني المجتهدين وعلماء المسلمين على امر من الامور في وقت واحد والجمهور انفسهم قد تكلموا على تحقق الاجماع وشرائطه حسبما ذكر في الشرح
العضدي وغيره بان الاجماع امر ممكن او محال وعلى تقدير امكانه هل له تحقق ولا وعلى التقادير كلها هل هو حجة ودليل على شيء ام لا وعلى تقدير كونه حجة
ودليلا هل هو كذلك مطلقا يصل ثبوته الى حد التواتر او لا وفي كل ذلك خلاف بين علمائهم فلا بد لهم من اثبات ذلك كله حتى يثبت امامة ابي بكر ويثبت
شعري ان من لم يقل منهم بذلك كله كيف يدعي حقية امامة ابي بكر ويتصدى لاثباتها بعد ذلك خلافا خر وهو انه هل يشترط في حقية الاجماع ان لا يتخلف
ولا يخالف احد من المجمعين الى ان يموت الكل ايضا قد اختلفوا في ان الاجماع وحده حجة او لا بد له من سند هو الحجة حقيقة والسند الذي قد ذكروه في
اجماعهم على خلافة ابي بكر هو قياس فقهي قاسوه فقالوا ان النبي في مرضه امر ابا بكر ان يصلي اماما للجماعة واذا جعله اماما في امر الدين ورضي به فيكون راضيا
لامامته في امر الدنيا وهو الخلافة فقد قاسوا امر الخلافة على امامة الصلوة ودعوه سندا وقد عبروا عن ذلك بعبارات متقاربة مذكورة في شرح
التجريد والمواقف والطوالع والكفاية للصابوني والحنفي والصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر الشامي والروشا الفارسية في العقائد لاحمد الجندي الحنفي وغيرها
اشهرها ما ذكرناه ولا يخفى فساده على من له ادنى معرفة بالاصول لان اثبات حجية القياس في غاية الاشكال وعلماء اهل البيت عليهم السلم والظاهرية
من اهل السنة وجمهور المعتزلة ينفون حجيته بقبحه وعلى قولهم حجج عقلية ونقلية تسبح بيد منها في بحث القياس من مسائل اصول الفقه ولغيرهم ايضا في
وشرائطه خلاف كثير وعلى تقدير ثبوت ذلك الذي دونه خرط القتاد انما يكون القياس حجة اذا كان هناك علة في الاصل ويكون الفرع مساويا
للاصل في تلك العلة وههنا العلة مفقودة بل الفرق ظاهر لان الصلوة خلف كل بر وفاجر جائز عندهم بخلاف الخلافة اذ شرطوا فيها العدالة والشجاعة
والقرشية وغيرها وايضا امر واحد لا يعتبر فيه العلم الكثير ولا الشجاعة والتدبير وغيرها مما يشترط عندهم في الخلافة فانها لما كانت سلطنة وحكومة
في جميع امور الدين والدنيا يحتاج الى علوم وشرائط كثيرة لم يكن شيء منها موجودا في ابي بكر واخويه فلا يصح قياس هذا بذاك وقول بعضهم ان الصلوة
من امور الدين والخلافة من امور الدنيا غلط ظاهر لان المحققين منهم كالشارح الجديد المخربد عرفوا الامامة بالحكومة العامة في الدين والدنيا وظاهر
كلامه ان الاصل ليس بثابت لان الشيعة ينكرون ذلك كمال الانكار ويقولون ان النبي امر الناس في مرضه بالصلوة فقالت عائشة ان ابي بكر لبلال
امر ان يؤم ابو بكر الناس في الصلوة فلما اطلع النبي على هذا الحال الموت نفسه وضع يده المباركة على منكب علي والخرى على منكب عباس وخرج الى المسجد
وتنحى ابا بكر عن المحراب فصلى بالناس حتى لا يصير اماما ابي بكر موجبا للخلل في الدين ويعضد ذلك ما رواه البخاري باسناده الى عروة فوجد رسول الله
من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي يتكبر اتمى ولقد صحح السيد الشريف الجرجاني في حاشية
القوشجي في شرحه للمواقف فانه ذكر هذه الرواية وجعلها دليلا على انها مخالفة لاصل ما وضعوه واخترعوه من رواية ايمام الناس بابي بكر ضد لا عن رواية تمام
النبي به حملها على انه كان في وقت اخر وفيه ما فيه وايضا لو كان خبر تقديم ابي بكر في الصلوة صحيحا كما زعموا وكان مع صحته دالا على امامته لكان
ذلك نصا من النبي نصا بالامامة وقد حصل النص لا يحتاج معه الى غيره فكيف لم يحتج ابو بكر واصحاب السقيفة وذلك دليل على امامة ابي بكر وكيف لم يحتجوا
به على الانصار وكيف بنوا الخلافة على المبايعة التي حصل عليها الاختلاف والاحتياج الى اثباتها بالسنة وعدلوا عن الاحتجاج بالنص المذكور مع ظهوره
ان الغافل لا يحتاج الى عمر الاصعب مع وجود الاسهل الا يعجز عنه فعلم ان ذلك ليس به حجة اصلا وايضا الظاهر ان الامامة من الاصول وهذا ذكر شيء
وقدر الكلام في اصالته مستقصى فلا يصح اثباته بالقياس على تقدير تحقق القياس الصحيح لان القياس الفقهي انما يجري في الفروع كما لا يخفى وما ذكر
في المواقف من بقي كون الامامة من الاصول ظاهر البطلان وكيف يكون ذلك مع انه صنو النبوة كما مر ولو كان ظن المجتهد كافيا في مسئلة الامامة كما
في مسائل الفروع الفقهية فيكون تخطئة المجتهد الذي ظن ان ابا بكر لم يكن اساسا بالخلافة وكان نقلية ذلك المجتهد جائزا مع انه لو قال احد عند هم في

امامة علي عن نظر غلب على الظن تقليد المجتهد القائل بخطئه بل يقينا وانه الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ الفعل لا دلالة له على التكرار والتدوام
ان ثبت خلافته بالفعل وان ثبت بالقول فكذلك كيف وقد جرت العادة بالتبعية مدة بعد البيعة المستخلف والا نقل عنه مجيئه وايضا ذلك معارض بانه
استخلف عليا في غزوة تبوك في المدينة وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في سائر مواطنها الا مرة لانه لا دليل بالفضل والترجيح هنا
لان استخلافه على المدينة اقرب الى الامامة الكبرى لانه متضمن لامور الدين والدنيا بخلاف الاستخلاف في الصلوة كما مر وبعد تسليم ذلك كله نقول
اجماع الامة باسرهم على امامة ابي بكر لم يتحقق في وقت واحد وهذا واضح جدا مع قطع النظر عن عدم حضور اهل البيت وشعث بني الاصلاب واولاده
اصحابه وهذا طوى صاحب المواقف دعوى ثبوت خلافة ابي بكر بالاجماع واكتفى في اثباته بالبيعة كما مر والحاصل ان الناصب اما ان اراد وا بوقوع
الاجماع على خلافة ابي بكر حصول الاتفاق على ذلك بعد النبي بلا فصل او في زمان قليل فهو معلوم البطلان بالاتفاق وان اراد وا بعد تطاول
المدة فهو وان كان مخالفا لما اعتبر في حقيقة الاجماع من اتحاد الوقت كما مر وممنوعا ايضا لما مر لا يقوم حجة الا اذا دخل الباقون طوعا اذا استظهر الاكثر
وفات الاقل ودخل فيما دخل فيه الاكثر خوفا وكرها فلا ولا شك ان الحال كان كذلك فان بني هاشم لم يبايعوا اولا ثم فهم وافيا بعوا بعد ستة اشهر
وامتنع علي ولزم بيته ولم يخرج اليهم في جمعة ولا جماعة الا ان وقع ما نقله اهل الاحاديث والاخبار واشتهر كالشمس في رابعة النهار حتى ان معوية
بعث الى علي عم في كتاب كتبه اليه يقول فيه انك كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى تبايع يعيره ويوبخه بانه لم يبايع طوعا ولم يرض ببيعة ابي
بكر حتى استكره عليها خاضعا ذليلا كالجمل اذا لم يعبر على قنطرة وشبهها فانه يكره ويخش بالرماح وغيرها ليعبر كرها فكتب اليه بالجواب ما ذكر
في نهج البلاغة المتواتر نقله عنه عم وهذا لفظه وقلت اني كنت اقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى ابايع ولعمر الله لقد اردت ان تذم فمدحت وان
تفضح فتفضحت وما على المسلم من غضاضة ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه او مرتابا في يقينه وهذا حجتي الى غيرك واضح من هذا
ما ذكره في الخطبة الموسومة بالشقشقية المذكورة في النهج انه وهي التي خطبها بعد مبايعة الناس له وهي مشهورة وسيذكرها المص في هذا الكتاب
قال ابن ابي الحديد المعتزلي في شرحه للنهج عند عدها بل عمر هو الذي وطئ الامر لابي بكر وهام فيه حتى انه وقع في صدر المقداد وكسر سيف
الزبير وكان شهرا عليهم وهذا غاية الاكراه ومما يوضح ذلك ويشهد بان الانكار على الخصم ويستحيل على ان بيعة علي عم كانت كرها ما رواه الجمهور
في سائر حديث من المتفق عليه من صحيح البخاري ومسلم من مسند ابي بكر قال ومكثت فاطمة بعد وفاة رسول الله ستة اشهر ثم توفيت قالت عائشة وكان
لعلي عم وجه بين الناس في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرف وجوه الناس عن علي عم وفي جامع الاصول قالت يعني عائشة فكان لعلي وجه بين الناس
في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرف وجوه الناس عن علي عم ومكثت فاطمة بعد رسول الله ستة اشهر ثم توفيت فاطمة فلما رأى علي انصراف وجوه
الناس عنه ضرع الى مصالحة ابي بكر وارسل اليه ايتنا ولا تأتنا معك احد وكره ان يأتيه عمر لما علم من شدة عمر فقال عمر لا تأتيهم وحدك فقال
ابو بكر والله لآتينهم وحدي وما عسى ان يصنعوا بي فانطلق ابو بكر فدخل على علي وقد جمع بني هاشم عنده الحديث وفيه وجوه من الدلالة على
ما ادعيناه كما لا يخفى على المتأمل وذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي وفي عصابة منهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم الاشهليان فقال اخرجوا او لنحرقنها
عليكم وذكر ابن خزابة في غزوة قال لئن لم تبايع لنحرقن عليك البيت فقالت فاطمة حين امتنع علي واحتجاج عن البيعة فقال عمر لفاطمة لنحرقن وجوه
البيت ولاحرقنه ومن فيه قال وفي البيت علي والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة فخرج علي ولذلك فقال اي والله او لنخرجن ليبايعن
وفي هذا كفاية وقد ذكر مؤلف كتاب الملل والنحل في ما معناها رواية عن النظام والمحصل انه قد تقرر في علم المنبر انه اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال
وقد قام احتمال الاكراه بل وقوعه في هذا الاجماع الناقص فيكون باطلا وما ظنك بامر يدفع فيه صدور المهاجرين وتكسر سيوفهم وتشهر نيران السيوف
على رؤس المسلمين وتقصد احراق بيوت سادات الناس الى غير ذلك وكيف لا يكون ذلك اكراها لولا عمى الافئدة فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب
التي في الصدور واما ثالثا فلان الاجماع الثاني الذي ذكره باطل كالثلث فان ما سيجيء من انه اولى الارحام نص في بطلان خلافة عباس وبني عمه
كما سنبينه ان شاء الله تعالى وايضا القول بامامة عباس مستحدث احدثه الحجاج في زمان خلافة العباسية تقربا اليهم كما صرح به اهل البصيرة
بالاخبار واما رابعا فلان قوله ثم انهم لم يبايعوا ابا بكر ثم بل هو اول النزاع وقد بينا ذلك قبل هذا لما فيه كفاية ولا حاجة الى الاعادة واما خامسا
فلان التنازع مع الامكان محل بالعصمة مسلم لكن لم يكن للنزاع بالحرب والقتال في عالم الامكان مكان لما ذكرنا من اتفاق سائر قريش على ذلك مع
اشتمالهم لاكثر الانصار واما سادسا فلان قوله ان هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة ممنوع لما حققه سابقا من ان صدور المعصية لا يوجب الخلل في
ملكة العصمة فتذكر وتدبر واما سابعا فلان قوله قلنا قد ذهبهم وسلمنا ان عليا كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبله اه
مدخول بانا قلنا انه اشجع مجتمعا من دحما عليه ولا لزم انثلام عصمة النبي في عدم قتل الكفار في اول الامر ثم في عام الحديبية حيث صالح معهم مع
وجود من معه من علي وخلق كثير من الصحابة حتى ابي بكر الشجاع وعمر المقدام والجواب الجواب بل كان توقف علي عن الحرب مع هؤلاء المظاهرين بالاسلام
اظهر في الصواب كما لا يخفى على اولي الالباب وكذا قلنا ان بني هاشم كانوا اكثر قبيلة من تيم لا من جميع طوائف قريش الذين اجتمعوا على خلافة ابي
بكر عداوة لعلي عم حتى روي انه لهذه العداوة كان مع علي منهم في حروبه خمس نفر من قريش وهم محمد ابي بكر ربيبه وجعدة بن هبيرة المخزومي
ابن اخته عم وابو الربيع بن ابي العاص ربيبه المسهور بانه كان صهر النبي ومحمد ابي حذيفة بن عتبة ابن اخت معوية وهاشم بن عتبة بن ابي وقاص ابن

اشهر

ضرع اليه وشكا ضرعا محركة
الضعف وضراعة خضع وذل
او كضرع ومنع تذلل
الا انه انتهى
ضرع ١٢

الحافظ

القول بامامة عباس مستحدث
احدثه الحجاج في ايام
العباسية

اخ شقاق بني قصي وكان مع معاوية ثلث عشرة قبيلة منهم مع اهلهم وعمائهم وقد قال عم في بعض خطبه اظهرها لتظلمنهم الله الا استحل بالعلي
قريش قائم فاقطعوا رحمي وكفروا نعمتي ولم يعتبوا علينا ذنبا حتى حقا كنت اولى به من غيري وقالوا الحق ان تاخذه وفي الحق ان تمنعه فاصبر مغموما
او مت متاسفا فنظرت فاذا ليس لي راد ولا ذاب ولا مساعد الا اهل بيتي فضننت بهم عن المنية فاغضيت على القذى وجرعت ريقي على الشجى
صبرا من كظم الغيظ على امر من العلقم والم للقلب من حز الشفار انتهى كلامه وكذا قلنا ان النص كان بمرأى من الناس ومسمع من الانصار لكن لم نقل
انه لم يمكنهم ان يشتبهوا الامر على الناس وعلى الانصار بالوجوه التي وقع عليها الاشتباه واما قوله والانصار لم يكونوا يرجحون ابا بكر على علي
ففيه دليل واضح على ان ترجيح قريش لابي بكر على علي عم كان من محض العداوة والعناد واما ما ذكره من ان الانصار كانوا الجند الغالب فغير
مسلم ولو سلم فقد سلم فقد علم النبي عم ما يؤول حالهم اليه بعده وانه من خذلان بعضهم لبعض كما مر فضلا عن خذلان علي عم واما ما ذكره
فلان اعانة عباس والزبير لم يكن وافية في دفع جمهور قريش وابو سفيان كان منافقا ولم يكن عرضه من قوله ذلك الا اثارة الفتنة لا نصرة علي عم
وحيث علم علي عم كذلك اعرض عنه وقال له ما حاصله انك من اهل النفاق لا يعبأ بكلامك ولهذا انه لما سمع ابو بكر وعمر كلامه لعلي عم في ذلك
استالفوه واستمالوه بتولية ابنه يزيد على الشام سكت وصار من اعوانهم وانصارهم مع ان ذلك الاقوال من عباس والزبير وابي سفيان انما كان
بعد اتفاق جمهور قريش والانصار على بيعة ابي بكر فلنسلم وكان النزاع بالحرب معهم مؤديا الى الفساد واما ما ذكره من ان ابا
عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له آه مسلم وما عندهم حق ان الاربعة حدث ضعف في نفسه ورداءة وتخاطر في ذاته كما اعترف به ابوه ابو قحافة
انه وتعجب من اتفاق قريش عليه كما رواه البيهقي في صواعقه حيث قال واخرج الحاكم ان ابا قحافة لما سمع بولاية ابنه قال اهل رضي بذلك بنو تيم ونافر
وبنو المغيرة قالوا نعم قال لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت وانما تقوى ابو بكر في امر الخلافة باتفاق جمهور قريش على اعانته عداوة لعلي
كما مر اراد وانما اختاروا الشيخ الضعيف اللئيم من بينهم ليدفعوا عن انفسهم لطمة العداوة والاغراض الفاسدة بالجملة فبقول الناس انه لو كان
عرضهم في ذلك مدافعة علي عم عن حقه من الخلافة لا تركها واحد من اشرافهم واكابرهم او تسموها بينهم وليس فليس يكشف عن هذا ما روي
في المشكوة وغيره في جملة حديث من قوله عم وان تامروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم ويوضح عنه ما رواه
ابن حجر في صواعقه حيث قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله عم ما يلقون من قريش من تقبيح وجوههم وقطعهم حديثهم عند لقائهم فتغيب
غضبا شديدا حتى احمر وجهه وعرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله ويؤيد ما مر
في موضع آخر من قوله عم ان اهل بيتي سيلقون بعدي من امتي قتلا وتشريدا وان اشد قوامنا بغضا بنو امية وبنو المغيرة وبنو المخزوم وصححه
الحاكم وفي موضع آخر عن المسلفي في الطيوريات عن عبد الله بن احمد بن حنبل قال سئلت عن ابي عن علي ومعوية فقال اعلم ان عليا كان كثير الاعداء ففتش له اعداء
شبابا فلم يجدوا فجاؤا الى رجل قد حاربه وقاتله فاطرده كبارا منهم له انتهى كلامه ووجه التأييد ان اعداء علي عم في زمانه لم يكونوا من اليهود
والنصارى ولا من الانصار واعراب البوادي والبراري انما كانوا طوائف قريش الفجار فجاؤا اولا برجل قد اخذ بتقويتهم الخلافة عنه من غير احتياج الى استعمال
السيف والسنان ثانيا برجل حاربه وقاتله كما قيل ويفصح عن جميع ذلك ما روي عنه في الخطبة الطالوتية حيث قال بعد الحمد والصلوة مخاطبا لمن حضر
من المحبين والمنافقين ولمن غاب عنهم ايها الامة المتخدعة فانخدعت وانبعت هواها وضربت في عشوة اغوائها وقد انسبت الها الحق فصدعت
عنه والطريق الواضح فنكبته اما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو اقتبستم العلم من معدنه وشربتم الماء من منبعه واخذتم الطريق من واضحه وسلكتم
من الحق لهجه لنهجت بكم السبيل وبدت لكم الاعلام واضاء لكم فاكلتم رغدا وما عال فيكم عائل ولا ظلم منكم مسلم ولا عاهد لكن سلكتم سبيل الظلام
فاظلمت عليكم دنيا برجها وسدت عليكم ابواب العلم ففلتم باهوائكم واختلفتم في دينكم فاقتسمتم في دين الله بغير علم واتبعتم الغواة فغويتم وكنتم
الائمة فقرا كوكرا فصبحتم تحكمون باهوائكم وتردون اعمالكم قبل تحصيل جميع ما زرعتم وتجدون وخيم ما اجترحتم وما اجتنيتم والذي فلق
الحبة وبرأ النسمة لقد علمتم انا صاحبكم والذي به امرتم وانا ظالمكم والذي بعلمه نجاكم ووصي نبيكم وخيرة ربكم ولسان نوركم والعالم بما
يصلحكم فمن قليل رويدا يتزل بكم ما وعدتم وما نزل بالامم قبلكم وسيسأل لكم الله عز وجل عن ائمتكم معهم تحشرون والى الله عز وجل غدا
تصيرون اما والله لو كان في صدقا لوثق وعد اهل بدر وهم اعداؤكم لضربتكم بالسيف حتى تؤوبوا الى الحق وتلتبسوا الصدق فكان ارفق للفوق
واخذا بالرفق اللهم فاحكم بيننا بالحق وانت خير الحاكمين انتهى ونعم ما قال الشاعر في هذا المعنى شعر لو سلموا الولاة الامر بينهم ما سلموا
في الارض شبرا واما غاية فلان ما ذكره من انه لم يكن غرض بين الصحابة الا حب السلطنة آه فيه من آثار الغرض والعصبية والمرض ما لا يخفى وكيف
يخفى ذلك بعد ما قدمنا من شنعاتهم واشنعاتهم كل حيلة ومكيدة في نقض الخلافة وبعد ما نقله الصغاني في المشارق عن البخاري من قوله عم خالبا
لا تحلوا لكم ستحرصون على الامارة وهما سكون ندامة يوم القيمة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة الحديث وقال الشارح الهروي اخرجه البخاري في الاحكام
والسين في ستحرصون للاستفهام كما في سنكون ويكون المراد التبيه وحرصهم عليها تعدد ذلك الزمان ويحتمل ان يكون للتاكيد كما في قوله سنكتب ما قالوا الآية
والمراد بها سنة حرصهم على ذلك وكون لفظة ان في قوله وانها للتاكيد وبيان ان ذلك واقع البتة انتهى وقد انصف واعترف شارح المقاصد بظهور
ما وقع بين الصحابة من التشاحر والخلافة والتعريض النفوس لكل بلية وآفة فلا يبقى في اصلاحها ما تكلفه الناصب من التاويلات الباردة الصادرة

عن الحاذق

الا ان

وتشريدا

وقال بعض قدماء اصحابنا في بعض رسائله
مخفي نماند كه ابو بكر صديق عليه السلام
هنوز مقتل بود و هشتاد زن خواهر بود
بود كه تعبير شيخ بزرگ و يادشاهي
سيمنود و پدرش يعقوب آمد كه پيغمبر
و پيغمبر زاده بود و هنوز زنده بود و همه
برادران او كه بقول مخالف پيغمبر
بودند معلوم است كه سبب انحراف
ارخدا يا بوسفيان و حكم كردند پس عرب
كه عادت ايشان دشمني كردن جهد
بردن بود چه عجب باشد كه نيارند
با امير المؤمنين آمد كه ايشان را كشتن
قرابتان ايزده باشد و كفار مانند
بزرگ كردند و كرامند و شده بودند
و بكير شريه اشكل كه خداي تعالى ايشان را
اصحاب موسى خواند و از زمين خواند
آيات و معجزات ديدند و سبب بيان
فرعون و فرعونيان برسيد و پادشاهي
و ملكش مصر را گفتند و آنچه بدين ماند
با اين همه چون موسى را روزي چند
ديدند و هنوز زنده بود و هارون را
در ميان بگذاشتند بود و بيشتر ايشان
بعبادت گوساله كه از روي هيچ صنعت نديدند
مشغول شدند و مكفر هارون الشاخ
ميكردند و نزديك بود كه ويرا بكشند
بوجه آنكه بنور اسلام درآمده
بودند و بعد خويشتن را از دنيا رقيه ابد
و تيه يافتند كه در آن حرمت يافتند
و جمع مال كنند چه عجب كه نسبت
با كسي كه در ملك ايشان

عن الخلافة والخرافة ولنذكر كلام شارح المقاصد بصريح المقاصد على انه امر الذي يطول عليه الرجوع ولا يسمنه الاشارة ولا يغني من جوع فنقول قد اطلق
الله لسانا بالحق فقال نعم الا تعلمون ما وقع بين اصحابه من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات بذلك بناء
على ان بعضهم قد حاد عن الطريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث عليه الحقد والحسد والدار وطلب الملك والرئاسة والميل الى
اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي بالخير موسوما الا ان الظن الحسن بهم باصحاب رسول الله ذكر لها محامل وتاويلات
بما يليق وينسبوا الى انهم مخطئون عما يوجب التضليل والتفسيق وصونا بعقايد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين
منهم والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا
استبشاع على الاراء وبكاء يستهدر به الجماد العجماء ويبكي له من في الارض والسماء وينهد منه الجبال وينشق منه الصخور ويبقى سوءه على كر الشهور والدهور فلعنة الله
على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الاخرة اشد وابقى انتهى واما الخارجة فلان اشعاره بان الحق هو الذي عليه السواد الاعظم من الامة مردود بالفساد
السواد الاعظم بمعنى اكثر الناس على ما فهمه الناصب رحمه الله وجهه مما لا يركن الى اغنيا الا الغلو بالشاجة والانفس الخالية من معرفة الحق واليقين القاصرة
عن قوله تعالى كلهم الناس الا واحدة فانه دال على ان الناجي قليل بل نادر بالنسبة الى الكثرة من الناس الكثير قد نص الله تعالى على ذلك في كتابه العزيز بقوله وقليل
ما هم وقليل من عبادي الشكور وما امن معه الا قليل وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الى غير ذلك والحق
ان النبي ص اراد بالسواد الاعظم في قوله عليكم بالسواد الاعظم الكتاب والعترة كما مر نبأ او خصوص مولانا امير المؤمنين ع كما يشعر به كلام الزمخشري
وفخر الدين الرازي في تفسيرهما لما ورد في شانه ع من قوله تعالى وتعيها اذن واعية على ما سيذكره المص فانهما قالا ان قيل لم قال اذن واعية على
التوحيد والتذكير قلنا للايذان بان الوعاة منهم قلة وتوبيخ الناس بقلة من يعي فيهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت فهي السواد الاعظم وان
ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلاء العالم منهم انتهى فظهر ان الحديث النبوي لنا لا علينا ويمكن ان يؤيد ذلك ما يعطي العزت والشارة
الى الطايفة من عسكره بالقصد التعرض بجماعة كثيرة من جيش العدو المجتمعين في ناحية كما نقل ابن اعثم في الفتوح نظير هذه العبارة عن علي ع في حروب صفين
حيث قال ان في بعض ايام صفين اصحب معوية جماعة من قبايل بجيلة وكندة ولخم وجزام مع ذي الكلاع الحميري فقال له اخرج واقصد بجريد همدان
فلما علم علي ع بذلك الخبر هدا عن ذلك وقال لهم عليكم بهذا الحي فان معوية قد قصدكم بها خاصة دون غيركم انتهى واما الثاني عشر فلانا قد اعدنا
ما قدمه من عدم وجود العصمة ومينا في ظلمات العدد وكذا ما قدمه في جواب الدليل الثاني من عدم اشتراط ان لا يسبق من الامام معصية ويستدل
على الاشتراط هيهنا بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم حيث سال الامامة لذريته بقوله ومن ذريتي الاية تقريره الاستدلال
ان لفظة من تبعيضية كما هو الظاهر وصرح به المفسرون وح نقول ان سؤال الامامة اما ان كان لبعض ذريته المسلمين العادلين مدة عمرهم
او لذريته الظالمين في تمام عمرهم او لذريته المسلمين العادلين في بعض ايام عمرهم الظالمين في البعض الاخر لكن يكون مقصوده ايصال ذلك اليهم حال
الاسلام وعدالتهم او للاعم من ذلك فعلى الاول يلزم عدم مطابقة الجواب للسؤال وعلى الثاني يلزم طلب الخليل ذلك المنصب الجليل للظالم
حال ظلمه وهذا لا يصدر عن عاقل بل جاهل من امة فضلا عنه وعلى الثالث والرابع يلزم المطلوب وهو ان الامامة مما لا ينالها من كان كافرا ظالما في الجملة
وفي بعض ايام عمره ان قيل ان بعضا من المفسرين حمل العهد في الاية على عهد النبوة وح لا دلالة في الاية على اشتراط عدالة الامام في جميع عمره وايضا
ان هيهنا شقا خامسا قد اهملتم اخذه في الاستدلال وذلك لجواز ان يكون ابرهيم ع قد زعم ان في ذلك البعض من ذريته الذين سال لهم الامامة يكونون
متصفين بالاسلام والعدالة وقد كان زعمه هذا في جميع افراد ذلك البعض او في بعضها مخالفا لما في نفس الامر فاجابه تعالى بان عهد الامامة مما
لا ينال له الظالمون فنبهها على بطلان زعمه لاسلام هؤلاء كلا او بعضا وح لا يلزم سؤال ما لا يليق بشان النبوة ولا عدم مطابقة الجواب
للسؤال فلا يثبت الاشتراط فلنا في الجواب عن الاول انه يكفي في دلالة الاية على ما ذكرنا وحجية على الخصم تصريح البعض الاخر بل اكثرهم منهم
صاحب الكشاف وامثاله من اكابر المفسرين على ان المراد بالعهد عهد الامامة وهو الظاهر من سياق الاية على انا نقول يلزم من اشتراط ذلك في
النبوة اشتراطه في الامام بطريق اولى لعدم تاييده بالوحي العاصم عن الخطا وقد مر تحقيق الكلام في وجوب عصمتهم ع وعن الثاني ان بطلان
زعم اسلام بعض من جماعة انما يتصور اذا كان ذلك البعض موجودا متعينا يمكن ان ينظر في سلامة احواله واختلالها واذا كان هؤلاء الجماعة
باجمعهم ممن يتصفوا او يستصفوا بالكفر والضلال ومن البين ان الموجودين في زمان ابرهيم ع من ذريته كاسمعيل واسحق كانوا معصومين
لا مجال لزعم الباطل فيهما ومن وجد بعد من ذريته الى يومنا هذا كان بعض منهم انبيا معصومين ايضا وبعضهم اولياء مرجومين وبعضهم من
فساق المسلمين وبعضهم من الكفار المردودين كما اخبر الله تعالى عن ذلك في سورة الصافات بقوله وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريتهما محسن
وظالم لنفسه مبين الاية ولا ريب في انه ع اذا طلب الامامة لبعض ذريته المعدومين لا بد بمقتضى شان نبوته وقرينة تخصيصه بالبعض ان يكون طلبه
ذلك لهم بشرط اتصافهم بالاسلام والعدالة الدائمتين او في الجملة ولما احتمل ان يكون بعض من ذريته المعدومين مسلمين عادلين في الواقع
ولم يكونوا متعينين عنده حتى ينظر في حالهم فبرز عم فيهم ما ليس واجبا عليه في نفس الامر صار الاحتمال كون ذلك البعض الذي حصل به السؤال الامامة
لهم ممن كانوا على خلاف ما زعم فيهم جليهم السلام ساقطا عن صلاحه وقد منع بعض الفاضلين لزوم عدم مطابقة الجواب السؤال فقال ان الله تعالى

قال فخر الدين الرازي الاية دالة على انه تعالى سيعطيه بعض ولده مثل ولد ذلك كان الجواب لا او يقول يا ابراهيم ع كما لما بان الامامة لا يليق بالظالمين قال يا رب ولكن ما كان يعلم حال ذريته بين الله تعالى ان منهم من هو ظالم وان النبوة انما يحصل لمن ليس بظالم اشتر كلام ٢ منهم الاستدلال لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين (١٢)

لما عدل عن جواب السؤال ابرهة الى الاحباب بعد بيان الظالم العهد الامامة فكانه اجاب سائلا مع زيادة ووهنه ظاهر اذ لم يعهد في فصيح الكلام فضلا عن كلام الله
العلام ان يسكت راسا عن جواب ما ذكر في السؤال ويقال في مقام الجواب ما لم يسأل عنه اصلا الا اذا كان السؤال مما لا يستحق الجواب كما لو سئل
ما سئل الحكيم وما احسن فيه ليس كذلك على ان هذا التوجيه يجري في كل مقام يعترض فيه بان الجواب ليس بمطابق للسؤال فلو صح لزم ان لا يكون ايراد هذا
القسم من الاعتراض موجها في شيء من المواضع اصلا فضلا عن ان يكون واردا او متوجها فتوجه وكذا الكلام فيما قدمه من جواب الدليل الرابع والخامس
واشتراط الاكملية والافضلية فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته واما المنقول فالقرآن والسنة المتواترة اما القرآن فآيات الاولى انما وليكم الله
ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون اجمعوا على نزولها في علي ع وهو مذكور في الصحاح المستندة بها نصا على
المسكين في الصلوة بحضرة من الضحاء والولي هو المتصرف وقد اثبت الله الولاية لذاته وشرك الرسول وامير المؤمنين ع وولاية الله تعالى عامة فكذا النبي والولي
انتهى **وقال المصنف** خفضه الله قوله جوابه ان المراد من الولي في الآية الناصر فان الولي لفظ مشترك يقال للمتصرف والناصر والمحب والاولى بالتصرف
كولي الصبي والمرأة والمشترك اذا تردد بين معانيه يلزم وجود القرينة للمعنى المطمئنة وههنا كذلك فلا يكون هذا نصا على امامته ع فبطل
الاستدلال به واما القرائن على ان المراد بالولي الناصر في الآية لا الاولى والاحق بالتصرف لانه لو حمل على هذا لكان غير مناسب لما قبلها وهو قوله
يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض فان الاولى ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحق بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو
قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة فوجب حمل ما بينهما على النصرة ايضا
لئلا يلزم الخلل انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان القرينة في ان المراد بالولي الاولى بالتصرف دون المعنى الآخر موجودة فاحصر الولاية
في المؤمنين الموصوفين في الآية باتيان الزكوة حال الركوع يدل على عدم ارادة معنى النصرة والا لزم بمقتضى الحصر ان يكون من شرط الولي المؤمن
مطلقا اتيان الزكوة حال الركوع وفساده ظاهر والحاصل انه ان اريد بالولي الناصر وبالذين آمنوا جماعة من المؤمنين الذين يمكن اتصافهم بالنصرة فيستقيم
الحصر لكن لا يستقيم الوصف باتيان الزكوة حال الركوع وان اريد به الناصر وبالذين آمنوا علي ع يبطل الحصر وان اريد به الاولى بالتصرف
بهم ع فيستقيم الحصر والوصف معا لان كون اتيان الزكوة حال الركوع من شأن الائمة الاولى بالتصرف في احكام المؤمنين غير مستبعد بل روي انه
قد وقع هذه الكرامة عن ائمة المعصومين عليهم السلام واما ثانيا فلان الولاية بمعنى الامامة والتصرف في الامور اعم من الولاية بمعنى النصرة في
الجملة فنفي الولاية بمعنى ولكل وجه فتوجيه الامامة مفيد لنفي الولاية المنفية عن اليهود والنصارى في الآية الاولى على اتم وجه بان نفي العام نفي الخاص
مع الزائد فهو اتم في النفي فيكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام في ما بعد الآية وايضا العطف الى على تشريك الثلاثة في اختصاص الولاية باي معنى
كان بهم ولا خفاء في ان نصرة الله ورسوله للمؤمنين مشتملة على التصرف في امرهم على ما ينبغي فكذلك نصرة الذين آمنوا غاية الامر ان التصرف في امرهم
مفهوم مشكك يختلف بالاولية والاولوية والاشدية بل حق ان جميع المعاني العشرة التي ذكروها للولي مرجعها الى الاولى بالتصرف لان مالك
الرق وهو احد تلك المعاني اولى برقه والرق اولى به وكذا المعتق اولى بمعتقه وبالعكس وكذا الجار بالجار والحليف بالحليف والناصر بالمنصور وابن
العم بالعم فان كلا من هذه المذكورات وما لم يذكر اولى حقيقة من الذي ليس له تلك الولاية كما لا يخفى على من تامل وانصف واما ثالثا فلان توافق
الآيات انما يجب اذا لم يمنع عنها مانع وقد بينا عدم صحة حمل الولي ههنا على الناصر والمحب ونحوهما وايضا هذه الآيات الثلاث لم تنزل دفعة حتى يلزم
ان يكون الولي في جميعها بمعنى واحد بل نزلت تدريجا والعجب انهم جمعوها بهذا الوجه مع انه لو سلم عدم الملائمة على المنقول بالمذكور فهذا اعتراض
بر في الحقيقة على خليفتهم عمر من حيث جمع المصاحف على مصحف واحد وحرف الكلام عن مواضعها ولم يرتب الآيات كما هو حقها وكان له في ذلك ارتكاب
شيء لا يخفى على اولي النهى واما رابعا فلان تفريع التوجيه في قوله فيجب حمله على ما بعده محل تامل وقوله لئلا يلزم الخلل لجزاء الكلام كما يدل على التوجيه
خصوصا اذا دل الدليل على انه يصح ارادة النصرة فتامل هذا واعترض شارح المقاصد على احتجاج الشيعة بالآية المذكورة بان الحصر انما يكون فيما
فيه تردد ونزاع ولا خفاء ان النزاع في الولاية والامامة لم يكن عند نزول الآية ولم يكن في ذلك الزمان امامة حتى يكون فيها التردد والنزاع عنه ويجوز
اما اولا فلما يستفاد من كلامه في شرحه للتلخيص في مبحث القصر حيث قال ان اعتقاد المخاطب بثبوت ما نفاه المتكلم قطعا او ظنا لا يختص بالقصر الغير
الحقيقي الا ترى انهم اتفقوا على صحة قولنا الدار لا زيد قصر حقيقيا مع انه لا يتردد احد في ان اعتقاد ان جميع الناس في الدار والحاصل انه يجوز ان يكون
هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصرا حقيقيا ودفع التردد والنزاع ورد الخطأ انما يشترط في القصر الاضافي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون
قصرا اضافيا فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلما علم اعتقادهم امامة غيره في الاستقبال كما يدل عليه حديث المشكوة الذي من جملته وان اثرتم علينا
ولا اراكم فاعلين اه قال لهم على ابلغ وجه واكده انما وليكم الله تتميما للحجة واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون الحصر لدفع التردد الواقع من بعضهم
عند نزول الآية بين اختصاص الولاية لله ورسوله واشتراكه بينهما وبين غيرهما على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك كما ان القصر في قوله تعالى وما
ارسلناك الا كافة للناس قصر القلب لتحقيق الاشتراك الرسالة وعمومها لجميع الناس ورد اختصاصها بالعرب كما زعمه اليهود والنصارى واما رابعا
فلان حاصل كلام المعترض هو الاعتراض على الله تعالى ونسبة اللغو اليه اذ محصله ان النزاع في خلافة الثلاثة وولايتهم انما وقع بعد النبي ص فالحصر
لا يرفعه وباعتقادهم لم يكن في حال حيوة النبي ص امام وخليفة وتردد في خلافة احد فيكون الحصر لغوا واما خامسا فلان الحصر يدل على نفي امامة

فلا دلالة على مقصودهم الا اذا حمل حزب الله على معنى انصار الله كما تحمله بعضهم موكما ترى

من ينازع مطلقا الا ان ينازع في ذلك الوقت والا لزم ان يكون كلمة التوحيد نافيا لالوهية من يدعي الالوهية في وقت نزولها لا مطلقا وهو ظاهر
الفساد هذا وقد اعترض ايضا بعض المتعصبين على الاحتجاج بهذه الاية وقال انكم تقولون ان عليا في حال صلوته في غاية ما يكون من الخشوع والخضوع
واستغراق جميع حواسه وقواه وتوجهها شطر الحق حتى انكم تبالغون وتقولون كان اذا اريد اخراج السهم والنصول من جسمه الواضعة فيه وقت الحرب يكون
الى وقت صلوته فيخرجونها منه وهو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه وتوجهها نحو الحق فكيف مع ذلك احس بالسائل حتى اعطاه خاتمه في حال
صلوته واجاب عنه بعض علمائنا فقال الشعر يعطى ويمنع لا تلهيه سكرته عن التذلل ولا يلهو عن الكاس الطافح سكره حتى يكون من فعل الصحابي
فهذا افضل الناس وخاصل الجواب انه في تلك الحالة وان كان كما ذكر لكنه حصل منه التفات ادرك به السائل وسؤاله ولا يلزم منه التفاته الى السائل
غير الحق لانه يفعل فعلا يعود نهايته الى الحق فكان كالشارب الذي يفعل حال سكرته فعلا موافقا لفعل الصحابي ولم يلهه ذلك عن نديمه ولا عن كاسه
ولا خرج بذلك عن سكرته فتامل واقول في الجواب ايضا ان غاية الامر في ذلك ان يكون في مرتبة ما يحصل للاولياء من الوحدة في الكثرة والخلوة في
الجلوة
الخلوة وقد اثبت النقشبندية من متصوفة اهل السنة هذه المرتبة لانفسهم واشتهر منهم انهم يقولون خلوت در انجمن وبدارم فلا يبعد ان
ينازع مع علي في حصول نظير هذه المرتبة له اللهم الا ان يقال ان النقشبندية قد يتبعون اخرقهم في التصوف الى ابي بكر فجاز ان يحصل لهم من بركات
ابي بكر مرتبة لا تحصل لعلي فان هذا كلام لا دافع له الا غضب الله تعالى **المصنف** رفع الله درجته **الثاني** قوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك نقل الجمهور انها نزلت في شان فضل علي يوم غدير خم فاخذ رسول الله بيد علي عليهما السلام وقال ايها الناس الست
اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وادر الحق معه كيفما دار ثم ولي بالنصرة لتقدم الست اولى ولعدم صلاحية غيره فيهما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما
ما ذكره من اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فهو باطل فان المفسرين لم يجمعوا على هذا واما ما ذكره من ان رسول الله ذكره يوم غدير خم حين اخذ
بيد علي وقال الست اولى فقد ثبت هذا في الصحاح وقد ذكرنا سرا هذا ترجمة كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة ومجمله ان واقعة غدير خم كانت في
مرجع رسول الله عليه السلام من حجة الوداع وغدير خم محل افتراق قبائل العرب وكان النبي يعلم انه لا يحج بعد هذه عمره وانه لا يجتمع العرب بعد هذه عنده مثل هذا
الاجتماع فاراد ان يوصي العرب بحفظ محبة اهل بيته وقبيلته ولا شك ان عليا كان بعد رسول الله سيد بني هاشم واكبر اهل البيت فذكرهما
وساواه بنفسه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة معه ليأخذه العرب سيدا ويعرفوا فضله وكماله وليتصف المنصف من نفسه ولكان يوم غدير
خم صرح رسول الله بخلافة علي نصا جليا لا يحتمل خلاف المقصود لامر العرب مع جلافتهم وكفرهم بعد رسول الله وجعلهم الانبياء فيهم مثل
الكذابين شجاح وطلحة كانوا يسكتون على خلافة ابي بكر وكانوا لا يتكلمون بشيء من امر خلافة علي مع ان رسول الله نص على الامر بمحبة جميع قبائل
العرب ان انصف المتامل المتغافل علم انه لا نص هنا انتهى **واقول** اولا ان المصنف بدع اجماع المفسرين بل قال نقل الجمهور والمعنى ما الجمهور اكثرهم وبالجملة
مراد المصنف من ذلك موافقة جماعة من مفسري الجمهور مع مفسري الامامية فيما ذكر ولا يضرنا اتفاق كافتهم في ذلك ان ما ذهب اليه بعض من طائفة
وافق فيه اخرون من خصمائهم يكون حجة على ابي في تلك الطائفة ولهذا ترى ان علماء الشيعة يحتجون على جمهور اهل السنة بان ابا حنيفة قال كذا وكذا
قال كذا الى غير ذلك من احاد علمائهم وكذا العكس كما وقع عن هذا الناصب في خطبة كتابه حيث احتج على الامامية قاطبة بان الحاكم ابي عبد الله وكذا
وهو شيعي امامي وصدر المخالفة عن بعض اهل السنة خصوصا المتاخرين منهم لا يقدح في ذلك بل ذلك يدل على انهم بعد ما رأوا قيام حجج الشيعة
عليهم بذلك استحسنوا المخالفة بوضع الرواية المنافية لخفاء الدين وترويجا لما ركنوا اليه من الباطل كما فعله الناصب في الاية الاتية بل نقول
ان الاجماع واقع على جهة ذلك ولا وظهور الخلاف انما حدث بعد الاجماع للاغراض المذكورة والذي يدل على ذلك ان المفسرين الذين رووا
خلاف ذلك كانوا متاخرين عن الثعلبي ومن يحذو حذوه فضلا عن قدماء المفسرين من الصحابة والتابعين وبالجملة من قبائح عادات القوم
وصنائع وقاحاتهم انهم اذا وجدوا اية نازلة في فضائل اهل البيت ومناقبهم قد استدل بها الشيعة على فضيلتهم واحقيتهم منع الهم روايتها
قبل ذلك في كتبهم برد ونحو تارة باحداث المخالفة وتارة بضعف الرواة وتارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالتاويل كانهم مفوضون في وضع
الدين موكلون في تشريع الشرائع لسيد المرسلين ولم يسمعوا كلام رب العالمين حيث قال الخ اصوات الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ومع ذلك كله لا يعتدون بروايته كما
اسلاف الذرية الامهات واخلافنا اهل بيت النبي المصطفى ثقل الدين وباقر علوم الدين وامام الصادقين وباقي الائمة الطاهرين صلوات
الله عليهم اجمعين ومن شايعهم من الصلحاء المؤمنين وموالاهم وتابعيهم من العرفاء المؤمنين ويطعنون بانهم اولى به من اهل الحق واليقين حيث لا يعتدون
كلامهم مطابقا لمرامهم وما اقل حيائهم واكثر اعتدادهم فاي خبر في ذلك السلف واي جميل يترقب من هذا الخلف لا جزاهم الله ولا جزى بهم ولهم
عذاب اليم ولقد ضمنهم هذا الناصب استحق العقل الزنيم حيث شاء بكتب تخريب بيانات الكتاب العظيم واحاديث الرسول الكريم سيما ما الى به في
مسئلة اجماع العترة الطاهرة من نظيرة الظهير بما اخترعه عليه الاية الحاكمة عليها بانكر فضلا عن علاوة امير الغدير على انه ترك الحديث في
صحاح القوم كالبخاري ورواه احمد حنبل امامهم في مسنده بطرق متعددة على الوجه الذي ذكره المص وكذا رواه الثعلبي في تفسيره وابن المغازلي

السائل

عليه

الشافعي في كتاب المناقب من طرق شتى وابن عقدة في مائة وخمسة طرق وذكر الشيخ ابن كثير الشامي الشافعي عند ذكر احوال محمد بن جرير الطبري الشافعي اني
رايت كتابا جمع فيه احاديث غدير خم في مجلدين ضخمين وكتابا جمع فيه طرق حديث الطير ونقل عن ابي المعالي الجويني انه كان يتعجب ويقول تاهت
مجلدا ببغداد في بدء صحابه وروايات هذا الخبر مكتوبا عليه المجلدة الثانية والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلي مولاه وتلوه المجلدة
التاسع والعشرون واثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته الموسومة بانسى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب تواتر هذا الحديث من طرق
كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية وبالجملة فقد بلغ هذا الخبر في الاشتهار الى حد لا يوازيه خبر من الاخبار وتلقته محققوا القبول و
الاعتبار فلا يرده الا معاند جاحد او من لا اطلاع له على كتب الحديث والاثار وثانيا ان مناسبته في بيان سره الذي نعم كونه قادحا في دعوى
نصوصية الحديث مدفوع بان فضل علي وكماله وعلمه وجوده وشجاعته وقربه من النبي بكونه صهره وابن عمه وكاشف غمه كان ظاهرا على
كافة العرب سيما قريش الذين كان الوصية اليهم اهم وقد نطق القران بوجوب محبتهم مثل ذلك بقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في
القربى وقال النبي في شانهم اني قد تركت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث وقال اذكركم الله في اهل بيتي مرات كما ذكره ابن حجر
في صواعقه الى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة المتضمنة للترغيب على حبهم ومزيد توقيرهم وتعظيمهم والتحذير عن مخالفتهم كما فصل في
كتب الحديث سيما المناقب وقد ذكر المص قدس سره بعد انمها في هذا الكتاب منبهة العقل خاكرا بان نزول النبي في زقاق ومكان لم يكن
نزول المسافر فيهما حيث كان الهواء على ما ذكر وفي غاية الحرارة حتى كان الرجل يستظل بيديه ويضع الرداء تحت قدميه من شدة الرمضاء
والمكان مملو من الاشواك ثم صعوده على منبر من الاقتاب والدعاء على وجه يناسب شان الملوك والخلفاء وولاة العهد لم يكن الا لنزول
الوحي الا بحجا الفوري المذكور في ذلك الزمان لانسداد اسر عظيم الشان جليل القدر بخصوص علي دون سائر اهل البيت كنصبه
للامامة والخلافة لا لمجرد طلب المحبة والنصرة وظاهر ما سيما وقد انضم الى ذلك ما لا مجال معه للاحتمال الذي توهمه الناصب الشقي وهو قوله
الست اولى بكم من انفسكم فانه نص صريح في ارادة رياسة الدين والدنيا فان الاولى بنفس الانسان منهم هو النبي والامام عليهم السلام كما ذكره الاشاعرة
البتة في تحقيق الاية السابقة وقد فهم هذا المعنى من الفصحاء السامعين لذلك الغارقين بمدلولات الكلام العربي عمر بن الخطاب وحسان بن ثابت
والحارث بن نعمان الفهري اما عمر فلما تواتر من انه هنأ عليا ع هنا له بقوله بخ بخ لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة قال
الغزالي في كتابه المسمى بسر العالمين في مقالته الرابعة التي وضعها لتحقيق امر الخلافة بعد عدة من الابحاث وذكر الاختلاف ما هذه عبارته
لكن اشتهرت الحجة وجهها واجمع الجماهير على من الحديث من خطبته صلوات الله عليه في يوم غدير باتفاق الجميع وهو يقول من كنت مولاه
فعلي مولاه فقال عمر بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فهذا تسليم ورضا وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى
لحب الرياسة وجماح عقول الخلافة وعقق النبوة وخفقان الهوى في قبضة الرياسة واشتبال ازدحام الخيول وفتح الامصار اسقاهم كاس الهوى فعادوا الى الخلاف الاول
فبئس والحق وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون وتاسى وما احسن فلانة انشد في مدحه الابيات المشهورة الصريحة فما ذكرناه فاستحسنها
النبي واثنى عليه واما حارث فلما راى التعجيل قدح مفسري اهل السنة في شان نزول قوله تعالى سال سائل بعذاب واقع الاية من انه لما كان رسول الله بعد
خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي وقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحارث بن نعمان الفهري فاتى نحو النبي
على ناقته حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته فاناخها وعقلها ثم اتى النبي وهو في ملاء من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك
رسول الله ففعلناه وامرتنا ان نصلي خمسا فصلينا وامرتنا ان نصوم شهر رمضان ففعلنا وامرتنا ان نحج البيت ففعلناه ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبع
ابن عمك وفضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه اهذا شيء منك ام من الله فقال النبي والذي لا اله الا هو انه من الله فولى الحارث بن نعمان
يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته
وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سال سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج انتهى فبعد تواتر الحديث كما اعترف به اكابر
السنة ووضوح حجته وصراحة مدلوله على ما قررنا وفهمه فصحاء قريش بكون ذلك القدح والمنع عليه اولا وبله على وجه ينقبض عنه العقل
السليم ناشيا عن اعوجاج الفطرة وسوء الاستعداد والتورط في العصبية والعناد ولو كان باعث اتيان النبي بتلك الخطبة في ذلك الزمان
المكان خوف افتراق قبائل العرب كما زعمه الناصب الشقي دون نزول الوحي بالامر الفوري كما يرويه الشيعة عن ائمتهم عليهم السلام لكان النبي قرر في نفسه
قبل الوصول الى ذلك المقام قراءة تلك الخطبة عند اجتماع الناس في ذلك اليوم ولكان الظرح ان يأتي بها في حجاب ذلك اليوم لا في حر الظهيرة واشد الاحر
بل كان الظاهر على ذلك التقدير ان يخطب به في ايام الحج حتى يسمعه كل من حضر وما الظهر وان جميع من حضر الحج من العرب وغيرهم لم يصحبوا النبي من مكة
الى غدير خم بل بعضهم بقي في مكة ومن كان من اهل اليمن وفي جزيرة العرب عادوا من مكة اليهما فظهر ان الاعلام بذلك في ذلك الوقت والمكان لم يكن
من عند النبي ولاجل ما علله الناصب وانما كان بالوحي الالهي ولاجل ان مفاسد المشقة عند استماع مضمون الخطبة في ذلك الزمان والمكان كان
ادعى الى عدمها كما قيل في الكبيرة اعتمادا فلما نسخ ولان ذلك لا يدل على كون ذلك مقتضى الحكم الالهي وتوجيه النبي كما جوزه القوم عليه الى غير
ذلك من الحكم الظاهرة والايات الباهرة ومما يدل على ذلك الامر صريحا ان ابلاغ محبة اهل البيت ونصرتهم ونحو ذلك مما احتمله الناصب بعيد

الزايات

اعتمال

مناسبتي

ما سبق ولا غرابة فيه مكرر الا يوجب التأكيد والمبالغة من الله تعالى في ذلك بحيث يخاطب نبيه بانه ان لم يفعل ذلك كان كمن لم يبلغ شيئا من احكامه تعالى فيجب
ان يكون للمراد بالبلاغ حكم يتحقق بالبلاغ ابلاغ مجموع الاحكام وبه اكمال الدين واتمام الانعام وانه هو الحكم الذي كان ثقيلا على الاقوام من قبيل
مصداق الاصل الخامس من اصول دين الاسلام نصب علي ع وظهرها امامته ووجوب طاعته على الانام لما علم ان قلوب القوم كانت مملوة من بغض علي ع
بغلبة لابائهم واخوانهم واولادهم واقاربهم في مغزوات النبي ع كما تضمنته الرواية السابقة من المغلبة وغيره من الاعلام فكانه تعالى قال بلغ ما انزل اليك
الامر الابتلاء القوي في تعيين على الامامة فان لم تفعل واعلمت فيه كنت كمن لا يبلغ الكل ونظيره قوله ان المكلف بجميع ما جاء به النبي لو لم يؤمن بجميع ما جاء به ولو
بالبعض دون البعض الاخر كان كمن لم يؤمن بشيء مما جاء به ثم انه تعالى لما علم ان ذلك الخطاب كان صعبا على النبي ع حذرا من اعراض القوم قال لو طاب النبي ع بتبليغه
وعدم مبالاته منهم والله يعصمك من الناس فقدم النص واندفع الاحتمال الذي قصد التشفي الخناس ان يوسوس به في صدور عوام الناس قال الثالث السادس
اشار اليه الناصب بقوله وساواه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة اه ان المولى ليس بمعنى الاولى بالتصرف بل بمعنى المحبة والنصرة يرجع الى منع المقدمة التي
استدل عليها المص بقوله السادس اه فلا يكون مسموعا نعم قد عارض ذلك صاحب المواقف بما في اخر الحديث من قوله اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
افضل لم يذكره احد من الائمة العربية وبان الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا وان يقال اولى الرجلين واولى الرجال
دون مولى الرجلين ومولى الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فان الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف التدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور
كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه انتهى واقول فيه للطرفة ذهنها ان
اشعار اخر الحديث بارادة المحبة والنصرة انما يتم لو قيل ان اللفظ بعد ما اطلق على احد معانيه لا يناسب اطلاق ما يناسبه بل يناسبه في الاستشهاد
على معنى اخر وليس كذلك بل قد يعد ذلك من وجوه المحسنات البديعية فالاشعار بذلك ثم خصوصا مع المقدمة المتواترة وانها موخر الخبر جملة غائية
مستانفة ليس ارتباطه بوسط الحديث كارتباط المقدمة به فاشعاره بذلك لا يعارض اشعار المقدمة بخلافه كما لا يخفى ومع هذا ليس الاستدلال على تعيين
المراد بمجرد تناسب المقدمة بل العمدة فيه ما ذكرناه من دلالة جملته بمعونة المقام لا المقدمة ضميمة الاستدلال ثم اقول ان موخر
الخبر لنا لا علينا لان دلالته على ما قلنا اولى من دلالته على ما ذكرتم فان قوله اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
لا يليق الا بمن كان له اولياء واعداء يحتاج الى النصرة ويجد من الخذلة ولا يكون كذلك الا سلطانا او اماما كما لا يخفى ومنها ان مجيء مفعل
اصل مما نقله الشارح الجديد المجرد عن ابي عبيدة عن ائمة اللغة وانه سر قوله تعالى مولاكم النار هي اولى بكم بغير ان مولاها
اي الاولى بها والمالك لتدبيرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول
عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وانه يكون للفظ
بمعنى واحد لا يقتضي صحة اقتران كل منهما في الاستعمال بما يقترن به الاخر من الصلات لان صحة اقتران اللفظ باللفظ من عوارض الالفاظ لا من عوارض
المعاني ولان الصلوة مثلا بمعنى الدعاء والصلوة انما يقترن بعلى والدعاء باللام يقال صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه وقد صرح الشيخ
الرضي بمرادفة العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وكذا يقال انه عالم ولا يقال انا انت عالم مع ان المتصل والمنفصل ههنا
مترادفان كما صرحوا به وامثال ذلك كثيرة ومنها ان المتبادر بقوله ص من نفسهم قد دل على ان المراد من الاولى هو الاولى بالتصرف دون الاولوية في
امر من الامور وذلك لانه لا معنى للاولوية من الناس بنفس الناس الا الاولوية في التصرف نعم لو لم يوجد العهد المذكور لتم معاضدة واستشهادا
بقوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم فانه لو كان نظم الاية مثلا ان اولى الناس بابراهيم من نفسه لكان المراد الاولى بالتصرف وقس عليه ضلالة تفعل ارتعا
ان ما اشتد بقوله فلينصف المنصف الخ خال عن معنى الانصاف مشتمل على غاية التعصب والاعتساف اذ لا يخفى ان عمدة العرب من اركان الدين واساس
سيد المرسلين وسادة العرب اجمعين انما كانوا طوايف قريش الخافين بمهبط الوحي والنبوة من مكة والمدينة وقد سمعتهم كانوا يحرفون عن علي ع
لما في صدورهم من ضغائن الجاهلية كما اعترف به هذا الناصب الشقي فيما بعد وفي طوايف العرب كانوا اعرابا رعايا يرعون دوابهم في الصحاري
لا شايقة لهم في الاسلام ولا ممارسة لهم في الاحكام فلا يتوجه اليهم ذلك الخطاب ولا يعتبر منهم امتناع ولا ارتكاب مع ان منشأ مخالفة طوايف العرب
الذين منعوا ابا بكر في ايام خلافته عن الزكوة حتى سماهم باهل الردة انما كان اعتقادهم خلافة اهل البيت ع وقدحهم في خلافة ابي بكر كما
ذكره صاحب كتاب الفتوح عن ابن حنف وبني كندة وغيرهم على ما نقلناه في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين وبعضه ما ذكره ابن حزم في مسئلة الحكم
المرتد من كتابه الموسوم بالمحلى حيث قال ان اهل الردة منهم من سماهم مؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء حرب ولم يسلموا قط لا يختلف احد
في انه تقبل توبتهم واسلامهم والثالث قوم اسلموا ولم يكفروا بعد اسلامهم لكن منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر فعلى هذا قوم قالوا لم يجعلهم
المحققون والشافعيون في ان هؤلاء ليس لهم حكم المرتد اصلا وهم قد خالفوا فعل ابي بكر فيهم ولا نسميهم اهل ردة ودليل ما قلنا شعر الخطبة
المشهورة الذي يقول فيه لطعنا رسول الله ما كان بيننا فيها لهفا ما بال دين ابي بكر لا ما بعده عند الله والله قاصمة الظهر وانى
الى طالبة ضيعتم لله الثمر او احلى لك من الثمر فيها لتبتين دوران رحاي وانفتح عشيته بعد بارتماح ابو بكر انتهى وبالجملة اخفاء الجمهور للنص
عنهم بعد غاية فان وجود النص لا يقتضي تواتره ولا اشتهاره عند الجميع بسماع داعي الكتمان كما عرفته فيما نحن فيه وذلك كما انه وقع تلقا

قال ابن قدامة الحنبلي في بحث الزكوة من كتابه المسمى بالمغني ان الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر قالوا انما كنا نؤدي الى رسول الله ص لان صلوته سكن لنا وليس صلوة ابي بكر سكنا لنا فلما توفي رسول الله ص ولي ابو بكر منعناه وقد اسهم محمد واوجب الاداء الى ابي بكر ص

وعشرين سنة بعد الوحي النص على سنة رفع اليدين خمس مرات في اليوم والليلة وعلى جهر البسملة او اخفائها ثلث مرات في كل يوم وليلة مع انهم نبوا احدها
بحيث يرتفع الخلاف مع توفر الدواعي وكذا الامر في فصول الاذان والمسح والغسل في الوضوء وغيرها وعدم نزول الاحتجاج لازم على تقدير عصمتهم وانهم
يجوزون الصغيرة على الانبياء عمدا والكبيرة قبل الوحي فما بال غيرهم والمفحم انه اذا لم يتحقق مع وجود النص على المسائل المذكورة كل يوم وليلة الى ثلاث
وعشرين سنة ارتفاع الخلاف وتعين احد الامرين عند الجميع فالامامة التي وقع النص عليها بمثل الاية او بغيرها مرة او مرتين او ثلاث مرات في تلك
المدة بطريق اولى قال بعض الحنفية في شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق في بحث خبر الواحد ان لقوله شروطا رابعها ان لا يكون مترك الحاجة
عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا الاحتجاج به عند وقوعه دل على انه لم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك
غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت سنده فخلاف الصحابة ايا ونزل العمل به والمحاجة لا يوجب رده لان الحجة على جميع الامة
فالصحابي محجوج به كغيره انتهى والذي يلوح عند التامل ان تقديم هؤلاء الجهلاء على امير المؤمنين غلط شنيع واشنع حتى صار مذهبا بين الناس بعد
التميز للبعض وعدم قوة اظهار الحق للبعض الاخر ولعروض الشبهة كما تقدم وهذا كما قال الفاضل النفتازاني في شرح التلخيص من ان المليح بتقديم
الميم على اللام مصدر ملح الشعر اذا لبس ملح وهو ههنا خطا محض نشا من قبل الشارح العلامة حيث سوى بين المليح والتلميح وفسرهما بان يشار
الى قصة ومثل شعر ثم صار الغلط مستمرا واخذ مذهبا بعد التميز وكم مثله للعلماء المحققين كما وقع لابن الحاجب في بحث كلمة لو من الرجوع الى القول
الحكماء وترك قول المتقدمين من اهل العربية فتامل قال المصنف رفع الله درجته الثالث قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا اجمع المفسرون وروى الجمهور كاحمد بن حنبل وغيره انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين وروى ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي
الحمراء قال اخذ رسول الله بيدي وبيد علي وبيد الحسن والحسين وكان عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي ثم يقول السلام عليكم ورحمة الله و
بركاته فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين عليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه والكذب من الرجس لا خلاف في ان امير المؤمنين ادعى الخلافة لنفسه فيجب ان يكون صادقا انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول اما اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فخلاف الواقع ولم يجمعوا على ذلك بدليل اكثر المفسرين على ان الاية نزلت في شان الازواج وهو المناسب
لنظم القران قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في
بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن الصلوة واتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا هذا نص القران يدل على انها نزلت في ازواج النبي لانه مذكور في قرن حكاياتهن والمخاطبة معهن ولكن لما عدل عن صيغة خطاب المؤمنين الى
خطاب المذكور فلا يبعد ان يكون نازلة في شان كل اهل بيت النبي من الرجال والنساء فشملت عليا وفاطمة والحسن والحسين وازواج النبي وعلى هذا
فليس الرجس ههنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب بل المراد من الرجس الشرك وكبائر الفواحش كالزنا كما يدل عليه سابق الاية وهو قوله تعالى
فيطمع الذي في قلبه مرض ولو سلمنا هذا فلا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه لو كان يدعيها لما كان يدعيها بالمخفية لوجود القوة والشيعة
والاعوان وكثرة القبائل والعشائر وقريش القوم وغيرها من القبائل ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة مؤاخذة بذنبها في
وقعة الجمل لان الاية نزلت فيها وفي ازواج النبي غيرها على قول اكثر المفسرين فلا يتم له الاستدلال بهذه الاية انتهى واقول فيه نظر من وجوه
اما اولا فلما ان مراد المص من اجماع المفسرين ههنا وفي امثاله اتفاق المفسرين من اهل السنة والشيعة على ذلك ان هذا المعنى يتحقق بموافقة بعض
المفسرين من اهل السنة معهم وان ما ذهب اليه بعض من طائفة ووافق فيه واخرون من خصامهم حجة على الكل وايضا قد قلنا سابقا ان مراد المص
دعوى اجماعهم على ذلك قبل ظهور المخالف والمخالف حادث لا يعتد به والذي يدل على ذلك ان من المفسرين من روى خلافه في ذلك كانوا متاخرين
عن الثعلبي واحمد بن حنبل ولهذا لم يذكر الناصب الرجس المراد من اكثر هؤلاء المفسرين المخالفين الذين ادعى وجودهم واحدا باسمه بل قد
كذب في ذلك وهو اعلم منه بالحديث والتفسير من مشايخ نحلته اذ قال الشيخ ابن حجر في صواعقه ان اكثر المفسرين على انها نزلت في علي وفاطمة
والحسن والحسين لذلك كبر ضمير عنكم اه واما ثانيا فلان ما ذكره من المناسبة انما يجب رعايتها اذا لم يمنع عنه مانع ومن البين ان تذكير
ضمير عنكم ويطهركم وبعض القرائن الخارجية الاتية مانع عن ذلك فمن ذهب من المفسرين الى حمل الاية على خصوص الازواج نظرا الى ذلك المناسبة
فاجعل نفسه مورد القول الشاعر اثبت شيئا وغاب عنك شيئا على ان في تغيير الاسلوب الى الاياء المتقاربة المسوق لذكر اهل البيت والازواج
لكن لا يجدي نفعا وان شاء ابقاء الى ما يعقبها وايثار التطهير فكون خصوص ايثار التطهير يقرر له على ذلك ظاهر البطلان بل هو نص في خلاف ذلك لما
عرفت وسنعرفه واما استدلاله على ما فهمه من الدلالة بقوله لانه مذكور في قرن حكاياتهن اه ففيه ان كون الاية الاولى في ازواجه لا يمنع من كون
ما هو في قرنها متصلا بها بعدها في غيرهن سيما اذا قام الدليل على ذلك وهو تذكير ضمير عنكم ويطهركم وما روي من انه عليه السلام لم يدخل هذه الاية جميع
فاطمة والحسن والحسين وجللهم بكساء قد كفى في ابطال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكذا ما رواه المص ههنا عن محمد بن عمر او ما رواه السبعة
ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه حيث قال في مسلم عن زيد بن ارقم انه قال اذكركم الله في اهل بيتي قلنا لزيد من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله
ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها فترجع الى ابيها وقومها الى اهل بيته ههنا اهله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده ومذكور

عضادة الحوض و الطريق وغيره ما يشد حواليه من اسناد قاموس

طهر

في جامع الاصول انه واقول بفهم من قول بدان المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر اه ان اطلاق اهل البيت على الازواج ليس على اصل وضع اللغة وانما
هو اطلاق مجازي ويمكن ان يكون مراده ان الذي يليق ان يراد في امثال هذا الحديث من اهل البيت اهله وعصبته الذين لا يزول انتسابهم عنه اصلا دون
الازواج وعلى التقديرين فهو مؤيد لمطلوبنا وذكر سيد المحدثين جمال الملة والدين عطاء الله الحسيني في كتاب تحفة الاحباء خمس احاديث احدها
وهما المستندان الى ام سلمة رض نص صريح في الباب لان احدهما وهو الذي نقله من جامع الترمذي وذكر ان الحاكم حكم بصحته وقد اشتمل على انه صلى الله عليه وسلم
عند ادخال علي وفاطمة وسبطيه في العبا اما قال ام سلمة رض يا رسول الله الست من اهل بيتك قال انك على خير وان الخبر والحديث الثاني هو الذي نقله
عن كتاب المصابيح في بيان شان النزول لابي العباس احمد بن الحسين المفسر الضرير الاسفرائني قد تضمن انه لما ادخل عليا وفاطمة وسبطيه في العبا قال اللهم
هؤلاء اهل بيتي واطهاري اعزني واطايبي ومني من لحمي ودمي اليك الا النار اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكرر هذا الدعاء ثلثا قال ام سلمة رض
قلت يا رسول الله وانا معهم قال انك الى خير وانت من خير ازواجي ثم قال السيد قدس سره فقد تحقق من هذه الاحاديث ان الاية انما نزلت في شان
الخمسة المذكورين عم وهذا يقال لهم آل العبا ولله در من قال من اهل الكمال شعر على الله في كل الامور توكلي وبالخمسة العبا توسلي محمد المبعوث حقا
ونبته وسبطيه ثم المفتدى المرتضى على ان قيل ما ذكر من الاحاديث معارضة بما روي ان ام سلمة قالت لرسول الله الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله
قلنا لا نم صحة سندها ولو سلم نقول انها مخرجة في هذه الرواية في معرض التهمة بجر نفع وتشرف لنفسها فلا يبقى قوتها وحدها ولو سلم نقول الزوجة
من اهل البيت قد علق فيها بمشيئة الله تعالى فلا يكون من اهل البيت جزما مع انها لو كانت منهن لما سالته لانها من اهل اللسان والترجيح عند
التعارض وهو ظاهر وانهم اهل بيت الرجل في العرف هم قرابته من عترته لا ازواجه ولا يمكن انكار هذا ثم اقول ان مناقشة الجمهور في هذا المقام
انما نشأ من حملهم البيت في الاية والحديث على البيت المبني من الطين والخشب المشتمل على الحجرات التي كان يسكنها النبي صلعم مع اهل بيته والازواج
اريد بالبيت ذلك لا حمل ما فهموه لكن الظاهر ان المراد باهل البيت على طبق قولهم اهل الله واهل القرآن اهل بيت النبوة ولا ريب ان هذا منوط
بحصول كمال الاهلية والاستعداد المستعقب للتنصيص والتعيين من الله ورسوله على المتصف به كما وقع في الاية والحديث ولهذا احتجت ام سلمة رض السؤال
عن اهليتها للدخول فيهم كما مر ونظير ذلك ان المتبادر من الارث في قوله تعالى وورث سليمان داود وهو ان المال وقد قيل المراد به آثار النبوة والعلم
فافهم وفوق ما ذكرناه كلام وهو انه لا يبعد ان يكون اختلاف اية التطهير مع قبلها على طريق الالتفات من الازواج الى النبي واهل بيته على معنى
ان تاديب الازواج وترغيبهن الى الصلاح والتشدد من توابع اذهاب الرجس والدنس عن اهل البيت عم فحاصل نظم الاية على هذا ان الله تعالى
رغب ازواج النبي صلعم الى العفة والصلاح بانه انما اراد في الازل ان يجعلكم معصومين يا اهل البيت والا لبقي ان يكون المنسوب الى المعصوم عفيفا صالحا
كما قال والطيبات للطيبين وانه فما الدليل على ان هذه الايات نزلت دفعة واحدة لهذا الترتيب كانت في اللوح لهذا الوجه واما المانع من ان يكون
قوله تعالى انما يريد الله الاية نزلت في غير الوقت الذي نزلت فيه امر الصلوة واتيان الزكوة ويكون عثمان وغيره جعلوها في هذا المواضع ظنا
انهن المعنيات بها ولجهلهما في الترتيب ليس يمكن انكار هذا لان من المعلوم انه وقع اختلاف كثير في ترتيب المصاحف حتى اصطلح الناس على مصحف عثمان
والاختلاف انما هو في الترتيب البتة لان القرآن متواتر كما لا يخفى واما رابعا فلان قول الناصب الرجس ههنا محمول على الظاهر من كل
الذنوب مردود بان الرجس لا يحمل على الطهر بطلان ذلك انما يحمل الطهر على الطهارة عن الرجس وانهم الذي حمل الطهر على الطهارة من كل الذنوب
انما حمله عليه على تقدير ان يكون المراد من اهل البيت المذكور في الاية الخمسة من آل العبا لا على تقدير ان يراد منها الازواج فنفي كون الطهارة محمولا
على الطهارة عن كل الذنوب على التقدير الثاني ظ لا حاجة الى ذكره واما ما ذكره من انا لا نم ان عليا ادعى الامامة لنفسه فقد مر الاستدلال عليه مفصلا
ولها خامسا فلان ما ذكره بقوله ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة ماخوذة بذنبها وقد جعل الجنة مواخذة ظاهرة لا يخلو
عائشة في الاية فرض محال ومن المحال ان يستلزم محال المحال الاخر فهم وتدبر مما ينبغي ان ينبه عليه ان الخبر في الارادة المدلول عليها بقوله
تعالى انما يريد الله الاية انما هو خبر عن وقوع الفعل خاصة دون الارادة التي يكون بها لفظ الامر اما لان قوله تعالى يريد ليبين لكم وقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر لفظ عام في الايتين فلو لم يكن بين اية التطهير وبين هاتين الايتين فرق لما كان لتخصيصها باهل البيت عم معنى لانه حمل جار له
اراد بها المدح لهم ولا يصلح المدح الا بوقوع الفعل ولا يتوهم احد ان الارادة لا يكون الا بعد الثبوت فقوله تعالى ليذهب عنكم الرجس يكون
دالا على انه كان ثابتا فيهم لان هذا مدفوع بان مبنى هذا القول على التخيل الذهني فلا يكون ثابتا الا ترى انك تقول للمحاكي اذهب الله
عنك كل مرض وان كان ذلك غير حاصل فيه فهذه الاية بزيل الخيال الذي يتصوره الانسان في ذهنه هذا وسيجيء في بحث الاجماع من اصول الفقه عند
استدلال الشيعة على حجية اجماع اهل البيت عم بهذه الاية ما اخترعه الناصب هنا من نظير هذه الاية في شان سائر الناس مع التنبيه منا على ما يلزم
من كفره بالله تعالى وبغضه وعداوته لاهل البيت عم نظائره هنا والعنه لعنا وبيلا ثم ان لنا في تحقيق هذه الاية رسالة مفردة من اراد زيادة
استيضاح في المرام فعليه بها وبالله التوفيق قال المصنف رفع الله درجته الرابع قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى
روى الجمهور في الصحيحين واحمد حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس رض قال لما نزل قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول
الله من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول

اختلفوا في معنى الآية فقال بعضهم الاستثناء منقطع والمعنى لا أسألكم على تبليغ الرسالة أجرا لكن المودة في القربى حاصلة بينكم فلهذا أسند واجتهد في هذا بينكم
وتبليغ الرسالة إليكم وقال بعضهم الاستثناء متصل والمعنى لا أسألكم عليه أجرا من الأجور إلا مودتكم في قرابتي وظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات
النبي ص ولو خصصنا بمن ذكر لا بد له من دليل على خلافه على أن دليل وجوب مودته ص ونحن نقول إن مودته واجبة على كل المسلمين المودة يكون مع الطاعة ولا كل
مطاع يجب أن يكون صاحب الزعامة الكبرى والعجب من هذا الرجل أنه يستدل على المطلوب وكلامه في غاية البعد من الاستدلال وهو لا يفهم هذا انتهى وأقول
الظاهر دعوى الاختلاف بين الناس الذي ليس له خلاف لما تقرر عند المحققين من أهل العربية والأصول أن الاستثناء المنقطع مجاز واقع على خلاف الأصل
وأنه لا يحمل على المنقطع إلا بعد تعذر المتصل بل ربما عدلوا عن ظاهر اللفظ الذي هو المتبادر إلى الذهن من غير قرينة له لفرض الحمل على المتصل الذي هو الظاهر من
الاستثناء كما صرح به الشارح العضدي حيث قال واعلم أن الحق أن المتصل أظهر فلا يكون مشتركا ولا المشترك بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع ولذلك لم يحمله
علماؤنا الأمصار على المنفصل إلا عند تعذر المتصل حتى عدلوا إلى الحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي مائة درهم إلا ثوبا وله على
إبل إلا شاة معناه إلا قيمة ثوب وقيمة شاة فيكون الإضمار وهو خلاف الظاهر لم يكونا متصلا ولو كان في المنقطع ظاهر لم يرتكبوا مخالفة ظاهر جدا انتهى
وأما ما ذكره من أن ظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي ص مسلم لكن الحديث الصحيح خصصها بعلي وفاطمة وأبنائهما كما مر ولا حاجة إلى
تكلف التخصيص بمجرد الاحتمال فقول الناصب لو خصصنا إلخ ليس على ما ينبغي فافهم وأما ما ذكره من أنه لا يدل على خلافة علي ع فجهالة صرفة وبجاهل
الظهور دلالة الآية على أن مودة علي ع واجبة بمقتضى الآية حيث جعل الله تعالى أجر الرسالة إلى ما يستحق به الثواب الدائم مودة ذوي القربى وإنما يجب ذلك
مع عصمتهم إذ مع وقوع الخطأ عنهم يجب ترك مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله الآية وعلي
ليس بعصو باتفاق مغيرين أن يكون هو الإمام وقد روى ابن الحجر في الباب العاشر من صواعقه عن الإمام الشافعي شعرا في وجوب ذلك حيث قال يا أهل بيت رسول الله حبكم
وهو قوله شعرا يا أهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القرآن أنزله كفاكم من عظيم القدر أنكم من لا يصلي عليكم لا صلاة له على أن قائل الشيعة
للدليل على إمامة علي ع على أهل السنة غير واجب بل يترتب على اتفاق أهل السنة معهم على إمامته بعد رسول الله ص غاية الأمر أنهم ينفون أن الأمر له والسنة
يثبتونها والدليل على المثبت دون النافي كما تقرر في موضعه إلا أنه يكون خرق الإجماع بإنكار إمامته مطلقا فيجب على الشيعة إقامة الدليل والله
الهادي إلى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته الخامس قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله قال الثعلبي رواه ابن عباس
أنها نزلت في علي ع لما هرب النبي ص من المشركين إلى الغار خلفه لقضاء ديونه ورد ودائعه فبات على فراشه وأحاط المشركون بالدار فأوحى الله تعالى إلى جبرئيل
وميكائيل إني قد آخيت بينكما وجعلت عمر أحدكما أطول من عمر الآخر فأيكما يؤثر صاحبه بالحيوة فاختار كلاهما الحيوة فأوحى الله تعالى إليهما ألا كنتما مثل علي بن
أبي طالب آخيت بينه وبين محمد فبات على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحيوة اهبطا إلى الأرض فاحفظاه من عدوه فنزلا وكان جبرئيل عند رأسه
وميكائيل عند رجليه فقال جبرئيل بخ بخ من مثلك يا ابن أبي طالب يباهي الله تعالى بك الملائكة انتهى وقال الناصب خفضه الله قول المخالف
المفسرون أن الآية نزلت فيمن قال كثير منهم نزلت في صهيب الرومي وأنه كان رجلا غريبا بمكة فلما هاجر رسول الله ص فصد الهجرة فمنعته قريش من الخروج فقالوا
يا معشر قريش إنكم تعلمون أني أكثر المال وإني تركت لكم أموالي فدعوني أهاجر بنفسي بل الله ولكم مالي فلما هاجر وترك الأموال نزل الله هذه الآية فلما دخل
صهيب على رسول الله ص قرأ عليه الآية وقال له ربح البيع وأكثر المفسرين على أنها نزلت في الزبير وعلي وسعد بن أبي وقاص لما بعثهم رسول الله ص ليأتوا بجيد
العذق من خشبة التي صلب عليها فكان صلب بمكة وحوله أربعين من المشركين فقدما بنفسهما حتى أنزلاه فأنزل الله الآية ولو كان فارقا في شأن
أمير المؤمنين علي ع فهو يدل على فضله واجتهاده في طاعة النبي ص وبذل الروح له وكل هذه مسلمة لا كلام لأحد فيه ولكن ليس هو بنص في إمامته كما
لا يخفى انتهى وأقول روى فخر الدين الرازي ونظام الدين النيسابوري في تفسيرهما أن الآية نزلت في شأن علي ع كما رواه المفسرون وروى أيضا نزولها في شأن
صهيب عن سعيد المسيب وهو شقي فاسق من أعداء أهل البيت ع كما اشتهر من كتب الجمهور أيضا ومن جملة آثار عداوته أنه لم يصل على جنازة علي بن الحسين
مع أنه جاء غلامه له بذلك وخطاب الشقي إياه على وجه منكر مذكور في موضعه مع أنه لا ارتباط لهذه الرواية بمدلول الآية لأن مدلولها بذل النفس
والروح ومدلول الرواية بذل المال وأين هذا من ذاك وهذا أيضا من جملة أمارات عداوة الشقي حيث لم يرض بهذه الرواية المتضمنة لمنقبة
لعلي ع حتى يصرفها عنه إلى عبد سوء ومن علم أنه أيضا من أعداء أهل البيت ع ولعل الناصب لم يفطن بعد الارتباط وضعها من تلقاء نفسه
في شأن الزبير والمقداد على وجه يرتبط بالمراد والله الهادي للسداد وأما قوله ولكن ليس هو بنص في إمامته فمكابرة صريحة لأنه إذا قال له جبرئيل
في هذه القضية من مثلك يا ابن أبي طالب فقد دل على أنه مثل له في العالم ولا أقل في أصحاب النبي ص فقد صار نصا في تعيينه للإمامة دون من
تمامه في سني كما هو صريح الكلام وتفضيل المفضول باطل كما مر فيما مر فتذكر ولنعم ما أشار بعض فضلاء سرائنا إلى تفضيل فضيلة علي ع
على علي على فراش النبي ص وسلم في تلك الليلة بقوله شعر نيست در بحث امامت معتبر قول فضول در سر حرب كه خوابيد است بجاي رسول قال
المصنف رفع الله درجته السادس أنه لما هلم أجمع المفسرون على أن أبناءنا إشارة إلى الحسن والحسين وأنسائنا إشارة إلى فاطمة وأنفسنا إشارة
إلى علي ع فجعله الله نفس محمد ص والمراد المساواة مساوي الأكمل والأولى بالتصرف الأكمل أولى بالتصرف وهذه الآية من أدلة الدليل على علو مرتبة
أمير المؤمنين ع لأنه تعالى حكم بالمساواة لنفس رسول الله ص وأنه تعالى عبر في أشرف النبي ص في الدعاء أي فضيلة أعظم من أن يأمر الله تعالى نبيه بأن

بستهين

يستغنى به على الدعاء البتة التوسل به ولمن حصلت هذه المرتبة انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول كان عادة اربا المباهلة ان يجمعوا اهل
بيتهم وقرباتهم ليشمل المباهلة نساء اصحابهم فجمع رسول الله اولاده ونساءه والمراد بالانفس ههنا الرجال كانه اراد ان يجمع نساءه واولاده ورجال
اهل بيته وكان النساء فاطمة والاولاد الحسن والحسين والرجال رسول الله وعلي واما دعوى المساواة التي ذكرها فهي باطلة قطعا وبطلانها من ضروريات
الدين لان غير النبي من الامة لا يساوي النبي اصلا ومن ادعى هذا فهو خارج عن الدين وكيف يمكن المساواة والنبي صلى الله عليه وآله خاتم الانبياء افضل اولي
العزم وهذه الفضائل كلها مفقودة في علي نعم لا يمنع المؤمنين على عدم هذه الآية فضيلة عظيمة وهي مسلمة ولكن لا يصير دالة على النص بامامته انتهى
واقول متوجه عليه وجوه من الكلام فيها انه اذا كان عادة اربا المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقرباتهم ليشمل المباهلة نساء اصحابهم كما اعترف
به الناصب دون من يعتقد من يدعنا به الله تعالى فيهم فلم خالف النبي هذه العادة ولم يجعل المباهلة شاملة لجميع قراباته واصحابه من بني هاشم فاطمة خص
من النساء فاطمة ومن الرجال علي عليه السلام ومن الاولاد سبطيه وجعلت حالها العادة المألوفة وحصر الاربعة بالمباهلة علم ان البالغ من قراباته لم يكونوا
في مكان القرب من الله ومزيد اثابته فيهم وايضا لو كانت العادة المعمول التعميم كما ذكره الناصب لم يعترض عليه النصارى الذين كانوا طرف المباهلة
بمخالفته لما جرت عليه العادة ولاحتجوا عليه بذلك واما قوله والرجال رسول الله وعلي فقد تقدم فيه حمل لفظ الانفس على حقيقة الجمع عند بعضهم
ولم يعلم ان النبي في مثل هذا الخطاب لا يدخل تحت الامر كما تقرر في الاصول ومنها ان ما ذكر من ان مساواة الولي للنبي خروج عن الدين خروج عن
الحق والبقين وذهول عن معرفة امير المؤمنين وسيد الوصيين واحسن المرسلين اما ما تمسك به من الاستدعاء عن ذلك من انه كيف يمكن المساواة بين
مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم فيه ان هذا كناية عن غاية الاختصاص والقرب والمحبة لانه اذا كملت المحبة بين اثنين يقال انهما متحدان وان اختلفا
صورة وغاية ما يلزم من ذلك المساواة في الدرجة لا في النبوة ومن البين انه لو لم يكن لعلي مدناة ومقاربة على الحد المذكور لما اجرى الله تعالى
انه نفس الرسول ولما كان علي ولا ولده الصغير اعز من اخيه جعفر وعقيل مثلا لنساء هم في القرابة فاندفع بهذا ايضا ما ذكره الناصب ان عادة اربا
المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم والحاصل ان النبي لما كان عارفا بحال الله سبحانه وما فيه من غاية الحزن استغاث في المباهلة التي هي الدعاء
من الجانبين بهلاك الآخر وبالبعد عن رحمة الله تعالى بما عنه بتعين هم فضيلة ومنزلة عند الله تعالى ثم المباهلة فان كثرة الافضل دخل في الاستجابة كما
علم من سنة النبي ايضا فرد دعوة من يساويهم في الفضل عند الله تعالى من النبي احلال المبتدئ الاهتمام في امر الدين والنبي امر معه وتعاون على استغاثة
ثم في المباهلة قوله تعالى بتهل بصيغة الجمع وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره في تفسيره من رسول الله قد عدل مختصا بالحسن والحسين
وفاطمة تمسك خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا دعوت فامنوا وكذا ما قال اسقف النصارى وهو المسمى بابي الحارثة حين تقدم رسول الله وحثى على كتابه ولله
حسا الا نبيا المباهلة يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سألوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله فلا تباهلوا فتهلكوا الى آخر ما رواه القاضي وغيره ونوبد لا
الآية على افضلية علي مما في كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر رواية عن الرضا ان عليا يوم الشورى احتج على اهلها فقال لكم اسألكم بالله هل فيكم احد
اقرب الى رسول الله في الرحم مني ومن جعله نفسه وابنا ابناءه نساءه غيري قالوا اللهم لا الحديث وايضا نقول لا يرد من المعنية حقيقة الاتحاد
بل المراد المساواة وما ذكره المساواة من الفضائل والكمالات لانه اقرب المعنى المجازي الى المعنى الحقيقي يحمل عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الاصوليين
ولا تسلم ان الرسول افضل الناس اجمعين وعسى الاصل افضل وعكس ان يقال ايضا ان مراد الحر بالمساواة المساواة في الصفات المعنوية ومع قول اراد انه
يكون نبيا بعد رسولا خاتم النبوة بعينه على الوجه المذكور وظاهر هذا البس من صفات النص كما صرح به الغزالي في المحصول حيث قال ليست الاحكام للاوصاف
لصفاتها ذاتية وانما معناها ان الشارع جعلها امارة وبها حتى وجوب الفعل هو المقول فيه لا نفعلوه والواجب هو المقول فيه لا تتركوه وهو كالنبوة
ذاتية نفسه للنبي ولكنها لما عرض اختصاصه بالنبي السابع انتهى وان اراد به الصفة الكاملة المعنوية التي تنبعث عنه العنت على الوجه المذكور ونفي
المساواة على الوجه فلا يمنع ان يكون ذلك الصفة وذلك الوجه مما يصلح لاثبات المؤمنين عن غاية الامر وخصوصية جامعة بينهما منعت عن نسبته على الوجه المخصوص
وعن اطلاق الاسم عليه شرعا كما قيل ان مثله يمنع اطلاق الاسم الجوهر بمعنى الموجود لا في موضع على الله سبحانه وليس هذا بعد ما روى اصحاب السنن
في سائر الكتب من ان النبي قال ابا بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة وكان تعدي بعض الحطاب رواه المشكوة على الترمذي واما ما ذكره الناصب من ان
هذه الامة ليست اثنى عشر امامة مفروضة وان تعالى الجمهور مطالب الشيعة في حق علي خلافة علي بل المدعي كما صرح به شارح المواقف وغيره ما هي صدر المحلي
افاضة الدليل على الامامة لهم من ان يكون الاعلى منها او شرائطها او ازمها من العصمة والاعلمية واستجماع الفضائل على وجه لا يلحقه غيره وقد علم
ذلك من ساحل الوقت انتهى قال ابن حجر في باب الاصلية على عدم كان الاول دليل على كونه افضلا لما لا وهو وجوه الاول انه لما اعلم والنبي الحر
الاعلى التالي ما يدل على كونه افضل لا يقوان فضيلة المرء على غيره اما يكون بالكمالات وقد اجتمع في علي منها ما لم يجتمع في الصحابة ثم ذكر
لعلم وهو اعلم الصحابة لانه الحكمة نعم كابر حسا الموافق بعد ذلك فان في الحوت عن اسلكيز بانه يدل على الفضيلة واما الاصلية فلا يدل وصحيحا
كثرة الثواب الكثير عند الله وذلك يعود الى الاكتساب الطاعات والاحاديث وبها وما تعود الى نصرة الاسلام وما تورثهم في تقوية الدين من المعلوم في كتب السير
انا بكرا اسلم استغنى الدعوة الى الله وسلم على يد عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد وعثمان وطلحة وتقوى بهم الاسلام وكان تعالى
الكفار وعلاء دين الله في حياة النبي وبعده وانه واعلم ان مسئلة الاصلية لا يطمع فيها في الحرم والبينين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الاصلية

الزعم قد
جاء بمعنى والمراد
به هنا الاثم المعروف
عليه او شر كما ذكره
الفاسق

روى صاحب كتاب الاحتجاج عن محمد
بن عمر الكوفي عن عبد الله بن
الوليد السمان قال قال الوصي
ما تقول الناس في اولي العزم
وصاحبكم امير المؤمنين قال
قلت يا يقدمون علي اولي العزم
احدا فقال الوصي عليه السلام ان
الله تبارك وتعالى قال الموسى
وكتبنا له في الالواح من كل
شيء موعظة وتفصيلا لكل
شيء وقال لعيسى ولابين
لكم بعض الذي تختلفون
فيه ولم يقل كل شيء وقال
لصاحبكم امير المؤمنين قل كفى بالله
شهيدا بيني وبينكم ومن عنده
علم الكتاب قال الله عز وجل
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين وعلم هذا الكتاب عنده

كما حصنه الله تعالى بحصنه حصنا
حصنا وحصانة تمنعه مما
حصنوا به عليه السلام

بمحض اكثرية الثواب بل يستند هذا النقل وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة
عليه يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها
متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا للزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره
وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غاية الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا يصح مع وجود الفاضل لكما وجدنا السلف
قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم بقضية انهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض
ما هو الحق الى الله تعالى وقال الامكي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما
بزيادة فيها كما اذا علم مثلا وذلك القدر غير مقطوع به فيما بين الفضلاء اذ ما من فضيلة تبين اختصاص بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وتبقى
عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة
اما الزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فالمجوز في الافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى وقال شارح العقائد النسفية واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين
متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث
جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والاصح انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فالتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده
ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى واقول في الكل نظر واما ما ذكره صاحب المواقف فلانه لا يخفى على من له ادنى عقل وتمييز ان الكرامة والثواب الذي هو
عوض عن العبادة على وجه التعظيم ليس غير الفضائل والكمالات التي لا شك في انها اكثر تحققا في علي وبعضها كان مخصوصا به فلا معنى لان يكون
لغيره عزة وكرامة وثواب اكثر او مساو واما ما ذكره من ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة واسلم على يده عثمان اه ففيه ان جميع من اسلم قبل الهجرة لم يزيدوا
على اربعين رجلا اكثرهم قد اسلموا بدعوة رسول الله نفسه وعلى تقدير اسلام هؤلاء الخمسة بيد ابي بكر كيف يقال انه اشتغل بالدعوة فان هذا
انما يقال اذا اجاب دعوة الشخص جماعات كثيرة من الناس لا خمسة او ستة بل لو صرح احد بذلك لاستهزئ به وعلى تقدير تسليم سنفاته ذلك فقد
اسلم على يد علي عليه السلام الوف من العرب والعجم ومنهم طوائف همدان من اهل اليمن باسرها حتى روي انه لما وصل خبر علي عليه السلام الى رسول الله باسلام همدان سجد وتوفي
السجود شكرا لله تعالى فلا السلام على همدان اسلم على همدان اكرم واما ما ذكره من منازعة ابي بكر للكفار فهو مجرد دعوى لان المنازعة انما تطلق فيما امكن لكل
من الطرفين مقاومة وكان لابي بكر قبل الهجرة ان يربط الكفار بحبل ويصرعهم ويقتلهم كما سيجيء فلا عن اولياء ثم بعد الهجرة فما
من ذلك لكن لم يبارز احدا قط في شيء من غزوات النبي بل هذا وهو الفرار عن الزحف فاين ما نسب اليه من منازعة الكفار واعداء الدين واما
ذكره من انه لا مطمع في الجزم بالافضلية بمعنى كثرة الثواب فغير مسلم لما عرفت في على تقدير التسليم غير مفيد في مقصوده اذ كيف يتصور من العاقل ان يدع
المعاد ولو يثيبه امامة من يكون متصفا بهذه الصفات الكاملة بمجرد احتمال ان يكون غيره افضل في الواقع اذ من الظاهر ان العاقل يقول ان الامر
في نظرنا هذا التحطيط فضل الحق واولى الامامة الى ان يثبت في غيره ضرورة انه لا معنى لان يتاخر العلم مثلا ممن لا يكون علمه معلوما او الى ان يكون
من يكون ذلك معلوما منه وهذا ظاهر عند العقل وقد ورد في النقل من القرآن والحديث ايضا كقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا
ان يهدى فما لكم كيف تحكمون يعني هل الذي يكون صاحب هداية وعلم بالحق احق واولى بان يهتدى به الخلق ويقتبس الحق من انوار هدايته وعلمه او الذي
لا هداية له ولا علم الى ان يتعلم العلم والهداية عن غيره فكيف تحكمون انتم ايها العقلاء يفهم من المعلوم ان العقل يحكم بان الاول احق واولى بمتابعة
الخلق له واهتدائهم به واقتدائهم به وخلافه مكابرة وعنادا لا يخفى على اولي النهى واما ما ذكره من ان هذه المسئلة ليست مسئلة يتعلق بها عمل اه
ففيه انه كيف يتصور تعلق العمل بها مع امكان تاديتها الى الوقوع في تفضيل المفضول وتقديمه وتاخير من هو مقدم في نفس الامر وهو ان لم يكن كفرا
لا اقل من ان يكون فسقا لقوله تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا والعمى هو عدم علم الحق كما فسر والجملة كيف يحكم بانها
مما لا يتعلق به شيء من الاعمال مع ان اكثر المخالفات بين الشيعة وجمهور اهل السنة يبحث بين بعضهم بعضا وقع من هذا في وجب تحقيق هذه المسئلة
وتحصيل اليقين فيها ليعلم من يجب اتباعه ومن لا يجب حتى لا يقع في سخط الله تعالى واما ما ذكره من ان النصوص متعارضة فغير مسلم لما بينا سابقا
من ان النصوص الواردة في شان علي عليه السلام مما اتفق عليه الفريقان بخلاف ما روي في شان غيره من الثلاثة نعم ما روي في مطاعن الثلاثة معارض بما روي
من مناقبهم فافهم واما ما ذكره من انه ليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما
سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره فمدفوع بما اصلنا واثبتنا سابقا من قاعدة الحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من ان ثبوت الامامة
وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية اه فمدفوع بانه على تقدير عدم جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل كما تقتضيه العقل السليم
يكون صحة الخلافة مبنية على الافضلية فالظن فيها يستلزم الظن في قطعها واما قوله ولا قطع بان امامة المفضول لا يصح مع وجود
الفاضل فهو مكابرة على ما يقطع به العقل السليم بناء على الالف بتحسين ما فعله السلف من مخالفة مقتضى العقل في مسئلة الامامة فلا يلتفت اليه
واما ما ذكره بقوله لكنا وجدنا السلف قالوا الخ فمردود بان ذلك السلف وكانوا ممن لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بالتزام العقائد
الزيغ الذي رد الله عليه في كتابه الكريم مغايرا للكفار بقوله حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وحسن الظن بهم بنشا

الخلافة

الا من ثلا

الا من تمام الظن وضيق العطن وانه من قبيل ان بعض الظن مع ان مجرد حسن الظن بهم لا يقتضي وجوب متابعتهم كما لا يخفى وبالجملة لم يثبت الا فضيلة على
الترتيب لوجودي في الخلافة ولا طائل في ذلك لانا نعلم انهم لو جعلوا احسب من الصحابة خلفا قبل امير المؤمنين ع افضلوا جميع هؤلاء وكيف يوجب
الترتيب الوجودي الصوري مرتبة وفضيلة مع ان هؤلاء لكونهم صغار السن عن الفضائل والعلم كان نسبتهم الى علي ع نسبة الاصفال الى العدم فلا يورث
تقدمهم الصوري عليه ع الا زيادة ما كان له من المرتبة والمقام كما قال الشاعر از رتبه صورى خلافت مقصود جز عرض كمال اسد الله نبود كرشت رقم
نسه صفر بيش از لفي بيداست كه در رتبه كمال كه فزود وكان القوم مع جهلهم بعلم المنطق وحكمهم بتجريبه شبهوا امير المؤمنين ع بالشكل الرابع
حيث اسقط بعضهم عن درجة الاعتبار المخالفة الاول واعتبر جمهورهم الثاني بعد الاول لموافقته معه في اشرف المقدمتين عندهم وهم غصب الخلافة
عن اهل البيت ع ولهذا سميناها بالعمرية ثم اعتبروا الثالث لموافقته معه في مقدمة اخرى وهي ترجيح احكام الاولين واتقان سيرتهما واعتبروا عليا في الرتبة
الرابعة لان طبيعته كان مخالفا للاول والثاني اصلا وزاسا ولهذا قال له عبد الرحمن بن عوف يوم الشورى ما يدريك ابا ابيك بسيرة الشيخين امتنع عن
ذلك وقال اجتهد برأيي فيما لا يقتضي الكتاب والسنة وعدل عنه الى عثمان بالشرط المذكور وقبل منه ذلك واما ما ذكره الآمدي بقوله انه امر فضيلة تبين اختصاصها
بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها فيه نظر ظاهر اذ بعد ما فرض اختصاص فضيلة بواحد منهم كيف يمكن بيان مشاركة غيره فيها اللهم الا
ان يراد الاشتراك في اصل النوع فلا ان الفضائل الكل على نحو ان يدعوا اشتراك الصبي القادر لقرب الزجاجي ونحو مع معلمه المتبحر في العلوم العقلية والنقلية
او يدعى اشتراك من قلع باب خيبر بقبل عمرو بن عبدود وامثاله مع من قلع باب كبيره او قتل نحو الضب لقارة في العلم والشجاعة وهذا في غاية الوهن
والشناعة واما ما ذكره من انه لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة فمدخوله مما مر من انا لا
نحتاج في تعيين الامام الى الفحص عن كل ما من استجمع فيه شرائط الامامة والرياسة من الفضائل والكمالات الظاهرة وانه لا التفات للعاقل الى احتمال كون
غيره ممن لا يظهر منه شيء من هذه الفضائل بل بما كان افضل عند الله وفي الامر بل لو اعتبر مثل هذا الخيال الفاسد لتعذر الامر على الناس في تعيين الرئيس
والامام لاحتمال ان يكون كل ما يلد وجاهل وسوقي ومجهول نشأ في شاهق جبل او بر او بحر افضل من اشراف قوم مشهورين بالفضل والكرامة فيتسدد باب تعيين
المتصف بالامامة ويقبل قول الامامية الذين يفرون كفره من محال الى محال ويطيرون من عصر الى عصر ان اختيار من اختار ابا بكر للامامة هل وقع لشيء
مما زعموا فيه من الفضائل الظاهرة التي نسبوها اليه في الاحاديث الموضوعة في شانه او لاطلاعهم على ما كان فيه من الفضائل الباطنة التي لم يظهر على احد
او وقع ذلك بمجرد التخت والاتفاق ومحض الشهوة والارتفاق من غير ملاحظة اصلا لشيء من الفضائل الظاهرية والباطنية بل كان عبد ابي بكر
مساويا معه في نظرهم في استحقاق الخلافة فالثالث ازدراء بجلالة قدر ابي بكر عندهم والثاني ملحق بالمحال فتعين الاول وهو القياس العاقل في ذلك كثرة
الفضائل ولم يتحقق الكثرة الا في علي ع كما علم وسيعلم بعون الملك العلام واما ما ذكره شارح العقائد فاكثر مقدماته مشترك مع ما نقلنا عن صاحب المواقف
وابطلناه الا ما ذكره من المحاكمة المدلول عليها بقوله والانصاف انه ان اريد آه وهذا مردود بان الثواب الذي كانوا يستحقونه لهم افضل ان كان في مقابلة
الطاعة كما نطق به الكتاب والسنة ويكفينا سابقا لاشك ان من طاعته اكثر فثوابه اكثر فمن تامل في احوال الفريقين علم بديهة ان طاعة علي ع كان اكثر مرات
لانه عبد الله تعالى مدة عمره ولم يقع منه عصيان قط وان غيره ما عبد الله تعالى بعد مضي اكثر عمره ومن ما في كفره وعصيانه كما قال ابو سعيد النيسابوري يشعر
عبد الاله وغير من جهله ما زال مشركا على صنمه وان لم يكن مقابلا للطاعة فليس ثوابه لا يدل على التعظيم والتفضيل لان كونه في مقابلة الطاعة
هو الفارق بين الثواب والتفضيل فح ايضا لا يكون لتوقفه حجة فتوجه فانه غاية الشطط في هذا المقام والله اعلم بحقائق الاسرار قال **المصنف**
رفع الله درجته **الثالث** قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات روى الجمهور عن ابن عباس قال سئل رسول الله عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه
قال سأل بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اختلف المفسرون في هذه الكلمات فقال بعضهم هو التسبيح
والتهليل والتحميد وقال بعضهم هي من اسلك الحج فيها غفر ذنوب آدم وقال بعضهم هي الخصال العشرة التي سميت خصال الفطرة فلما اراد آدم بالعمل بها تاب الله
عليه ولو صح ما رواه عن الجمهور ولا نعرف هذا الجمهور لدل على فضيلة كاملة لعلي ع ونحن نقول بها ونعلم ان التوسل بصاحب العباء من اعظم الوسائل واقرب
الذرائع الى الله ولكن لا يدل على نص الامامة فخرج الرجل من مدعاه وبقيم الدلائل على فضائل مسلمة انتهى **واقول** يتوجه عليه ان موافقة بعض المفسرين
من جمهور اهل السنة مع الشيعة في امثال ذلك يكفي في قيام الحجة للشيعة على الكل كما مر بيانه وللاشارة الى هذه النكتة مع روم الاختصار اعتمادا على
الاشتهار ترى المص قدس سره ربما يقتصر بقوله روى الجمهور وطوى ذكر اسم الراوي ثم القول بان المراد من الكلمات مناسك الحج وكذا القول بانها هي الخصال
العشر مع حفاظ الكلمات عليها غير مذكور في التفاسير المشهورة ولعل الناصب قد حرف الكلم عن مواضعها كما هو دابه او ضل عنه ثقته فان المفسرين ومنهم صاحب
الكشاف انما ذكروا هذين القولين في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات الآية ومنشأ اشتباه الناصب ذكر الكلمات في الآيتين وعدمها لانه بامر الله بتحصيل
البيتين اما ما ذكره الناصب الخارجي من خروج المص عن مدعاه فقد بينا سابقا في بيان العصمة لمدعى ما يشهد عليه بخروجه عن طريق الصدق او نسيانه عنوان المبحث
عن غاية الحيرة والخبط بل الاكثار من مجرد ذكره تعالى في القرآن والتمثيل بحاله دون غيره ممن عمه الناصب فهو بدل على انه حبيب الله منظور له نظر رحمة
ضرب الله لنا مثلا ونسي خلفه بل نقول ان ذكره فضيلة واحدة له لا توجد في غيره بدل على فضيلة في تلك الفضيلة على غيره فيكون هو بتلك الفضيلة اصلا
وغيره مفضولا فاملك تدبر قال **المصنف** رفع الله درجته **الرابع** قوله تعالى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي روى الجمهور عن ابن مسعود قال اوصى رسول الله

اي وان اعتبار الثالث لموافقته مع الاولين في اتقان سيرتهما اعتبار الرابع لمخالفته طبعه لهما لما قال آه منه

قال المص في منهاج الكرامة الرابع قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه الى قوله فتاب عليه روى ابن المغازلي الشافعي باسناده عن ابن عباس قال سئل النبي صلى الله عليه وآله عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه وفي كتاب مناقب الشافعي بسنده عن ابن عباس قال سئل النبي صلى الله عليه وآله عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه وفضيلة لم يلحقه احد من اصحابه فيها فيكون هو الامام الدعاء ص ليس روايات للمص ص في التوسل الى الله تعالى ١٢ آه

انتهت الدعوة الى قوله علي بن ابي طالب اخي وصاحبي وخليفتي فيكم فاسمعوا له واطيعوا وصيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الرواية ليست في كتب اهل السنة والخاصة
ولا احد من المفسرين ذكر هذا وان صح دل على ان عليا وصي رسول الله والمراد بالوصاية وراثة العلم والحكمة وليست نصا في الامامة كما انها انتهى **واقول** هذه الرواية
مما رواه ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب ما نصه اخبرنا ابو عبد الله بن مسعود فلا انكار والاصل بعينه عندنا والحاد والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة ابراهيم وطلب
الامامة لذريته من الله تعالى فدلت الرواية على ان المراد بالوصاية الامامة وان سبق الكفر بسجود الصنم يمنع الامامة في ثاني الحال ايضا كما اوضحنا سابقا فيمنع امامة
الثلثة ويقصر نصا في ارادة الامامة دون وراثة العلم والحكمة ان قيل لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلثة اذ كما ان انتهاء الدعوة الى النبي لا يدل
على عدم نبي قبله فكذا لا انتهاء الدعوة الى علي لا يدل على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان امام المنتهى اليه الدعوة يجب ان لا يسبق صنما قط ولا يلزم منها
ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي وسبق امامة غير علي عليه يناقض ذلك نعم لو قال
سينتهي الدعوة اه لكان لذلك الاحتمال مجال وليس فيه ظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي وبين انتهاء الى علي لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا
يكون في الائمة اماما الا انا نقول الملازمة ممنوعة فان الانتهاء بمعنى الوصول لا الانقطاع وفي هذا الجواب امعان وجه عامل ان عدم صحة هذه الرواية لانه ترنا
ان عرضنا الزامهم بان ابا بكر وعمر وعثمان كيسوا ائمة فما هذا وقد روي عن هذه الرواية ما رواه النسفي الحنفي في تفسيره المدارك عند تفسير النجوى عن امير المؤمنين
انه قال لما نزلت سأل رسول الله عن مثاله الى ان قال قلت وما الحق قال الاسلام والقرآن والولاية اذا انتهت اليك انتهى واقول مفهوم الشرط حجة عند الحنفيين من ائمة
الاصول فيدل على ان الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه باطل فيلزم بطلان خلافة من تقدم فيها عليه كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع**
قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا روى الجمهور عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين علي قال الود المحبة في قلوب المؤمنين انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول لهذه الرواية في تفاسير اهل السنة وان صح دلت على وجوب محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت
به النص على الامامة وهو المدعى انتهى **واقول** الرواية مذكورة في تفسير الواحدي وتفسير البيهقي وفي كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المتأخر وفيه
ما يزيد رغم انف الناصب التقي المنكر لفضائل علي فانه قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله ما يلقون من قريش من تعييبهم وجوههم فطعنهم عليهم
عند لقائهم فغضب غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودرعرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله وفي
رواية صحيحة ايضا ما بال اقوام يتحدثون فاذا رأوا الرجل من اهل بيتي قطعوا حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبهم لله ولقرابتهم مني انتهى
واما قوله ولم يثبت به النص على الامامة فمدفوع بان من بوع الله تعالى محبته في قلوب المؤمنين ويذكرها في مقام الامتنان لا يدوان يكون معصوما واذا
ثبت العصمة ثم الدستة **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد نقل الجمهور عن ابن عباس قال قال رسول الله
انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا في تفاسير اهل السنة ولو صح دل على ان عليا هادي
مسلم وكذا اصحاب رسول الله هذا لقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا دلالة فيه على النص انتهى **واقول** هذا مذكور في تفسير امام اهل
السنة فخر الدين الرازي مع تفصيل حيث قال وذكروا ههنا اقوالا الاول ان قال والثالث المنذر النبي والهادي علي قال ابن عباس وضع رسول الله يده على صدره
فقال انا المنذر وما الى منكب علي قال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون بعدي انتهى وقد ضعف بعضهم كما يأتي هذه الآية ورواياتها ورفعها في شأن علي
ورواه الثعلبي في تفسيره مسندا عن ابن عباس ايضا بعين ما ذكره الرازي في تفسيره ورواها الثعلبي ايضا مسندا الى علي قال المنذر النبي والهادي رجل من
هاشم يعني نفسه انتهى فانكار الناصب غير مرضي واما قوله ولو صح دل على ان عليا هادي وهو مسلم ففيه ان دلالة ليست مقصورة على اصل الهداية ومجرد على كمال
الهداية بل على حصر الهادي من امة محمد فيه وبالجملة هذه الخصوصية الزائدة مع خصوصية وقوعه مقابلا للنبي في اثبات احدهما بالانذار والاخر
بالهداية دليل على تقديمه على كل من نازعه الخلافة وانه احق بها منه لان الحصر اطلاق الهداية فيه تقتضي كونه هاديا في شأن اوقاته وتدبير ذلك
الامر له بقول الله تعالى او بقول الرسول مبينا كما عرفت واما ما رواه من حديث اصحابه كالنجوم ففيه من ثاره الوضع والبطلان ما لا يخفى لان
ذلك القول لا يخ اما ان قاله النبي لاصحابه وغيرهم او قاله لاصحابه دون غيرهم او قاله لغير اصحابه فان قالوا انه قاله لاصحابه وغيرهم او قاله للصحابة دون غيرهم
قلنا فهل يستقيم في الكلام الفصيح المحكم ان يقول لاصحابه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وان قالوا انه قاله لغير اصحابه قلنا هل يعلم خبر هذا
معروف مجمع عليه ام هو شيء تخرصونه باستحسان عقولكم وارائكم لان الصحابة هم الذين رووها بل انما رواه غيرهم فلو كان قاله لغيرهم لكان قد ذكر ذلك
الخبر وكانوا يقولون ويقول ان الرسول قال لجميع من اسلم غير اصحابي اصحابي كالنجوم اه والحاصل لم يكن في نقلكم شيء من هذا التخصيص بطل دعائكم في ذلك وما
نكشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفا للقاضي عياض المالكي حيث قال اعلم ان حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اخرجه الدارقطني في الغرائب
وابن عبد البر في العلم من طريقه من حديث جابر وقال هذا اسناد لا يقوم به حجة لان الحارث بن غصين مجهول ورواه عبد بن حميد في مسنده من رواية عبد الرحيم بن زيد
عن ابيه عن المسيب عن عمر قال البزار منكر لا يصح ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن ابي حمزة النصيبي عن نافع عن عمر بلفظ بايهم اخذتم يقول
بقول اهتديتم واسناده ضعيف لا حاجة لانه متهم بالكذب ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس وقال منكر مشهور واسناده ضعيف لم يثبت منها
في هذا الباب اسناد وقال ابن حزم انه مكذوب موضوع باطل وقال الحافظ زين الدين العراقي وكان ينبغي للمصنف ان لا يذكر هذا الحديث بصيغة الجزم
لما عرف من حاله عند علماء الفن انتهى كلام شارح الشفا وكان اسناف فطرنا اهل الشفاء ولو فرضنا صحته فليس على اطلاقه كان من اصحاب الناكثين والقاسطين

على

وما فيه

على عدم لزوم قبله بل اللازم من الرواية ان الامامة تنتهي اليه الدعوة فقط ولا يلزم
يجب ان لا يسبق صنما قط ولا يلزم منها ان يكون قبل الانتهاء ايضا
كذلك قلت قوله صلعم انتهت
بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي وسبق امامة
غير علي عليه يناقض ذلك نعم لو قال لكم
سينتهي الدعوة اه لكان لذلك الاحتمال مجال وليس فيه ظهر
الفرق بين انتهاء الدعوة
الى النبي وبين انتهائها الى
علي لا يقال لو صح هذه الرواية
لزم ان لا يكون باقي الائمة
ما ذكره صاحب قبل ان لقوله او
كما ان انتهاء الدعوة الى النبي
لا يدل ١٢

والمارقين وبحوهم وقد عرفت ما جاء في حقهم وحق أتباعهم ولا لكان المقتدي بمن يمرقون الدين مثلا مهتديا وأيضا فمن الناس من أفتى في فضل
عثمان بالصحيح أما بجمعهم على خلافه وبعضهم وقافان حرضي الله عنه أصابه أنهم مهتدون في قتلهم عثمان فلا أرغم الله لا أنفه فعسى أن يكون المراد بالأصحاب
المذكور فيه أفضل الصحابة المتصفين بمزايا العلم والكمال لأنهم الذين يهتدى بهم كالنجوم وقد صرح بمثل هذا التخصيص جمع في صواعقه في توجيه ما روي
من قوله ص النجوم أمان لأهل السماء وأهل بيتي أمان لأمتي ولولا إرادة الخاص لزم مفاسد شتى أشرنا إلى بعضها فيما مضى وذكرنا بعضها في أوائل الكتاب
ولنعم ما قيل في الفارسية شعر صحابه كرچه جمله كانجوم اند ولى بعض كواكب بخس وشومند فلينظر هذا الناصب الضال المتصف بهذا الإثم
هو من بطائع اللوح المحفوظ بنسبة ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري كما مر ويقول سلونا فقها دون العرش ونحو ذلك مما يدل على غزارة علمه وكثرة
تبحره في معنى الكلالة والآية من القرآن أو من يعترف بأفقهيته مخدرات النساء عنه ويقول سبقني عمر مرة لولا علي لهلك عمر وهذه معضلة لا يحسن فيها
أن يهتدي إلى الحق إحدى أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون تحميل جميل ينبغي أن يعلم أنه إذا دل حديث مروي من طريق أهل السنة
على أفضلية علي ع أو على تفرده بفضيلة مخصوصة كما نحن فيه ثم وجد حديث آخر من طريقهم يدل على أفضلية غيره أو تفرد غيره بتلك الفضيلة المخصوصة
أو اشتراكه معه فيها فالعقل السليم حاكم بفساد الأول وكذب الثاني كما أوضحه والدي الشريف روح الله روحه في بعض تعليقاته حيث قال لا يخفى
على أولي النهى أن اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال فلا يكون في الواقع إلا أحدهما فنقول حاكما أنا نجد كثيرا في الأحاديث المعتبرة عند الجمهور
يزعمون أنها من الصحاح حديثين نقلهما ناقل واحد أحدهما يدل دلالة واضحة صريحة على أفضلية مولانا أمير المؤمنين ع والآخر يدل على أفضلية
من فضلوه عليه على زعمهم الفاسد وإيهام الكاسد فلا يكون الناقل في نقل الحديثين صادقا لما بينهما من التناقض ولا يكون هما كاذبا لأن
طرح الكل مخالف للأصول فيتعين أن يكون أحدهما صادقا في الآخر كاذبا فإن قالوا إن ناقلهم فيما نقله في حق علي ع كاذب وفي حق غيره صادق
منعنا لأن من نطق الكذب في أحد رواياته لم يعتبر رواية الأخرى وهو فيما نقله في حقه صادق وفي الآخر كاذب لكن لا من جهة تعمد ناقلهم
بل لأنا وجدنا الجماد أصحاحا متواترة مروية عن المعصومين وعن كبار الصحابة المنتجبين الموثوقين بتوثيقهما ذكر رواياتهم ويوثق ما حكى ناقلهم تعالى
والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي عشر** قوله تعالى وقفوهم إنهم مسئولون روى الجمهور عن ابن عباس
وعن أبي سعيد الخدري عن النبي ص قال عن ولاية علي بن أبي طالب انتهى **وأقول الناصب** أخفضه الله أقول ليس هذا من رواية أهل السنة ولو صح دل على أنه من أوثق
الله تعالى قوله هو المحب المطيع وليس هو بنص في الإمامة انتهى **وأقول** لا إنكار أنه من عن الجهل والعناد فإنه مذكور في الصواعق لابن حجر عن الديلمي
والواحدي قال وأخرج الديلمي عن أبي سعيد الخدري أن النبي ص قال وقفوهم إنهم مسئولون عن ولاية علي وكان هذا مراد الواحدي بقوله روي في قوله تعالى
وقفوهم إنهم مسئولون أي عن ولاية علي ع أهل البيت لأن الله تعالى أمر نبيه أن يعرف الخلق أنه لا يسألهم عن تبليغ الرسالة أجرا إلا المودة في القربى والمعنى
أنهم يسألون هل والوهم حق المولاة كما أوصاهم النبي ص أم أضاعوها وأهملوها فتكون عليهم المطالبة والتبعة انتهى وأما قوله ولو صح دل على أنه
من أولياء الطريقة والولي هو المحب المطيع الخ فمدخول بأن ما يوجب التوفيق والسؤال هو الولاية بمعنى الإمامة المسافة للنبوة دون المحبة فإن المحبة لم
يجعل بانفرادها أصلا لاعتقاد ما يسأل عنها وإنما هي من لوازم اعتقاد نبوة الشخص أو إمامته فيكون نصا على الإمامة على زعم أنفة الناصب الشقي
قال المصنف رفع الله درجته **الثاني عشر** قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول روى الجمهور عن أبي سعيد الخدري قال بغضهم علي **وقال الناصب**
خفضه الله أقول ليس في تفسير أهل السنة وإن صح دل على فضيلته لا نص على إمامته انتهى **وأقول** قد ذكر ذلك الحافظ أبو بكر موسى مردويه في كتاب الإمامة
في جملة ما ذكره من الآيات النازلة في شأن علي ع وهو مذكور في كتاب كشف الغمة ووجه الاستدلال أنه على المطلوب أن من جعل الله تعالى بغضه دليلا
النفاق والكفر في دين الله لا يكون إلا نبيا أو إماما ولا أقل من أن يكون أفضل الخلق بعد النبي ص **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث عشر**
قوله تعالى السابقون السابقون أولئك المقربون روى الجمهور عن ابن عباس قال السابق هذه الأمة علي بن أبي طالب انتهى **وقال الناصب** خصه الله
أقول هذا الحديث جاء في رواية أهل السنة ولكن بهذا المعنى أسباب الأمم ثلاثة مؤمن آل فرعون وحبيب النجار وعلي بن أبي طالب ولا شك أن عليا سابق
في الإسلام أو صاحب السابقة والفضائل التي لا يحصى ولكن لا يدل الآية على نص بإمامته وذلك المدعى انتهى **وأقول** قد وقع في آخر هذه الرواية بينما
فيما رواه فخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه الآية قوله ص وهو أفضلهم وكتمه الناصب السعي عداوة لأمير المؤمنين ع
واحترازا عن أن يظهر بذلك كونه أفضل من في هذه الأمة كما هو مطلوب الخصم فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع عشر** قوله تعالى
أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام إلى قوله إن الله عنده أجر عظيم روى الجمهور في الجمع بين الصحاح الستة أنها نزلت في علي بن أبي طالب
لما افتخر طلحة بن شيبة العبدري وقال طلحة أنا أولى بالبيت لأن المفتاح بيدي وقال العباس أنا أولى أنا صاحب السقاية والقائم عليها فقال علي أنا
أول الناس إيمانا وأكثرهم جهادا فأنزل الله هذه الآية لبيان أفضليته ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول هذا صحيح من رواية الجمهور من أهل السنة
وقد عدها العلماء في فضائل أمير المؤمنين ع وفضائله أكثر من أن تحصى وليس هذا محل الخلاف كما مر حتى يقيم عليه الدلائل بل الكلام في النص
على إمامته وهذا لا يدل عليه انتهى **وأقول** الآية مع الرواية تدل على أفضليته ع وهو محل الخلاف كما مر وجه الدلالة أن كلا من عباس وطلحة
كانا يدعيان أولويتهما بالبيت بالنسبة إلى غيرهم من الأمة فرد عليهما علي ع بأن الأولى بذلك هو لا غير وصدقه الله تعالى في ذلك بموجب الرواية فهو

اولى بالبيت خصوصا البيت المعمور يكون افضل من الكل واولى بالامانة وايضا بما يتعلق بالبيت فان صاحب البيت اصون بما في البيت قال المصنف
رفع الله درجته الخامس عشر انه المناجاة لم يفعلها غير علي ع قال ابن عمر كان لعلي ع ثلثة لو كانت لي واحدة منها لكانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلام
واعطاؤه الراية يوم خيبر رواه النحوي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من رواية اهل السنة وان رواه النحوي لم يعمل به الا علي ع ولا كلام في ان هذا
مرضيا بله التي عجزت الالسن عن الاحاطة بها ولكن لا يدل على النص على امامته انتهى واقول انما استدل المص بها على الافضلية ووجه الاستدلال
انه سبق تشاح الصحابة الى العمل بمضمونها وبعد عمله بها نسخ عنهم فيكون نزولها بيانا فالافضلية عليهم ومساعدة الى قول الله عز وجل والعمل بها
فيلهم فيكون افضل ولهذا انما ابن عمر وتمامه استدل من هذا على كذب ما يدعيه اهل السنة من ان ابا بكر كان ذا مال وانه كان يصرف ماله في سبيل الله
وذلك لانه اذا بخل ابو بكر بدرهم او درهمين بعد ما بكى بحضرة النبي ص وفارق النبي ص والنظر الى وجهه الكريم وما يفيد خطابه الفهم مقدار عشرة دراهم
كما نقله ابن المرتضى من اهل السنة في تفسيره والزمخشري حتى ينزل القرآن بالعتب على ذلك محال ان ينفق مثل ذلك المال الذي رووه لاحد كما لا يخفى هذا
وقد كابر القاضي عبد الجبار في هذا المقام فقال هذا لا يدل على فضيلة على دون اكابر الصحابة لان الوقت لعله لم يتسع للعمل بهذا الفرض انتهى وهو
مشاطر لاتفاق الاصوليين على جواز التكليف بما لا يطاق على انه تعالى لا يجوز ان يكلف العبد بانه يفعل في زمان يقصر عن فعله فيه وايضا يدفع
هذا الاحتمال دلالة رواية ابن المغازلي في كتاب المناقب والبغوي في معالم التنزيل عن علي ع انه في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد
بعدي كان لي دينار فاشتريت عشرة دراهم فكنت اذا ناجيت تصدقت بدرهم فان هذه الرواية صريحة في اتساع الوقت وكذا يدفعه ما رواه الحافظ ابو نعيم
عن ابن عباس قال ان الله حرم كلام رسول الله الا بتقديم الصدقة وبخلوا ان يتصدقوا قبل كلامه وتصدق علي ع ولم يفعل ذلك احد من المسلمين ويدفع
بدل على انهم لم يكونوا معذورين في هذا قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فان ذكر التوبة يدل على توجه العتاب اليهم بسبب الاهمال في الامتثال
ولو كان الزمان مضيقا كما ذكره القاضي لما توجه تلك وايضا يدل عليه ما ذكره ابن عمر ايضا كما مر هذا وقد زاد الرازي في الطنبور نغمة الزنبور فقال سلمنا ان
الوقت قد وسع الا ان الاقدام على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا وينفر الرجل الغني فلم يكن في تركه مضرة لان الذي يكون سببا للالفة
اولى مما يكون سببا للوحشة وايضا الصدقة عند المناجاة واجبة واما المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الاولى ترك المناجاة كما يشهد من انها
لو كانت كانت سببا لشأن النبي ص انتهى واجاب عنه الفاضل النيشابوري في تفسيره بقوله قلت هذا الكلام لائح عن تعصب وعن ابن بلزمنا ان تثبت
مفضولية علي ع في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره من اكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي ع ثلث لو كانت لي واحدة منهن
كانت احب الي من حمر النعم تزويجه فاطمة واعطاؤه الراية يوم خيبر رواه النحوي وهل يقول منصف ان مناجاة النبي ص تفيضه على انه لم يرد في الآية النهي عن
المناجاة وانما ورد تقديم الصدقة على المناجاة من عمل بالآية حصلت له الفضيلة من جهتين من جهة سد خلة بعض الفقراء ومن جهة محبة رسول الله
ففيها القربة منه وحل المسائل الغوصية وظاهر ان يحواه احب الى المناجي من المال انتهى واقول يتوجه على الرازي فوق ما اورده النيشابوري وعليه زعمه
تشريع الصدقة عند النجوى انما هو سد خلة الفقراء والرفق بهم ومع ذلك هم معذورون في ذلك شرعا وعرفا خارجون عن حكم الآية ضرورة فلا يلزم
انكاف اولويتهم كما لا يخفى على ان ما ذكره جار في تشريع الزكوة والحج ونحوهما مما يتوقف وجوبه او ندبه على المال فان قياس ما ذكره ان الاولى عدم
شرعية الزكوة مثلا لانه مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد النصاب وينفر الرجل الغني وهو كفر في حد الكفر بالله تعالى وايضا قد اطلق الله تعالى لفظ الصدقة ولم يحد
لها مقدارا معينا لقال ان ابا بكر او غيره من الفقراء وبما عجز وايضا يتأتى ذلك على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ولو بتمرة او بشقها وكذا منع كون نجوى الرسول
مندوبة في حد الكفر وقد تعرض النيشابوري باشارة فافهم قال المصنف رفع الله درجته السادس عشر روى ابن عبد البر وغيره من السنة في
قوله تعالى واسئل من ارسلنا من قبلك من رسلنا قال ان النبي ص ليلة اسري به جمع الله بينه وبين الانبياء ثم قال له سلهم يا محمد على ما ذا بعثتم قالوا بعثنا
على شهادة ان لا اله الا الله وعلى الاقرار بنبوتك والولاية لعلي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من رواية اهل السنة
وظاهر الآية آب عن هذا لان مما الآية واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا وجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد ان اجماع الانبياء واقع على وجوب
التوحيد ونفي الشرك فهذا مفهوم الآية وهذا النقل من المناكير وان صح فلا يثبت به النص الذي هو المدعى على ان الولاية يطلق على معان كثيرة انتهى
واقول الرواية مذكورة بازدياد تغيير في اللفظ في تفسير النيشابوري عن الثعلبي حيث قال وعن ابن مسعود ان النبي ص قال لي ملك فقال يا محمد سل من ارسلنا
قبلك من رسلنا على من بعثوا قلت على ما بعثوا على ولاية علي بن ابي طالب ع رواه الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه اجعلنا الآية انتهى وقد ظهر مما
نقلنا ان الرواية من رواة اهل السنة وان المناقشة التي ذكرها الناصب قد اخذها من النيشابوري وهي مع وصمة الانتحال ضعيفة اذ يمكن ان يكون
الجعل في الجملة الاستفهامية بمعنى الحكم كما صرح به النيشابوري لا خوار يكون الجملة حكاية عن قول الرسول وتاكيدا لما اضمر في الكلام من الاقرار
بعثهم على الشهادة المذكورة فان يكون المعنى ان الشهادة المذكورة لا يمكن التوقف فيها الا لمن جعل من دون الرحمن آلهة يعبدون ونظير هذا الاضمار
واقع في القرآن في قوله تعالى انا انبئكم فارسلون يوسف ايها الصديق افتنا فان المراد كما ذكره النيشابوري وغيره فارسلوني اليه لاسئله ومروني
باستعباره فارسلوه الى يوسف فاتاه فقال يوسف الآية غاية الامر ان يكون ما نحن فيه من الآية تحقيقا القرينة على بعض المحذوف ومن المتشابهات التي
لا يعلم معناها الا بتوقيف من الله تعالى لسان رسوله وهذا لا يقدح في مطابقة قوله سبحانه اجعلنا الآية لما روي في شان النزول فلا مناقشة ولا شيء

آية مناجات

وانا اقول لو لم يتسع الوقت للعمل بهذا الفرض فكيف عمل علي ع بعشر مرات اللهم الا ان يقال ان آية النجوى لم يبلغ الى احد من الصحابة غيره او الى الثلثة حتى نسخ حكمها ١٢

على من بعثوا

ان اقول كغيره بل يحب اصلوه ويقول اعرف اسمت

من المناكير وانما المنكر هذا الشيخ انما هو الذي يذهب الى كل ريب زاهق ويتبع مع كل باطل يلحق نصلا المتاخرين وبزعمه ان ما ذكره انو كلام في مقابلة
الذي قال المصنف رفع الله درجته السادس عشر قوله تعالى وتعيها اذن واعية روى الجمهور انها نزلت في علي عم انتهى وقال الناصب خفضه الله
روى المفسرون انها نزلت هذه الاية قال رسول الله لعلي عم سال الله تعالى ان يجعلها اذنك قال علي عم فما نسيت بعد هذا شيئا وهذا يدل على علم وحفظه فضيلته
ولا يدل على النص بامامته انتهى واقول روى الواحدي في اسباب نزول القران عن بريدة وروى ابو نعيم في الحلية عن علي عم وابو القاسم حبيب في تفسيره عن انس بن
جبش عن علي عم ولفظه له قال قال علي بن ابي طالب عم سمعني رسول الله وقال اللهم اني ادعو ان اذن سمعك ولا اضيعه وان تسمع وتعي وفي تفسير الثعلبي في رواية بريدة
وان اعمل وتعي وحق على الله ان تسمع وتعي فنزلت وتعيها اذن واعية انتهى وبعضهم روى ما روى الناصب في اطلاق قوله روى المفسرون ما يفسر عن تعصبه
كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف فخر الدين الرازي بعد ذكر الرواية التي رواها الناصب في شان علي عم فان قيل لم قال اذن واعية على التوحيد والتنكير
قلنا للايذان بان الوعاة منهم قلة وتوبيخ الناس بقلة من يعي فيهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله تعالى كانت هي والسواد
الاعظم عند الله وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلاء العالم منهم انتهى ثم اقول فقد دلت الاية بما كشف علامة المعتزلة وامام الاشاعرة عن
اسرارها على اختصاص علي عم في زمان النبي بذلك اصرحوا باستحقاق النبي عم في خفية وعلى توبيخ غيره وانه لا التفات اليهم فيكون هو الاحق بالامامة
كما هو المدعى ومما يبغي ان يمهد هنا لتحليل عليه فيما يلي ان من تامل في القران والحديث علم ان التفضيل لا يكون الا بالعلم قال النبي عم فضل
العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال الله انما يخشى الله من عباده العلماء فان معنى حصر الخشية والتي على العلماء مع انه قال ان اكرمكم عند الله اتقاكم لا شك
ان عليا كان اعلم من في باب الصحابة الان استفاضة عنه مشهورة واقرارهم بجهلهم تلك المسئلة المذكورة حتى صاروا قولهم لولا علي لهلك عمر كالمثل السائر
بين الناس خير البشر وهذا دليل على ان عليا كان اعلم واما ان كل من كان اعلم فهو افضل فقد ثبت بالنص كما اسلفنا وبعد ثبوت الصغرى والكبرى
على هيئة الشكل الاول فينتج بديهة وانكاره مكابرة ومعاندة فلا يلتفت اليه قال المصنف رفع الله درجته السابع عشر سوره هل اتى
روى الجمهور كافة ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله وعامة العرب عند علي عم صوم ثلثة ايام وكذا امهما فاطمة عم وعاد منهم فضة لان برا فبرا
فلبس عند آل محمد قليل ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين عم ثلثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة منها صاعا فخبزت خمسة اخبازا لكل واحد وصلوا
المغرب فلما اتى المنزل فوضع الطعام بين يديه للافطار اتاهم مسكين وسالهم فاعطاه كل منهم قوته ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا فصاموا
اليوم الثاني فخبزت فاطمة عم صاعا اخر فلما قدم بين يديهم للافطار اتاهم يتيم وسالهم القوت فاعطاه كل واحد منهما قوته ولم يكن لهم يومئذ ما يقوتهم
من صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسالهم القوت فاعطاه كل واحد منهما قوته ولم يذوقوا في الايام الثلثة سوى الماء فراهم النبي عم في اليوم
الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة عم قد التصق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال واغوثاه يا الله اهل بيت محمد يموتون جوعا
فهبط جبرئيل فقال خذ ما هنا الله تعالى بتهنيك اهل بيتك فقال وما اخذ يا جبرئيل فاقراه هل اتى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا يكون
المفسرين في شان نزول السورة ما ذكره ولكن نكر على هذه الرواية كثير من المحدثين واهل التفسير تكلموا في انه هل يجوز ان يبالغ الانسان في الصدقة
الى هذا الحد بجوع نفسه واهله حتى يشرف على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو والعفو ما كان فاضلا من نفقة العيال
وقال رسول الله عم خير الصدقة ما يكون صدرا عفوا وان صح الرواية لا يدل على النص كما علمت انتهى واقول قال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الواحدي
من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي عم وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه القصة فروى عن ابن عباس ان الحسن والحسين مرضا
الخ والذي لم يذكر من المفسرين انها نزلت في علي عم ابقى الاية على عمومها لعدم وصول سبب النزول اليه لقصد اخفاء عداوة لاهل البيت عم لا انه ذكر نزوله
في شان جماعة مخصوصة غيرهم كما يشعر به ظاهر كلام الناصب واما ما ذكره من انكار كثير من المحدثين والمفسرين لهذه الرواية وتكلمهم في جواز المبالغة
في الصدقة الى هذا الحد فلعله انه من تشكيكات نفسه دون احد من المحدثين والمفسرين ولو كان لذلك اصل لذكره فخر الدين الرازي المتكلم في تفسيره
ومن المجانبات اصحاب هذا الوجه ومنهم الرازي المذكور والنيشابوري في تفسيرهما مذكورون ان قوله تعالى وكونوا مع الصادقين نزل في شان الذين سدوا
انفسهم على السواري ويسلمون ذلك ولا ينكرونه ولا يتكلمون عليه بانه هل يجوز باخفة النفس في هذا الحد بل يذكرون من جوع منسابهم ومنصوفيهم من
النقشبندية وغيرهم ما يتجاوز عن حد بل ذكر الناصب نفسه سابقا في مبحث نفي حلول الله تعالى في غيره ان ابا يزيد البسطامي ترك سترا لما سنة نادبا
لنفسه استحسنه مع ان ذلك منهم يحمل ضرر من غير نصيب نفع منهم الى الغير ثم ينكرون دلالة جوع اهل البيت عم وايثارهم المسكين واليتيم والاسير على
انفسهم من غاية الجود والكرم مع ثبوت الرواية هنهنا انفاق وثبوت ان السائل عنهم في البيت الثالث انما كان جبرئيل عم فلجاء هم امتحانا من الله تعالى لعلم
ما قال الحصكفي في الدر على الشاك في ذلك حيث انشد قوم اتى في مدحهم هل اتى ما شك في ذلك الا ملحد قوم لهم في كل ارض مسجد لا بل
لهم في كل قلب مسجد واما ما توهمه من منافاة قوله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو الاية لذلك مدفوع بان العفو كما فسره ما ذكره الناصب
فسره بافضل المال والهبة يؤيده قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من شيء فان الله به عليم وما رواه من قوله عم خير الصدقة ما يكون صدرا عفوا
معارض لقوله عم خير الصدقة ما ابقت غنى ولو نزلنا عن ذلك نقول انما يلزم المنافاة لو لم يتصدق علي عم معه في الصدقة على ذلك الوجه واما اذا اتى
صاحب العيال بما وجب عليه من النفقة وهم باجنبيهم اثروا اليتيم والاسير والمسكين على انفسهم باعطاء كل واحد منهم حصته فوفاهم لهم واما فاذكا

فان الواحدة اذا اصغت عن الله تعالى فهو السواد الاعظم عند الله تعالى

انفاكم المستفيدات

لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع عشر** قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به المرسلون روى الجمهور عن مجاهد قال هو علي
ابن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جماهير اهل السنة على ان الآية نزلت في ابي بكر الصديق وان صح نزوله في علي المرتضى فهو من فضائله
ولا يدل على النص انتهى **واقول** قد نقل صاحب كشف الغمة الرواية التي ذكرها المص عن الحافظ ابي بكر مردويه وروى الحافظ ايضا عن ابي جعفر
واما نزول ذلك في شان ابي بكر كما ادعاه الناصب فشيء قد تفرد به فخر الدين الرازي لمجرد ملاحظة مناسبة التصديق المذكور في الآية لما وضع العلماء
لابي بكر من فضائل لا تصدق عليه وهذا دأب الرجل في تعسفه كثير من الاوهام كما لا يخفى على المتتبع البصير لا يفعل مثل خبير ولو حاولوا اثبات وجود هذه
الرواية في شيء من كتب المتقدمين على الرازي لما استطاعوا كذب من لو جعلوا يخفى حين ومن وقاحة الرازي انه لم يكتف في ذلك الكذب على الله
حتى وضع ذلك على لسان علي ع قاصدا به سد باب تجويز الناظرين كون ذلك وارد في علي ع ثم لدفع التهمة التي غلبت على ظن الخائن الخائف نسب
ذلك الى المفسرين على الاجمال ولكن الذكي الفطن لا يخفى عليه حقيقة الحال بدل على عدم ورود الرواية في شان ابي بكر وعلى وضع الرواية الدالة
على ان المراد بالآية هو علي ع الى الرازي ما ذكره بعد ذلك حيث قال ان هذا يتناول هذا اسبق الناس الى التصديق واجمعوا على ان الاسبق الافضل
اما ابو بكر واما علي لكن هذا اللفظ على ابي بكر اولى لان عليا كان في وقت البعث صغيرا فكان كالولد الصغير الذي يكون في البيت ومعلوم ان اقدامه على
التصديق لا يفيد المزيد قوة وشوكة في الاسلام فكان حمل اللفظ على ابي بكر اولى انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا من الامرين انه لو كان هنا
رواية في شان ابي بكر لما احتاج الى تكلف الاستدلال ولا الى ذكره علي ع فيه ولو على سبيل الاحتمال على ان الاستدلال المذكور كسابقه فاسد
البطلان لان درجة النبوة اعلى من مرتبة الاسلام واذا جاز نبوة الصبي كان صحة ايمانه اجوز وقد قال في شان يحيى وآتيناه الحكم صبيا وقال حكاية
عن عيسى في صباه اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وقال في شان يوسف في حال صباه وعند الفائه في غيابت الجب واوحينا اليه لتنبئنهم
بامرهم هذا وهم لا يشعرون وقال سبحانه فهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما وكان عمره عند ما جعل نبيا احدى عشرة سنة واذا جاز ان
يكون الصبي صاحب النبوة واوحي تعالى ان يكون صاحب الايمان بطريق اولى وايضا كما لا يقال لمن تولد مؤمنا في فطرة الاسلام انه امن لانه تولد
عليه فكذا في علي ع لانه تولد في حضرة الرسول ولم يعبد صنما قط لكن ابو بكر قد عبد الاصنام ازيد من اربعين سنة من عمره فكان عليه الاتيان بالايمان
بعد ما لم يكن مؤمنا وايضا عند اصحابنا ان عليا حين امن بالنبوة كان عمره خمسة عشر سنة وقيل اربعة عشر والروايات قد جاءت انه من طريق الخاصة و
ذلك شارح الطوالع عن اصحابنا في شرحه والعاقولي في شرحه للمصابيح قال روى الحسن البصري ان عمره ع كان خمسة عشر سنة عند اسلامه واما شارح الطوالع فروى اربعة
عشر سنة وهذا على ما جاء في صحيح البخاري وقد تجاوز البلوغ لانه روى عن المغيرة انه قال احتلمت وانا ابن اثنتي عشرة سنة وايضا فقد روي ان النبي ع دعا الى
الاسلام الا من يصح منه ذلك كما قاله المأمون حين ناظر بالهاشمية وايضا قد صح انه ع كتب الى معوية ابيانا من جملتها قوله ع سبقتكم الى الاسلام طفلا ما
ما بلغت وان حلمي لم ينكر عليه معوية مع عداوته وبغضه فكيف يزيد عليه الرازي وهو من جماعته في ذلك وايضا مرجع الاسلام الى التصديق بما جاء به النبي
وانه رسول الله وذلك من التكاليف العقلية معلوم ان التكليف بالعقليات انما يتوقف على كمال العقل وان كان الرجل ابن خمس سنين او خمسين سنة وعلي ع
قد كان كمل عقله حين اسلم والبلوغ انما هو شرط في التكاليف الشرعية الفرعية على انه لا يمتنع ان يكون من خصائصه لو كان صبيا صحة اسلامه صغيرا
كما انه طابق اللوح المحفوظ في حال صغره على ما سبقت الاشارة اليه من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري وبالجملة يجوز اختصاصه بمزيد
فضيلة في الخلقة اوجبت حصول البلوغ الشرعي قبل العادة وما ذاك بعجيب منه ع فانه مظهر العجائب ومنبع الغرائب **قال المصنف** رفع الله درجته **العشرون**
قوله تعالى هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين عن ابي هريرة قال مكتوب على العرش لا اله الا الله وحده لا شريك له محمد عبده ورسوله ايدته بعلي انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول جاء هذا في روايات اهل السنة ولا شك ان عليا من افضل المؤمنين ومن خلفائهم وائمتهم ولما كان رسول الله
مؤيدا بالمؤمنين كان تاييده بعلي من باب الاولى ولكن لا يدل على نص المدعى **واقول** لا يخفى ما في كلام الناصب من التمويه وذلك لان كلام المص يدل
بمجرد التاييد الذي يشترك فيه سائر المؤمنين على ما توهمه الناصب بل في كتابة اسمه ع بوصف تاييده للنبي على العرش الاعظم في ازل الازال وهذا يدل
على الافضلية التي هي من جملة مدعيات المص كما مر مرارا على ان ما اعترف به من كونه ع اولى عن جميع المؤمنين بتاييد النبي كاف في ثبوت المدعى كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته **الحادي والعشرون** قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى الجمهور انها نزلت في علي ع انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول ظاهر الآية انها في كافة المؤمنين لو صح نزوله في علي ع يكون من فضائله ولا دلالة لها على النص المدعى انتهى
واقول ظهور ما ذكره ثم اذا كان مراد تعالى كافة المؤمنين بقوله حسبك الله والمؤمنون فلا فيه من اتبعه فهم داخلون على المرادة التخصيص اما صحة الحديث فكفى
فيه كونه مرويا عن طريق اهل السنة وقد ذكرها صاحب كشف الغمة عن كتاب عبد الرزاق المحدث الحنبلي واما وجه الدلالة على المدعى فهو ان الله
لما حصر كفاية الشر عن النبي ع بجنابه سبحانه وعلي ع وكذا حصر اتباع النبي ع بمقتضى الرواية دل ذلك على افضليته عن سائر المؤمنين فيكون امير المؤمنين
قال المصنف رفع الله درجته **الثاني والعشرون** قوله تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قال النعلبي نزلت في علي انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول ذهب المفسرون الى انها نزلت في اهل اليمن وقيل انها نزلت في هذه الآية سئل رسول الله عن هذا القوم فضرب بيده على ظهر سلمان وقال هو وقومه
الظاهر انها كانت نازلة لقوم لم يؤمنوا بعد لدلالة سوف يأتي الله على هذا وعلي ع كان ممن اتاه الله من اول الاسلام فكيف يصح نزولها فيه وارسلنا

وهو لا يدعوا الى الاسلام

فهو من مسائله ولا بد له على النص المدعى انتهى وأقول من ذهب على انها نزلت في اهل اليمن كفخر الدين الرازي والقاضي البيضاوي فقد استند بما روي ان النبي
لما نزلت هذه الآية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا واقول فيه بحث لانه ان اراد باهل اليمن من انتسب الى بلاد اليمن ولو لم يكونوا من الاشعريين
كما يفيده هذا فهم لم يجاهدوا الا مع علي في حروبه كما يعلم من كتاب السير والتواريخ وان اراد الاشعريين كما يفيده سياق الرواية فهم انفسهم بذكر كونهم مقاتلة
اهل الردة في زمان ابي بكر اللهم الا ان يراد بعضهم كابي موسى ظاهرا مع علي في حرب صفين مع القاسطين المرتدين وح يتحد مآله مع الرواية المتقدمة لكون
الآية في شان امير المؤمنين واما من ذهب الى انها نزلت في سلمان وذروة كما وقع في الكشاف وتفسير البيضاوي ففيه انه المتبادر من ذوي اي عجم اسلمنا مولينا
امير المؤمنين علي وسلمان اهل البيت لكونه منهم بمقتضى قوله سلمان منا اهل البيت وايضا من المعلوم ان سلمان لم يشهد محاربة شيء من اهل الردة وكذا
لم يظهر من ذوبه على تقدير ان يراد بهم اهل الفرس مجاهدة مع اهل الردة في زمان ابي بكر فتعين الحمل على ما ذكرنا وح يتحد ايضا مآل هذه الرواية مع ما رواه
الثعلبي والامامية من انها نزلت في سلمان على ما في فتاوى الناكثين والقاسطين والمارقين ولا يقدح في ذلك ان سلمان لم يعش في زمان قتال الطوائف الثلثة
ولم يجاهد معهم اذ يكفي في صحة نسبته فعل الى جماعة صدوره من اكثرهم سيما وقد روي ان سلمان اسكن مدائن وتزوج هناك من بني كنده وحصل له اولاد
وكانوا في خدمة امير المؤمنين في بعض حروبه فكان النبي لما لاحظ ان حسن صنيع الابناء يكون من ذكاء طينة الاب نسب فعل الابناء اليه رضي الله قال
الشيخ الموحد محي الدين العربي في الفتوحات المكية ولما كان رسول الله عبد الله محضا فاطهره الله واهل بيته تطهيرا وانه هب عنهم الرجس وهو كل ما يشينهم ثم ان الرجس
هو القذر عند العرب هكذا حكى الفراء قال ثم انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فلا يضاف اليهم الا مطهر ولا بد ان يكون
كذلك فان المضاف اليهم هو الذي يشينهم فما يصفون لانفسهم الا من له حكم الطهارة والتقديس فهذه شهادة من النبي لسلمان الفارسي
والحفظ الالهي والعصمة حيث قال فيه رسول الله سلمان منا اهل البيت وشهد الله لهم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم واذا كان لا يضاف اليهم الا مطهر
مقدس وحصلت العناية الالهية بمجرد الاضافة فما ظنك باهل البيت في نفوسهم فهم المطهرون بل هم عين الطهارة ثم قال وهم المطهرون بالنص فسلمان
منهم بلا شك وارجو ان يكون عقب علي وسلمان بلحقهم هذه العناية كما لحقت اولاد الحسن والحسين وعقبهم وموالي اهل البيت فرحمة الله واسعة
ثم قال فاطلق بالمعصومين المحفوظين منهم القائمين بحدود سرهم الواقفين عند رسمه فشرفهم اعلى واتم وهؤلاء هم اقطاب هذا المقام ومن
هؤلاء الاقطاب ورث سلمان شرف مقام اهل البيت فكان من اعلم الناس بالله على عباده من الحقوق وما لانفسهم والخلق عليهم من الحقوق وما لهم
على ذاتها وفيه قال رسول الله لو كان الايمان بالثريا لناله رجال من فارس واشار الى سلمان الفارسي انتهى ومن اللطائف قوله لابي موسى هم
قوم هذا ولم يدخله في هذا الحكم لعلمه لسوء عاقبته والخلاف على علي لكن جماعة من اكابر اهل اليمن واشرافهم وافرادهم الذين بعد كل واحد منهم
بالف من قبيلة كانوا من شيعته ومن جملتهم طائفة همدان باسرهم واويس القرني الذي شهد بين يديه في وقعة صفين ثم وقوله لسلمان ثم
هذا ودوه فجعل قومه تبعا له في هذا الحكم وعبر عن قومه بذويه اشارة الى ان من اتصف به من معرفة الولاية ومتابعة من فرض الله متابعته فهو
منه وداخل تحت هذا الحكم والا فلا هذا وقد ذكر فخر الدين الرازي القول بنزول الآية في شان علي ايضا لكن جنح الى قوادعد على الامامية
بالتشبث بالنشبة عن العصبية رايتنا ان نذكر كلامه مع ما يتوجه عليهم من النساء والملام ضنا للناظرين الفاضلين عن الوقوع في مواقع
الشكوك والاوهام فنقول قال وقال قوم نزلت في علي ع ويدل عليه وجهان الاول انه لما دفع الراية الى علي ع يوم خيبر قال لادفعن الراية
الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية والوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله وانما وليكم
الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهذه الآية في حق علي ع فكان الاولى حمل ما قبلها ايضا في حقه فهذا
جملة الاقوال في هذه الآية ولنا في هذه الآية مقامات الاول ان هذه الآية من ادل الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض وتقريره
ان مذهبهم ان الذين اقروا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب ع فنقول
لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحبهم ويحبونه ويردهم الى الدين الحق بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم
الى اخر الآية وكان من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله تعالى يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو
كان الذين غصبوا الامر ابا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان
الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا علمنا انه ما لاتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن تصفح
الثاني انا نقول ان هذه الآية يجب ان يقال انها نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين وابو بكر
هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول ع لانه لم يتفق له محاربة المرتدين ولانه تعالى قال فسوف يأتي الله
بقوم وهذا للاستقبال لا للحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان
موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى
الآية ان الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحرب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مشتغلا في ذلك
الوقت بالحرب والامر والنهي فزال السؤال وعلى هذا فانه لا يمكن ان يكون المراد به الرسول ع ولا يمكن ايضا ان يكون المراد هو علي رضي الله عنه لانه علم

ذكر سلمان في بني كنده وولد له اولاد

ما ذكره الشيخ العربي في عصمة ائمة اهل البيت ع بل في عصمة اعقابهم من السادات بل في عصمة سلمان الفارسي رض واعقابه ١٢

اعقب علي ع من غير فاطمة ع بقرينة قوله كما لحقت اولاد الحسن الخ ١٢ منه

انحراف الامر الاعم

بما اتصف

المقام

لم يتفق له قتال مع اهل الردة فان قلت لا نم انه لم يتفق له قتال مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول
انا نسلم انه لما تناول من كان تاركا لشرائع الاسلام والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انا نحاربهم لاجل انهم خرجوا عن
الاسلام وعلي لم يسمهم بالمرتدين فهذا الذي يقول هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي الثاني لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لوجب
في ابي بكر وفي قومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الاية ان يأتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك
البتة علمنا ان منازعة علي في الامامة لا يكون ردة واذا لم يكن ردة لم يمكن حمل الاية على علي لانها نازلة في من يحارب المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال
انها نازلة في اهل اليمن او في اهل فارس لانه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وتقدير ان يتفق لهم هذه المحاربة لكنهم كانوا رعية وتبعا وازنابا
فكان ارتباس الامر المطاع في ذلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الاية على من كان اصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها اولى من حملها على الرعية
والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدلائل ان هذه الاية مختصة بابي بكر الوجه الثاني في بيان ان الاية مختصة بابي بكر وهو انا نقول لو سلمنا
كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر موقعا في الاسلام من محاربة علي مع من خالفه في الامامة وذلك لانه
علم بالتواتر انه لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر هو الذي قهرهم ومسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة من المرتدين وهو الذي
حارب مانعي الزكوة ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي ع فكان الاسلام انبسط في الشرق والغرب
وصار ملوك الدنيا مقهورين مستولا على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة ابي بكر اعظم تاثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي ع ومعلوم
ان المقصود من هذه الاية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر هو المتولي لذلك وجب ان يكون المراد بالاية القائم الثاني
في هذه الاية هو انا ندعي دلالة هذه الاية على صحة امامة ابي بكر وذلك لانا لما اثبتنا بما ذكرنا ان هذه الاية مختصة به فنقول انه تعالى وصف الذين
اراد بهم الله بهذه الاية بصفتين اولهما انه يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الاية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن وصف
بذلك يمتنع ان يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيهما قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو صفة ابي بكر ايضا للدليل
الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال ع ارحم امتي بامتي ابي بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين بالقدرة مع الكفار
الا ترى انه في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول ع وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي
باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر عند وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول واحد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى
الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم اظهروا وجعل الله تعالى ذلك
لدولة الاسلام فكان قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وثالثهما قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم
فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وعلي الا ان حظ ابي بكر منه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كانت في اول البعث فهناك الاسلام كان في غاية
الضعف فكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله غاية وسعه واما علي ع فانه انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان
الاسلام قويا وكانت الكثرة معه فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي ع من وجهين احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله
تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي ع في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء وهذا لا يليق بابي بكر لانه مؤكد لقوله ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الاية لا بد ان يكون في ابي بكر وما يدل
على ان جميع هذه الصفات لابي بكر فانه ثبت بالدلائل ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت هذه الصفات لا بد ان تكون صفات
لابي بكر واذا ثبت هذا فوجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات لا يقع به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان
موصوفا بهذه الصفات حال الحيوة الرسول ثم بعد وفاته لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف
يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله عليه بكونه
موصوفا بهذه الصفة حال محاربته مع اهل الردة وذلك هو حال امامته فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على صحة امامته اما قول الرافضي ان
هذه الاية في حق علي ع بدليل انه صح قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي ع فنقول هذا
الخبر من باب الاحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات هذه الصفة لعلي ع لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر بتقدير ان يدل على ذلك لكنه لا بد
على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات فلم يكن هذا في العمل
بدليل الخطاب فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فهو تعالى انما اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الاية حال اشتغاله بمحاربة
المرتدين بعد ذلك فيجب ان تكون تلك الصفات كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمتنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه تمسك
بظاهر القرآن وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله وراضيا عنه قال تعالى في حق ابي بكر ولسوف
يرضى وقال ع ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله واما الوجه الثاني وهو قولهم الاية التي بعد هذه الاية على امامة علي ع وسنذكر الكلام فيه انشاء الله تعالى

مبتدا وخبرا قال عليه تعالى ة مؤمن

وصفا الاسلام

في العمل فكيف الخبر من باب الاحاد

يجوز التمسك

عن

هذا الموضع من البحث والله اعلم انتهى كلام الرازي واقول يتوجه عليه انظار اما اولا فلما اورده النيسابوري على قوله وكان كذلك لجاء الله تعالى بقوم
يحبهم الخ بان الناصرين من الشيعة ان يقول انما يكون بان انه تعالى لا يجيء بقوم يحبهم ولعل المراد بخروج المهدي هو ذلك فان محاربته من وان بدين الاوايل
محاربة الاوايل ثم انه مع كونه شافيا ظاهرا وباطنا كما هو صرح به في اخر تفسيره غير متهم في ذلك خاف عن المتعصبين من اهل نحلته فاعتذر بان هذا
انما ذكره بطريق المنع لا لاجل العصبية والميل فان اعتقاد ارتداد الصحابة الكرام امر فظيع والله اعلم انتهى واعترض عليه بعض الناظرين بان الحق
ما قاله ناصر الاسلام والامام العلامة فخر الدين الرازي وما ذكره هذا الفاضل في الشيعة كلام فاحش شنيع لا يليق باحد من اهل الديانة وثبت شعوري
ماذا يعتقد محاربة المهدي في اخر الزمان بعد ذهاب اكثر ايام الدنيا وانقضاء عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم وظهور امارات القيامة ثم انه لا يثبت
انه يخرج لذلك انتهى واقول بل الحق ما اجراه الله تعالى على لسان ناصر الشيعة مع كونه من المخالفين لان الاتيان والانتقام بعد عصر الصحابة والتابعين المرتدين
انما يثبت من مدلول الاية لو لم يحضر هنا احد منهم ولكن قد تقرر عند الشيعة بناء على اصل الرجعة الثابت بالكتاب والسنة انه يرجع الى الدنيا عند ظهور
المهدي جماعة من هؤلاء الصحابة المرتدين فيأتيهم المهدي وينتقم منهم اشد الانتقام وتؤيد ما ذكره شيخ الموحدين في الباب السنة والستين تلميذه
من كتاب الفتوحات المكية عند ذكر صفات المهدي وعلامات ظهوره حيث قال ان لله خليفة يخرج من عترة رسول الله وولد فاطمة يواطئ اسمه اسم رسول الله
جده الحسين بن علي بن ابي طالب يبايع بين الركن والمقام يشبه رسول الله في الخلق بفتح الخاء وينزل عنه في الخلق بضم الخاء اسعد الناس به اهل الكوفة يطهر
حسا او سبعا او تسعا يضع الجزية ويدعو الى الله ويرفع المذاهب عن الارض ولا يبقى الا الدين الخالص اعداؤه مقلدة العلماء اهل الاجتهاد لما يرونه من
الحكم بخلاف ما ذهبت اليه ائمتهم فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه يفرح به عامة المسلمين اكثر من خواصهم بما يعانيه الفارقون من اهل الحق
عن تيهوه وكشف تعريفه لهم له رجال الهمم يقومون بدعوته وينصرونه ثم قال بعد ورقة ولولا ان السيف بيده لانفى الفقهاء بقتله كما فعل الخوارج
والشافعيون فيما اختلفوا فيه ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطيعونه ويخافون ويقبلون حكمه من غير ايمان بل يضمرون خلافه ويعتقدون فيه انه ما حكم
فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة في ذلك الحكم لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد زمانه قد انقطع وما بقي مجتهد في العالم وان الله لا يوجد بعدهم
احدا له درجة الاجتهاد واما من يدعي التعريف الالهي بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون اليه انتهى واما ثانيا فلان
قوله لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق الخ مردود بانه لا دلالة للاية على ان الله تعالى يأتي بقوم يحارب المرتدين
ويقهرهم بالسيف والسنان كما تشعر به كلام هذا المتسمي بالامام وانما صرح مدلول الاية انه يأتي في مقابل المرتدين بقوم راسخين في الدين مؤيدين بالحق
والبرهان اعم من ان يقع بينهما قتال ام لا فيجاز ان يأتي الله تعالى بقوم ينصرون الدين ويقاتلون المرتدين بالسيف والسنان وتارة بقوم منصورين بالحجة
والبرهان نعم لما حمل اهل السنة الاية على ذلك اجاب الشيعة على سبيل مجازاة الخصم بانه جاز ان يكون المراد بها عليا على هذا التقدير ايضا لانه
قاتل المرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين فقوله فهو يدل على ان كل من ارتد عن دين الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم ويبطل
شوكتهم مردود كما ترى وكذلك قوله لو جاء حكم الاية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم لما عرفت ان حكم الاية اعم من ذلك لانهم الا
ان يراد بقهرهم وابطال مذهبهم اقامة الحجة والبرهان دون استعمال السيف والسنان وهذا حاصل بحمد الله تعالى للشيعة ايدهم الله بنصره وتأييده الا
ولهذا ترى هذا المتسمي بالامام قد هاج عقله وهاج بقله واختل كلامه والحال ما انه عند تكلمه ههنا في رد استدلال الشيعة بهذه الاية لو اجدة
فسوده كلها هذيان وجهالة شديدة وهو يعلم انه مجروح لكن هو الاصول الفاجرة يحمله على شدة المكابرة واما ثالثا فلان ما ذكره من ان ارادة
الشيعة بالضد يدل على انه لم يعرف معنى الضد اذ المضاد انما يتحقق لو حكموا بارتداد الشيعة من حيث مخالفتهم لهم في مسئلة الامامة ولم يحكم
بذلك هذا الرجل ولا احد من اهل نحلته وكيف يقولون بذلك مع ان مسئلة الامامة عندهم من الفروع كما مر والمجتهد المخالف في شيء من الفروع
وكذا مقلده لا يكون فاسقا فضلا عن ان يكون مرتدا فغاية امر الشيعة ان يكونوا قوما مقهورين المستولين في زمانهم من اهل الردة بنظر
خصوا امامهم ورد الوقت الذي وعدهم الله بقوله فسوف يأتي الله بقوم الاية ولهذا قال الشيخ ابن العربي ان اسعد الناس حالا بالمهدي هو
شيعة الكوفة كما مر فافهم واما قوله ان الشيعة ممنوعون عن اظهار مقالاتهم ممنوع ولو سلم فقد جرت عادة الله على ابطال مقالاتهم وتحجيم الى
الملحدين المرتدين بضربة للدين المبين كما اوصل هذه المقالة ونحوها الى فخر الدين وفاء بما وعده بقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين وما
ربعا فلان بما ذكره في الوجه الثاني من المقال الثاني من ان ابا بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين غير مسلم وما شرحه سابقا تماما لا ينشرح به
صدر من له قلب ذلك لانا لا نسلم ان الذين ارتكب ابو بكر قتالهم كانوا من اهل الردة من ان عدهم ابو بكر واصحابه من اهل الردة كانوا مسلمين
لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء كانوا كفارا حربيين لم يسلموا قط فاطلاق الارتداد عليهم مخالف للعرف واللغة والمانعون قوم
منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر وفرقوها على فقراء قومهم لاعتقادهم عدم استحقاق ابي بكر للخلافة وان المصروف عليه هو علي
كما مر تفصيله وهذا لا يوجب الارتداد عن الدين كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكر في الوجه الاول من الجواب عن الالزام الذي له من القوم
الذين قتلهم ابو بكر من اهل الردة ما كانوا مرتدين في الحال بطلانه ظاهر لان تميم وفرقة من سمعوهم مرتدين كان مسلمة وسجاح وهم كانوا في زمان
النبي ودنبس بن خسف كان مالك بن نويرة وهو كان من الصحابة وكذا الكلام في سوكنده فان رئيسهم كان اشعث بن قيس لذي صحبة اصهار لابي بكر

كلام الشيخ في المصدر الموعود بعينه للامام

بالسيف

لما سبقوه

بعد حكمه بارتداده واما ثانيا فلانه يتوجه على ما ذكره من الوجه الثاني انه ان اراد بالقدرة والتمكن من الحرب والاستقلال فيه فقد رد ابو بكر وممكنه بنفسه
فهو لم يكن ابدا قادرا على اقل من ذلك ايضا وانما كان مرافقه مع عسكر الرسول كصاحبه الحجر الموضوع بجنب الانسان بل ادون حالا لانه كان يفر والحجر لا يفر وان اراد
التمكن والقدرة بمعونة غيره من المهاجرين والانصار فهذه القدرة كانت حاصلة للنبي مع زيادة لان القوم وهم ابو بكر وجماعة المهاجرين والانصار الذين
قاتلوا المرتدين باشارته كانوا موجودين في زمن النبي حاضرين في خدمته فما معنى تخصيص الله تعالى انداره للمرتدين بابتداء ذلك القوم بعد زمان النبي
كما يقتضيه سياق الكلام على ان هذا التوجيه لا يتمشى بالنسبة الى قتال مانعي الزكوة فان المنع منهم لم يتحقق في زمان نزول الاية حتى يتوجه ان يقال ان ابا بكر
لم يكن في ذلك الزمان قادرا مستقلا في قتالهم فان القدرة والاستقلال على شيء فرع وجوده كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من ان اسم المرتد انما يتناول
من كان تاركا لشرائع الاسلام اه مردود بان الناكثين والقاسطين والمارقين كانوا عند الامامية مرتدين فانكارهم للاصل الخامس من اصول الشرائع
هي الامامة وقد مر بيان اصالة هذه المسئلة في اوايل هذا الباب فتذكر واما ثامنا فلان قوله وما كان احد يقول ان عليا انما يحاربهم لاجل الامامة خروج عن
ان اراد ان به احدا من اهل السنة لم يقل فمسلم ويجعله ظاهرا لانهم فرقوا ان الامامة من الفروع كما مر لكن هذا لا يقوم حجة وان اراد ان عليا وشيعته القائلين
بان الامامة من الاصول يقولون بذلك فمم والسند ما روي عن علي عم من انه قال يوم الجمل ما قوتل اهل هذه الاية حتى اليوم ويؤيده ما روي في صحيح البخاري
ومسلم من حديث الحوض المشهور الدال على ارتداد بعض جماعة من الصحابة وسيذكرها المصنف بعد ذلك في الموضع اللائق بها وسيأتي ان شاء الله تعالى تحقيق
حديث الصبر على شيء مما تطلع به على الفتنة التي وضعها الله سبحانه في هذه الاية بالمحبة التي اشتق منها اسم حبيبه لتطلع على حقيقة النسبة التي هي بين النبي
والولي وبظهر لك ان انكار الامامة كانكار النبوة وانكار النبوة كانكار الالوهية فعلم ان معرفة الامام والاعتراف بحقه شطر الايمان ولولا
ذلك لم يحكم الله سبحانه على منكرها بالارتداد اذ تحصل معنى الاية وعيد لمن انكرها وارتد بذلك عن دين الاسلام بانتباهه يعرفون صاحبها ويعرفون
بحقه يحبهم الله ويحبونه لمحبتهم اياه والقيام بمودته والبراءة من اعدائه اللهم اجعلنا من زمرة الذين انعمت عليهم بمحبة احبائك والبراءة من اعدائك
انك على كل شيء قدير وبالاجابة والنصل حقيق وجدير واما تاسعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من انه لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم
قد عرفت جوابه سابقا مما ذكرناه ونقلنا عن البشابوري واما عاشرا فلان ما ذكره في بيان كون محاربة ابي بكر لعلي ع لا مع المرتدين مردود فبيان ذلك
فرع ثبوت ان محاربته كانت مع المرتدين وقد عرفت بطلانه وايضا كيف يكون ذلك لعلي ع لا مع ان عليا جاهد المرتدين من اكابر قريش الذين كانوا
ذوي الشوكة والعدد بنفسه وابو بكر كان في عداد فقراء البيت يبعث جماعة من اصحاب النبي الى قتال الخذول لين من اعراب البادية الذين كان ضعفهم ظاهرا
كقوة الاصحاب وفضل الله المجاهد على القاعد اجرا عظيما واما الحادي عشر فلان قوله لما فعل ابو بكر ذلك استقر الاسلام اه غير مسلم وانما استقر ذلك
امامته وسلطنته لانهم كانوا ينكرون امامته ويتوقفون في دفع الزكوة عليه وكانوا يتوقعون عليه بالقيام بل يقولون ان الامامة حق اهل البيت
دونه كما مر واما الثاني عشر فلان قوله ولما انتهى الامر الى علي ع وكان الاسلام انبسط اه مدخول بان المنبسط انما كان اسلام العوام واما الخواص
من قريش ومن وافقهم وهم العمدة في عساكر الاسلام فالمفروض انهم ارتدوا بعد النبي فكان الخطب معهم اجل واعظم وقتالهم اشد واصعب كما لا يخفى على
من اطلع على تفاصيل حرب الجمل وصفين وما ظهر فيهما من قريش من المدبرين واما الثالث عشر فلان قوله لانه لما ثبت بما ذكرناه ان هذه الاية
مختصة وقوله فلما ثبت ان المراد بهذه الاية ابو بكر ثبت اه مجاب بما قيل ثبت العرش ثم انقش وكذا الكلام فيما ذكره في الصفة الثانية واما
الرابع عشر فلان استفاضة الخبر الذي ذكره للتاكيد ممنوعة ومن العجائب الخبر الذي نقله الشيعة لو اطلعهم من كتبهم المحكوم عليها بالصحة عندهم
يرد بانه من باب الاحاد وهذا الخبر الذي لا يبين عنه في تلك الكتب عين ولا اثر ربما مستفيضا ومن المضحكات قوله بعد ذلك ان ابا بكر كان يدبر عن
الكفار في مكة فان النبي لم يكن بعد وعلى رب الكفار ما دام في مكة فضلا عن ابي بكر ولهذا اذن بعض المؤمنين بالمهاجرة الى الحبشة وهو بنفسه هرب
الى الغار ومنه الى المدينة والوفود على الانصار نعم لم يكن احد من قريش يتعرض لابي بكر لعلمهم بنفاقه او لانه كان معلم صبيانهم في الجاهلية واكثر
شبانهم كانوا تلامذته فلم يتعرضوا له رعاية لحق التعليم او لان وجوده وعدمه كان سواء في مقام الاباء والتسليم واما الخامس عشر فلان قوله كيف
يلتفت الى قول واحد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة اه مدفوع بان عدم التفاته في ذلك الى قول احد واصراره عليه انما كان لما
من ان انكارهم يوجب الاخلال في خلافته وليس في هذا ما يوجب صلاحه وكذا الكلام في اظهاره الخروج الى قتال القوم وحده لان اظهاره الذي لذلك انما
كان اعتمادا منه على غلبة ظنه بان الاصحاب يمنعونه عن الخروج او لتيقنه انه لو خرج لخرج معه اكثر المهاجرين والانصار لابتلائهم باطاعته وقبول
خلافته وكان واثقا بان الامر الذي حصل الخوف من خالد بن الوليد مع سرية خفيفة يحصل منه مع الوف من المهاجرين والانصار من غير احتياج الى الفرار
واما السادس عشر فلان ما ذكره من قوله تعالى يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم مشترك بين علي وابي بكر فغير مسلم فان الخوف من لومة اللائم
لم يكن منوطا في قتال من ارتد من العرب في زمان ابي بكر حتى يوصف فاعله بعد الخوف من ذلك وانما كان يتوهم في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين
الذين كان فيهم كثير من اصحاب سيد الانام ومن المتظاهرين بالاسلام كيف وفي الطائفة الاولى طلحة وزبير من اكابر المتسمين بالصحبة وفيهم
عائشة زوجة رسول الله وفي الطائفة الثانية معوية خال المؤمنين ومعه ثلثة عشر طائفة من طائفة قريش مع الاهل والاولاد والظاهر
اكثرهم ايضا كانوا من الصحابة واما الفرقة الثالثة وهم الخوارج وكانوا في اعداد الصلحاء واهل القرآن فكان محل اللوم ولكن ما كان هو واصحابه

الاسلام

يثورون

الذين

بجانون

يخافون من لومة لائم لانهم كانوا على الحق فلا يخافون غيره ومن المضحكات تشبيه جهال ابي بكر ثم في اول بعث النبي وفي زمان اقامته
بمكة اللهم الا ان يراد بذلك الجهال انكاره للكفار بقلبه وهذا ايضا في محل المنع عندنا واما التاسع عشر فلان قوله واما علي فانما شرع في الهجرة
يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة اه بدل على انه ورد الاضعاف المبدر به عن اسلامه من اهل الجنة
وذلك لان الصحابة من المهاجرين والانصار كانوا في يوم بدر ثلثمائة وبضعة عشر وقتل علي عليه السلام عسكر الحصم بنفسه وقتل الباقي باقي الاصحاب
مع الملائكة المسومين وكانوا في احد اقل من ذلك وفي الاحزاب احتاجوا الى حفر الخندق والتحصن به الى ان فتح الله تعالى يد علي بقتل عمرو بن
عبدود وقال فيه رسول الله لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين وكذا الحال في خيبر وحنين وقد مر ابو بكر في هذا الوقت بما يدل
عليه لا خيبا ويشعر به كلام ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض الاشعاريات قال ولبس بنكير في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وجبنا ولو كان الاسلام
في تلك الايام قويا بكثرة اهل الاسلام وقلة اهل الكفر فقد كان فرار ابي بكر بالغا غاية العار ونهاية القوابل كانت كبيرة مفضية الى النار والناس من
عشر فلان قوله ان ابا بكر منقدما على علي في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اما تم لو ثبت انه قاتل قبل
علي وقد عرفت ان القتال ومبارزة الاقران لم يقع عن ابي بكر قط ولم يذكر له في الاسلام حرب فضلا عن قتل مدة حضور رسول الله وبعده
وكذا قد عرفت بطلان ما ذكره في الوجه الثاني من ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعفه وسعرت ان تشبيه الاضعاف ابي بكر انما هي من موضوعات
اهل النفاق فكيف يلزم التفضيل واما التاسع عشر فلان ما ذكره في الصفة الرابعة مما لا يخفى وهبه على من يرجع الى ما ذكره في موضع استدلاله على
قوله ولا يأتل اولوا الفضل منكم فانه ذكر في تفسيره الاية بقوله تشبيه كان وما الطاف لا يخدع به الاحمقاء اهل الجنة ولنذكر وما للاضعاف
وتنبيها على صدق اظهارنا للرد والانكار عمدة ما بني عليه هنالك من المقدمات الفاسدة والدعاوي الكاذبة الكاسدة فنقول اجمع المفسرون
على ان المراد من قوله اولوا الفضل ابي بكر وهذه الاية تدل على انه كان افضل الناس بعد رسول الله لان الفضل المذكور في هذه الاية اما في الدنيا
واما في الاخرة والاول باطل لانه تعالى ذكره في معرض المدح والمدح من الله بالدنيا غير جائز ولانه لو كان كذلك لكان قوله والسعة تكريرا
فتعين ان يكون المراد منه الفضل في الدين فلو كان غير مساو له في الدرجات في الدين لم يكن هو صاحب الفضل لان المساوي للفاضل يكون فاضلا
فلما اثبت الله تعالى الفضل مطلقا غير مقيد بشخص وشخص وجب ان يكون افضل الخلق فيكون العلي به في حق الرسول فيبقى العلي في حق الغير فان قيل
اجماع المفسرين على اختصاص هذه الاية بابي بكر فانا من طالع كتب التفسير والاحاديث علم كون هذه الاية نازلة بالتعالي الحد التواتر فلو جاز منعه لجاز
منع كل متواتر انتهى واقول بتوجيه عليه اولا لا نم اجماع المفسرين من اهل السنة على ذلك فضلا على اتفاق مفسري الشيعة معهم بل قد ذهب جماعة من اهل
السنة ايضا على انها نزلت في جمع من الصحابة حلفوا ان لا يتصدقوا على من تكلم بشيء من الافك ولا يواسوهم وبقيدهم لفظة اولوا بصيغة الجمع على تقدير
ايرادها في قصة مسطح ومنع ابي بكر الصدقة عنه مع اباء لفظ اولوا بصيغة الجمع عنه كما اشرنا اليه فلم لا يجوز ان يكون نزولها في شان مسطح اصلا
وابي بكر بالعرض وما الذي جعل الفضيلة منعكسة مع ظهور ان المقصود الاصلي من الاية المواساة مع مسطح وسد خلته والرد على من خالف ذلك كما لا يخفى ولما
قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل متواتر ففيه انه ان اراد تواتره لفظا فموجبه المنع عليه ظاهر لا مدخل له لان النقاد من اهل الحديث حصروا الاخبار المتواترة
لفظا في الواحد الاثنين الثلث وان اراد به التواتر المعنوي فلهذا روايات متعددة مستفيضة يكون القدر المشترك بينها متواترا فلا يثبت التواتر المعنوي وثانيا ان ما قاله
من ان الله تعالى ذكره في معرض المدح ثم ولعله توهم هذا من الرعف العنوان في الفضل والسعة ولم يعلم ان مثل هذا الوصف قد يعرض بكافر الشجي الذي له فضل
حاجة وعلى وسعة بل قد يجتمع مع الذم فيقال ان القوم الفلاني مع كونهم من اولي الفضل والسعة يبخلون بما اتاهم الله تعالى ويقال ان ابا بكر واضرابه من الاصحاب
مع ما نسب اليهم من المال والانفاق قد يحلوا عند نزول اية النجوى عند تقديم بين يدي نجوى النبي حتى نسخت الاية فهم وقت انك انت العزيز الكريم
ومن العجائب ذكر مثل هذا الكلام ان من قوله لا يأتل اولوا الفضل لا نصر راي ان تحسنوا فحمل الفضل على الاحسان والاعطاء ثم نسي ذلك بعد سطور
واصر في ان المراد الفضل بمعنى زيادة الثواب اما العلم مع ان الفضل بهذين المعنيين لا يظهر لهما وجه فهنا ان كثيرا من اهل الفضل بمعنى زيادة الثواب
العلم لا يقدرون على اتفاق صلة الرحم واهل من ذلك وكذا نمنع ان المدح من الله بالدنيا غير جائز كيف وقد وقع المدح لها في القرآن بقوله وكذلك مكنا
ليوسف في الارض يتبوأ منها حيث يشاء الاية الى غير ذلك من البنوء في الارض الذي هو من نعم الدنيا لو لم يكن ممدوحا لما مكن الله تعالى يوسف منه بل يقول
الاية وادخله في صلة ابي بكر لاشتمالها على الحلف على ان لا ينفق مسطح ومن معه كما روي في شان النزول فدلالة الاية على
صدق المصيبة من ابي بكر وما الجاب هذا المستحي بالامام في اواخر هذا المقام من ان النهي لا يدل على وقوعه في اواخر هذا المقام من ان النهي لا يدل على وقوعه
قال الله تعالى لمحمد ولا تطع الكافرين والمنافقين ولم يدل ذلك على انه اطاعهم اه مدخول بان مجرد النهي وان لم يدل على ذلك لكن ما رواه المحب
شان النزول انا بقاصر بحي في الوقوع حيث قال لما نزلت اية الافك قال ابو بكر لمسطح وقرابته قوموا فلا تسلم مني ولست منكم ولا مدخلن على احد منكم فقال مسطح
انشدكم الله والاسلام وانشدكم القرابة والرحم ان لا تخرجنا الى احد فما كان لنا في اول الامر من ذنب فلم يقبل عذره وقالوا انطلقوا ايها القوم فخرجوا
لا يبدرون اين يذهبون وابن يتوجهون من الارض فانه صريح في ترك النفقة عنهم ولو في يوم والانكار مكابرة على ان المنع عن الحلف الواقع قطعا كاف في
ثبوت المصيبة كما لا يخفى وحمل النهي عن التنزيه من ترك الاولى كما ارتكبه من ضيق الخناق مردود بان الاصل في النهي التحريم وحمله على التنزيه من ترك الاولى

الانبياء انما ارتكبه العلماء معونة لهم ولبيان عصمتهم وانه لا عصمة لابي بكر بكون الحاجة فيه محالا وثالثا ان ما توهمه من لزوم التكرار باطل لو كان الفضل بمعنى الزيادة
على الحاجة في الدنيا متحدا في المعنى مع السخاء وليس كذلك لان معنى السخاء وسع مما يملكه الشخص زيادة على حاجته فلا يلزم التكرار ورابعا ان ما ذكره من انه لو
كان غيره مساويا له في الدرجات لم يكن هو صاحب الفضل اه فيه من الخبط ما لا يخفى لظهور ان مساواة فضل الاخر في الدرجة انما يثبت الفضلية عن ذلك الاخر لا انه يناقض
كونه فاضلا ارجحت افضل كما توهمه وقوله فلما اثبت الفضل مطلقا اه بناء على مهدوم لما عرفت من انتفاء الاطلاق مطلقا فافهم واما العشرون فلما في قوله لانا
بالدليل ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر اه من الاشتباه والالتباس لان البناء على غير اساس واما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان خبر يوم خيبر من باب اللغا
مسلم لكنه مستفيض بل يكاد ان يكون متواترا يعني وما ذكره من ان الخبر الواحد لا يجوز التمسك به عند الامامية في العمل فكيف يجوز التمسك به العلم مدفوع
بان القول بعدم ثبوت الخبر الواحد قول شاذ ونادر من اهل السنة ايضا على ما ذكر في كتب الاصول ولو سلم فيجوز ان يكون التمسك به الزاما لجمهور اهل السنة الذين يقولون
بحجية خبر الواحد واما الثاني والعشرون فلان قوله اثبات هذه الصفة لعلي ع لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر لا بيمن ولا يغني من جوع لظهور فضل من ثبت له ذلك
على من لم يثبت له وان لم يقتض نفيه عنه في الواقع فان عدم اقتضاء النفي اشتراك بين ابي بكر وغيره من لا يدل اللفظ على ثبوت ذلك لهم حتى عند ابي بكر على
ان سوق الكلام صريح في الدلالة على انتفاء ذلك عن الغير مطلقا واما ما ذكره بقوله وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه يدل اه فمردود لان تلك الصفات
مثلا لازمة فنفي بعضها لكونه كرارا غير فرار لا يستلزم نفي الباقي وهو محبة الله ورسوله ومحبة الله ورسوله ومحبة الله ورسوله لظهور ان محبة الشخص لله ورسوله واخلاصه لهما
يقتضي ان يهون عليه نفسه فلا يفر عن اعدائهما ويجاهد في الله حق جهاده وكذا محبة الله ورسوله يستلزم ثابتا في الجهاد بعد فراره خصوصا اذا لم يكن
المقاومة مع العدو فوق الطاقة البشرية كما كانت في القضية المذكورة بل الوصفان الاولان بمنزلة العلة للوصفين الاخرين فكان في الكلام تعريض
للرجلين بان فرارهما انما كان لعدم محبتهما لله ورسوله وبالعكس فظهر ان اللفظ بمعونة الاستلزام والعلية المذكورين يدل على انتفاء جميع تلك الصفات
عن سوى هذا الفرار وسوق الكلام ايضا دليل واضح على ذلك لا يخفى على من تامل في مقتضيات الحال والمقام واما ما ذكره بقوله وايضا فهو نعم انما اثبت
هذه الصفة المذكورة لهذه الاية اه فمدخول بانه لو سلم ان الاية مجرد بها لا يمنع ان حصول تلك الصفة لابي بكر في الزمان المستقبل لكن التواريخ والسير قد دلت
على انه لم يحصل تلك الصفة لابي بكر فظ في المستقبل من الزمان ايضا اللهم الا ان يقال انه اتصف بكونه غير فرار في الزمان المستقبل وايام خلافته لقرائن في ذلك
الزمان في بيته والتزامه للعافية وعدم خروجه عن المدينة لقتال ولا لصيد ضب وهذا مما لا يمكن انكاره كما لا يخفى واما الثالث والعشرون فلان قوله
ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد غير مسلم لان الشيعة ايضا تمسكوا بظاهر القرآن لكنهم جعلوا التمسك بالخبر اصلا و
دليلا والظاهر مؤيدا له وهو دعوى الظهور بما نصبوا البراهين عليه لا بدلالتها على الفوم المعين لوجه يصلح للاحتجاج به لانه يمكن
ان يتوهم منه ظهور ذلك الخ اما ان يكون قوله تعالى ومن يرتد فلا دلالة له على ذلك قطعا لما ذكره هذا الرجل سابقا من ان كلمة من تضمن الشرط للعموم فهي
تدل على ان كل من صار مرتدا عن الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم اه فلا دلالة له على خصوص من قاتلهم ابو بكر اذ لا دلالة للعام على الخاص ضرورة ان ظهور
دلالته على شيء واما ان يكون لفظ قوم في قوله تعالى يأتي الله بقوم ولا ريب في ان مفهوم القوم اسم كلي يتساوى صدقه على افراده كالانس بالنسبة الى افراده
فدعوى انه ظاهر في الدلالة على ابي بكر ومن وافقه في قتال اهل الردة تحكم لا يخفى واما الاوصاف فقد عرفت ان دعوى ظهورها انطباقها على حال ابي بكر خارج
عن الانصاف ولو فتح ابواب التفسير بمثل هذا الظهور لامكن دعوى ظهور دلالة قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم على ارادة اضلال الله جل اسمه نور الله
وكان له عداوة وكذا ادعاء ظهور ما نقله جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان عن ابن نور في تفسير قوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي ان
ابرهيم كان صديقا وصفه بانه قلبه اي ليسكن هذا الصديق الى هذه المشاهدة اذا راها عيانا مع انهم عدوا مثل هذا التفسير من التفسيرات
المنكرة التي لا يحل الاعتماد عليها ونعم ما قال بعض العلماء ان في تفسير فخر الدين الرازي كل شيء الا التفسير واما الرابع والعشرون فلانا لا نسلم ان قوله تعالى رضي الله
عنهم ورضوا عنه في حق ابي بكر بل ذكر انه وارد في حق ابي الدحداح كما نقله شارح الطوالع عن الواحدي في تفسيره وقد بينا في رسالتنا المسماة بتحقيق
هذه الاية انه لا مناسبة بالاية للرواية التي اختلقوها لنزولها في شان ابي بكر فارجع اليها واما الخامس والعشرون فلان الحديثين الذين ذكرهما في معرض
المعارضة من الموضوعات المشهورة المذكورة عند محدثي اهل السنة ايضا كما صرح به الشيخ المحدث مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في خاتمة كتابه الوسوسة
تبصرة السنة حيث قال اشتهر من الموضوعات ان الله يتجلى للناس عامة ولابي بكر خاصة وحديث ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر
وحديث ابو بكر كفر سدها وحديث ان الله لما خلق الارواح اختار ارواح ابي بكر وعمر وامثال هذا من المفتريات المعلوم بطلانها ببديهة العقل انتهى كلامه
وقد صرح بوضع الحديثين ايضا مؤلف كتاب تذكرة الموضوعات فلا من الخلاصة والمختصر والبيت النسخ المذكورة واما السادس والعشرون فلانا قد اثبتنا سابقا
دلالة الاية التي بعد هذه الاية التي نحن فيها على امامته على ع بوجه يوجب سقاطها اشارة اليه من المنع ولا يتوقف فيه من له ضرة سليمة وفطنة قويمة
مذكرة فان الذكرى تنفع المؤمنين فهذا غاية الشوط في هذا المضمار والله اعلم بحقائق الامور قال المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون
قوله تعالى والذين امنوا بالله ورسوله اولئك هم الصديقون روى احمد بن حنبل انها نزلت في علي ع وقال الناصب خفض الله قوله اقول لا شك ان عليا من الصديقين
والشهداء ويمكن ان يكون نازلة في الخلفاء وان صح نزولها في علي ع فهي من مناقبه ولا يدل على مدعى النص انتهى واقول قد ذكرنا سابقا ان عليا
قال على منبر الكوفة انا الصديق الاكبر والكل ينصرف الى الفرد الكامل فينصرف الصديق في الاية الى علي ع دون غيره فافهم واما احتمال نزول الاية في الخلفاء

من الشيعة كما هو قول شذوذ

فاغا

فانما تم لو اريد من الشهداء الذين يشهدون عند الحاكم في الدنيا والآخرة واما اذا كان المراد المقتولين في سبيل الله فلا لان من الخلفاء ابا بكر وقد مات
حتف انفه وانما ما ذكره من هذه الآية لا يصلح دليلا على مدعى النص فقد عرفت جوابه مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والعشرون**
قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية روى الجمهور انها نزلت في علي عليه السلام كان معه اربعة دراهم انفق في الليل درهما وبالنهار درهما وفي السر درهما
وفي العلانية درهما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر المفسرون من اهل التسنن ان الآية نزلت في علي عليه السلام وهو من فضائله ولا يثبت به مدعى النص
انتهى **واقول** ان الآية تدل على انه تعالى انفرد بهذا الصدقة فمن كان اسخى من سائر الصحابة يكون افضل منهم وواجب الله تعالى هذا ايضا داخل في مدعى المصنف
كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس والعشرون** قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما في صحيح مسلم قلنا يا رسول الله اما السلام عليك فقد عرفناه واما الصلوة عليك فكيف هي فقال قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على
ابراهيم وآل ابراهيم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كانه يشير الى مدعى وهو اثبات النص واخذ يذكر فضائل علي عليه السلام وهذا من مسلم واتفق العلماء
على انها نزلت فيهم اثبات كثيرة ومن بطن انه ينكر فضل محمد وآله كما ينكره لا من ينكر ضوء الشمس في النهار انتهى **واقول** قد مر ان الناصب ليس عنوان المخالف بل هو
لا ويجا لكاسد وان المصنف جعل المدعى هنا ذكر ما هو اعم من ان يدل على النص على الامامة او الافضلية بل الفضيلة واثبات افضليته عن غيره من غصب
الخلافة بمنزلة النص عليه لانها من جملة شرائط الامامة كما بين فيما سبق واذا ثبت ذلك فيه دون غيره ثبت المطلوب ولا ريب في ان الامر بالصلوة على النبي
صلوة الآل دون الصلوة على غيرهم مع كون اسخاهم في مكانة ومرتبة قد ذهب الفقهاء الى ان يخصص واحد بهذا الذكر من خصائص النبوة بل على
الامامة لدى الانصاف كيف والسر في ذلك على ما نظن به السلطان الفاضل السعيد غياث الدين ابو الفتح محمد خدابنده انار الله برهانه ان الانبياء الماضين
لما لم يكونوا اوصياء لهم في حفظ شريعتهم لمظنة النسخ على اديانهم وعدم الحاجة الى حافظها بعدهم بكون شريكا لهم في بقائها على وجهها الى من بعدهم
لم يستحقوا الصلوة ولم يجب اقتران صلوة الانبياء بصلاتهم اصلا ولما كان دين نبينا مأمونا عن النسخ والتبديل وكان علي آله وعترته الاوصياء
المعصومين حفظه بعده الى يوم القيمة واجب شاركتهم معه في حفظ الدين وابلاغه الى من بعده على وجه خال عن الخلل والتوهين فشاركهم معه في استحقاق
الصلوة وتوجهه اليهم كما اليه وايضا الكلام حقيقة في ان الصلوة عليهم واجبة في الصلوة التي هي افضل الاعمال البدنية ولا يصح بدونها ومن كان
شانه كان افضل وقد روى ابن الحجر المتأخر في الصواعق عن الشافعي امامه وامام هذا الناصب الشافعي شعرا في ذلك وهو قوله يا اهل بيت رسول الله
حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصل عليه كم لا صلوة له فقال بعد الاستدلال بهذه الآية على كرامة اهل البيت
انه اتى بهم في ذلك المقام نفسه لان القصد من الصلوة عليه مزيد تعظيمه ومزيد تعظيمهم ومن لما دخل من سر الكساء قال اللهم هؤلاء اهلي فاجعل
صلواتك ورحمتك ومغفرتك ورضوانك علي وعليهم تضمنه استجابة هذا الدعاء ان الله تعالى صلى عليهم معه في طائفة من المؤمنين صلوا عليه
معهم وبرئ لا تصلوا على الصلوة البتراء قالوا وما الصلوة البتراء قال تقولون اللهم صل على محمد وتمسكون بل قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد
انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والعشرون** قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان روى الجمهور قال ابن عباس علي وفاطمة بينهما برزخ لا
يبغيان النبي يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين ولم يحصل لغيره من الصحابة هذه الفضيلة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
هذا ليس من تفاسير اهل السنة ثم ما ذكره من ان النبي برزخ بين فاطمة وعلي فلا وجه له وان صح التفسير دل على فضيلته لا على النص المدعى انتهى
واقول هذا تمام ما قاله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابي بكر احمد بن موسى بن مردويه بروايته عن انس وهو مذكور في بعض التفاسير اكثر كتب المناقب
وقد اشار اليه الشيخ عز الدين عبد السلام المقدسي الشافعي في فصل من بعض رسائله المعمولة في مدح الخلفاء حيث قال فلما حملت خديجة رضي الله عنها
بفاطمة عليها السلام كانت فاطمة تحدثها من بطنها وتؤنسها في وحدتها وكانت تكتم ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وآله فدخل النبي يوما فسمع خديجة تحدث فاطمة
فقال لها يا خديجة من تحدثين في ذلك الحديث الذي في بطني فانه تحدثني وتؤنسني قالت يا خديجة البشرى فانها انثى وانها السلالة الطاهرة المبرورة
الله تعالى قد جعلها من نسلي وسيجعل من نسلها خلفاء في ارضه بعد انقضاء وحيه فما برح ذلك النور يعلو واستضاء في الآفاق نورا حتى جاء الملك
فقال يا محمد ان الملك يحييك ان الله يبشرك ان يزوج النور من النور فقال رسول الله ممن قال علي من فاطمة فان الله قد زوجها من فوق سبع سماواته وقد اشهد
ملائكة جبرئيل وميكائيل واسرافيل في سبعين الفا من الكروبيين وسبعين الفا من الملائكة الكرام الذين اذا سجد احدهم سجدة لا يرفع راسه الى
يوم القيمة اوحى الله تعالى اليهم ان ارفعوا رؤسكم واشهدوا ملائكتي على فاطمة فكان الخاطب جبرئيل والشاهد ميكائيل واسرافيل ثم
عز وجل بحور العين ان تحضر تحت الشجرة طوبى واوحى الى شجرة طوبى ان انثري ما عندك فنثرت عليهما من حور ولؤلؤ ومسك فاللؤلؤ من درة والحور من ياقوت
والمسك من سكر الجنة فالتقطت حور العين فهو عندهن في الاطباق انتهى وبه لقبلن هذا من نثار تزويج فاطمة بعلي فعند ذلك اخطر النبي
اصحابه وقال اشهدكم اني زوجت فاطمة من علي فلما التقى البحران بحر النبوة من فاطمة عليها السلام وبحر الفتوة من علي كرم الله وجهه هنالك مرج البحرين
يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان برزخ التقوى لا يبغي علي على فاطمة بدعوى ولا فاطمة على علي بشكوى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان اللؤلؤ الحسن والمرجان
الحسين فحملا سنبلتين حبيبتين الى سيد الكونين مهما روحا ونجاناه فكلما راح عليهما وارتاح اليهما بقول هذا ريحانتاي من
الدنيا وكلما اشتاق اليهما بقول ولداي هذان سيدا شباب اهل الجنة وابوهما خير منهما وفاطمة بضعة مني يريبني ما رابها ويؤذيني ما يؤذيها ويشرني

شارح نفس مخصوص در شرح نص
ان حكمة الهية في كلمة اذ منه كشفه كما الا
حكمة الهية في كلمة اذ منه كشفه كما الا
البحرين والحاجز بين العالمين
واليه الاشارة بقوله سبحانه
مرج البحرين يلتقيان بينهما
برزخ لا يبغيان انتهى
١٢ سه

يقال شهد كه وملاكه
بكسر جيم بفتح الثاني
نزد حه او نقده ١٢
قاموس

فما فسرها قال لا نسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى انتهى وبعضهم وجه كون النبي فان وجوده موكد لعصمتها وعاصمة خلافا لاولى من احلها اعلى الا
ولذا قول الناصب وان صح التفسير دل على فضيلته لا على النص فمردود بانه قد دل على عصمته ولا اقل على افضليته وهذا من جملة ما انتفى المصنف كما مر بل لو
على مجرد الفضيلة لكان من مهمات الدين لان ذكرها وذكر غيرها من جهات الفضيلة الحاصلة فيه مما يدل على حصر جهات الفضيلة فيه ويلزم منه افضليته
على من لم يسبقه بها كما لا يخفى وقد اعترف الناصب لك فيما بعد عند استدلاله المص في المطلب الرابع على علمه بما ادعى من قوله ص من اراد ان ينظر الى آدم في علمه
والى نوح في فهمه والى يحيى زكريا في زهده آمحيث قال ان الجامع للفضائل افضل ممن به بعض الفضائل انتهى قال المصنف رفع الله درجته
السابع والعشرون قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب وهو الجمهور قال هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جمهور المفسرين على ان المراد به علماء اليهود
الذين اسلموا كعبد الله بن سلام واضرابه وقيل المراد به هو الله تعالى فيكون جمعا بين الوصفين واما نزوله في شان علي فلم يثبت في التفاسير وان سلمنا لا يستلزم المطلوب
انتهى واقول اعترض على القول بان المراد عبد الله بن سلام واضرابه بان اثبات النبوة بقول الواحد الاثنين مع جواز الكذب على امثالهما لكونهم غير معصومين
لا يجوز وعن سعيد بن جبير ان السورة مكية وابن سلام واصحابه اسلموا بالمدينة بعد الهجرة كذا في تفسير النيشابوري واما اقول بان الكتاب يتبادر منه القرآن
دون التورية والانجيل مثلا نعم المتبادر من اهل الكتاب اليهود والنصارى وابن هذا من ذلك واما ما ذكره من ان الرواية التي رواها المص ليس في التفاسير مردود
بان الثعلبي رواها في تفسيره من طريقين احدهما عن عبد الله بن سلام ان النبي قال انما ذلك علي بن ابي طالب ورواها الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب
الاتقان في معرفة علوم القرآن قال ابن مردويه منصور في سننه حدثنا ابو عوانة عن ابي بشر قال سألت سعيد بن جبير عن قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب قال عبد الله بن
سلام فقال وكيف هذه السورة مكية انتهى وكذا رواه البغوي في معالم التنزيل ومن العجب ان صاحب الاتقان وصاحب المعالم والثعلبي رووا عن ابن عباس
سلام ونصوا الثعلبي رواه بصيغة الحصر ومع هذا ترى الناصب يجترئ في عداوة علي وانكار فضائله عن انكار الاسلام واما ما ذكره من انه لا يستلزم المطلوب
انه اذا كان علي بن ابي طالب عنده علم الكتاب كان حاجة الامة اليه امس في الاتباع واحص في الانتفاع لحاجتها الى معرفة الحلال والحرام والواجب والمندوب
الاوامر والنواهي الى غير ذلك مما يشتمل عليه الكتاب لانه المبين بجميع ذلك والاتباع لطريق النجاة من الضلال والتسلول بحجة البيضاء لا يحصل الا باخذ الدين
ممن هو موثوق به فيه الله ورسوله عليه وفي الاتباع لغيره عكس جميع ذلك المذكور لعدم العلم به عقلا وسمعا فيكون هو اولى بالامامة الامة قال المص
رفع الله درجته الثامن والعشرون قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه قال ابن عباس علي واصحابه انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول الآية على انها في جماعة يكونون مع النبي في الآخرة وعلي من جملتهم لان عدم الخزي في القيمة لا يختص بالنبي وعلي بل لخواص اصحابه الذين لا يدخلون في عدم
الخزي بان سلم لا يثبت النص المطلوب انتهى واقول لا شك ان ظاهر الآية ما ذكره من ارادة الجماعة لكن الرواية على ما في نسخة المص متضمنة لذكر اصحابه على سمعه كما ذكرنا
والناصب حذف ذلك عن النسخة فيتسع له الاعتراض على المص بوجه واما ما ذكره من ان خواص اصحاب النبي داخلون في عدم الخزي بان اراد بهم خواص اصحابه الذين
كانوا بعده من خواص اصحابه على ما ابهم كبني هاشم والمقداد وسلمان وابا ذر وعمار وامثالهم فهو مسلم ولا يفيده وان اراد خواص اصحاب النبي ممن انحرف بعده
عن علي وغصب عنه الخلافة فلا نم دخولهم في عدم الخزي بل انما ورد حديث الحوض المشهور في شان اخزى هؤلاء كما لا يخفى وايضا الخزي له مراتب فنفي
مطلق الخزي عن خواص اصحاب رسول الله مع اثبات اسلاف الناصب لك لنبي الله ابراهيم فيما سبق نقله عن الصحيحين انه خاف يوم القيمة يكون شفاعته من سئله
من الخلق واعتذر اليهم بان ربي قد غضب غضبا شديدا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده واني قد كذبت ثلث كذبات الحديث فان في خيبته بسبب تلك الكذبات
عن شفاعة الخلق واعتذاره اليهم بذلك لوجه خزي لا يخفى لكن تعالى الله ورسوله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ان الخزي بالعلم من كتب اللغة
مشتق محمول على الشخص كغضبان ونوم لا مصدر فقول الناصب اخزاه الله عدم الخزي بالقيمة داخلون في عدم الخزي بالقيمة لحوق وطانه كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته التاسع والعشرون قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية روى الجمهور عن ابن عباس قال لما نزلت
هذه الآية قال رسول الله هم انت يا علي وشيعتك تاتي انت وشيعتك يوم القيمة راضين مرضيين ويأتي اعداؤك غضابا مقمحين انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذا غير مذكور في التفاسير بل الظاهر العموم وان سلم فلا نص انتهى واقول ان المص لم يقل انه مذكور في التفاسير وانما قال انه
رواه الجمهور وهو مذكور في الصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر ونقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابن مردويه ولو تتبعوا تفاسير المتقدمين من اهل السنة كالثعلبي
لوجدوه فيها ايضا وبالجملة الحديث وان لم يكن نصا في الامامة لكنه نص صريح في الافضلية ويلزم منه نفي امامة غيره كما مر قال المصنف رفع الله
درجته الثلاثون قوله تعالى هو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وقال ابن سيرين نزلت في النبي وعلي حين زوج فاطمة عليا انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح دل على افضليته وهو مسلم ولا يثبت النص انتهى واقول حاصل ما اشتغلوا من الاعتراض
بقوله انه تعالى خلق عليا قريبا من النبي من جهة النسب ومن جهة التسبب وهذه فضيلة عظيمة لم يحصل لغير علي كما علم من حديث ابن عمر سابقا انه يكون افضل
والافضل اولى بالامامة وهذا ما اراده المص قدس سره قال المصنف رفع الله درجته الحادي والثلاثون قوله تعالى وكونوا مع الصادقين روى
الجمهور انها نزلت في علي وكذا قوله وارتكعوا مع الراكعين انها نزلت في رسول الله وعلي وقال الناصب خفضه الله اقول نزلت قوله تعالى وكونوا مع الصادقين
في الثلاثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك وانهم صدقوا رسول الله وكذب المنافقون فيما كانوا نزل الله تعالى وكونوا مع الصادقين وخاطب المؤمنين حتى
لا يهلكوا بالكذب كالمنافقين وان صح دل على الفضيلة لا على النص كسائر اخواته انتهى واقول قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره انه تعالى لما حكم بقبول توبة

قوله مقمحين الاقماح رفع الرأس مع غض البصر وقمحه الغل اذا شرك رأسه فهو مقمح وصيغته ومنه قوله تعالى فهم مقمحون تاج الاسماء

يدل

لا يخفى

اسم

اسم الله

هؤلاء

هؤلاء الذين ذكرهم الله بكونهم كانوا مع من خصهم بالمعية وهم الذين آمنوا بالله ورسوله وصدقوا النبي في جميع ما جاء به وآمنوا بالله وبرسوله وتوابعه
ومنهم مع النبي وعلي في الغرر والكون مع الصادقين عنهم وهما السبب مع المتابعين في النبوة وهذا يدل على ان ما قاله الناصب الابه نزل في الثلاثة الذين
خلفوا لعل امر المؤمنين كون الآية نازلة في النبي وعلي وان المعنى من اتبع النبي وابن عمه علي عليه السلام المتصفين بالصدق وذلك لكن لا علة
تعتبر لو ازى الا من كذب وخالف وتابع ثم لو جاز المتفاوت من شبه الآية متعلق بهما وابن هذا من ذلك واما ما ذكره الناصب من ان هذا ان صح دل على
الاعلى النص لا نوع بانه دل على العصمة بكون تعلقه الامامة ووجه الدلالة ما ذكره السيد الجديد التجريد بحيث ان ضمير الآية الكونية هو الاعتبار
المعصوم لا الصادقين هم المعصومون عن غيره من اصحاب النبي معصوما الاتفاق فلما موتمنا بعينه انما هو علي ثم قال واجيب عن المقدمتين انتهى واقول في اثبات
المقدمة الاولى ان الامر بالمتابعة يقتضي ان يكون المأمور بمتابعته معصوما والامر بمتابعة غير المعصوم يقبح لا يصدر عنه تعالى وفي اثبات الثانية ان غيرها
مكابرة لان احدا لا يدعي عصمة غير علي من الثلاثة وفي اثبات الثالثة ان متابعة الصادقين يتوقف على علمنا بان ذلك الشخص صادق والعلم بكونه صادقا
يتوقف على العلم بكونه معصوما والعلم بكونه معصوما يتوقف على كونه معصوما في الواقع وفعل الامر فالصادقون الذين نحن مأمورون بمتابعتهم هم المعصومون
فاقول ومن تفاريع المباحث ما ذكره الزرندي انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين
لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء وهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من انطباق الكل على الامامية
على شيء ان يكونوا المحقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله وكونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصالحين كما
ان لو قال لولده كن مع الصالحين لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما
يقول الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب فيلزم ان هذا الآية على وجوب الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر من غير دليل قوله هذا لا
مختص بزمان الرسول قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر العام من دين محمد ان التكاليف المذكورة في القرآن متوجهة على المكلفين في جميع
الفقه فكان الامر في هذا التكليف كذلك والثاني ان الصيغة يتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث لسلمنا لم يكن الوقت المعين
مذكورا في لفظ الآية لم يكن حمل الآية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب
والرابع وهو ان قوله يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان
جائز الخطأ فكانت الآية دالة على ان من كان جائز الخطاء وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله بكونهم صادقين وترتيب
الحكم في هذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطاء ما كونه مقتديا به ليكون مانعا لجائز الخطاء وهذا المعنى قائم في جميع الازمان فوجب حمله على كل
الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن معترفون بانه لا بد من معصوم في كل زمان الا انا نقول ان ذلك
المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ان ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين
وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بان ذلك الصادق من هو لان الجاهل بانه من هو لو كان مأمورا بالكون معه كان ذلك تكليفا بما لا يطاق ولا نا لا نعلم
انا معينا موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين
ولما بطل هذا تعين ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة صواب وحق ولا يغني بقولنا الاجماع حجة الا ذلك انتهى كلامه
واقول فيه نظر اذ لا دلالة للفظ الآية على وجوب تعدد الصادقين في كل وقت وزمان كما يشعر به كلامه بل هو اعم من ذلك ومن وجوب وجود المتعدد الصادقين
موزعا الخاصا على الوقت والزمان بان يوجد في كل زمان صادق معصوم يكون امام اهل زمانه كما قال به الشيعة فلا يدل الآية على وجوب وجود
جماعة يتحقق بهم الاجماع في كل وقت لان العام لا دلالة له على الخاص ايضا مجموع المجتمعين في مقام الاجماع صادق واحد لا متعدد لما صرحوا بان كل من
المجتمعين جائز الخطاء وانما المعصوم هو المجموع من حيث المجموع فتوصيف ذلك المجموع المأخوذ على وجه الوحدة بكونهم صادقين غير متجه وانما يتجه لو كان
كل واحد من احاد منصفا بالصدق ايضا الا ترى ان مجموع الجدران والسقف والعرصة يتصف بكونه بيتا وحجرة وخانة ونحو ذلك ولا يتصف كل
واحد من اجزائه بذلك فلا يصح ان يكون المراد بالصادقين مجموع من حصل لهم الاجماع الشرعي فثبت ان المراد بالصادقين المعصوم الذي لا يجوز زمان
التكليف عن واحد منهم كما ذهب اليه الشيعة الامامية لا الاجماع الذي قاله اهل السنة واما ما ذكره من انا لا نعلم انا معينا موصوفا بوصف العصمة
فجوابه ما افاده افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله والعصمة تقتضي النص الحاصل ان العصمة وان كان من الامور الخفية التي لا يعلمها الا علام
السرائر لكن يمكن العلم به بالنص من الله ورسوله على الامام الاول وينتقل الامام الاول على الثاني وهكذا وربما يعلم بظهور المعجزة مقارنة لدعوى
العصمة والامامة كما بين في موضعه فلا يلزم تكليف ما لا يطاق كما توهمه اهل التعصب والنفاق ولا ترتيط الآية بحجية الاجماع والاتفاق وظهر انها
صريحة في عصمة النازلة فيه واستحقاقه للامامة ووجوب الطاعة فيها لا تنفع اهل السنة والجماعة والحمد لله رب العالمين قال المصنف
رفع الله درجته الثاني والثلاثون قوله تعالى اخوانا على سرر متقابلين في مسند احمد حنبل انها نزلت في علي انتهى وقال الناصب خصه الله

انتهى

دلالة على الامامة فيكون

صح الرواية عندنا ان امير المؤمنين بعد وقعة جمل كان يقول انا ارجو ان اكون انا وطلحة والزبير كما يقول الله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا
على سرر متقابلين هكذا صح وان صح ما رواه فهو من الفضائل المسلمة ولا دليل على النص انتهى **واقول** ما صح عندهم لا يصح عندنا وانما
الصحيح عندنا ما رواه احمد منهم لانه المتفق عليه بيننا وبينهم ومع ذلك تفيد قول علي في ذلك بما بعد وقعة الجمل من اضافات الناصب ثم ان
الرواية التي رواها المصنف عن احمد بدل على ان علياً كان من اهل الجنة ومن نزل القرآن على الاشارة بكونه من اهل الجنة اولى بان يكون امامه الا
بني قد دل الحديث انه على ان العشرة من اصحاب النبي من اهل الجنة ومنهم الخلفاء الثلاثة لانا نقول هذا الحديث عندنا موضوع وباطل من وجوه
الاول ان رواية سعيد بن زيد بن نفيل وهو قد ادخل نفسه في العشرة لا بد لدفع تهمة جلب النفع لنفسه من دليل والثاني ان اكثر المهاجرين والانصار
قد شاركوا في دم عثمان ولا يجوز اتفاق الجم الغفير من هؤلاء الصحابة على قتل من ثبت عندهم انه من اهل الجنة الثالث انه لو كان له صحة لاحتج به
عثمان يوم الدار ويقول اني من هو من اهل الجنة لا يكون ظالما فانتم ظالمون في تكليفي بخلع نفسي عن الخلافة الى غير ذلك من الوجوه **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثالث والثلاثون** قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم روى الجمهور قال رسول
الله صلى الله عليه وآله لو يعلم الناس متى سمي علي امير المؤمنين ما انكروا فضله سمي امير المؤمنين وآدم بين الروح والجسد قال عز وجل واذ اخذ ربك من بني
آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال الله تعالى انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي امركم انتهى **وقال**
الناصب خفض الله اقول هذا من نفاسير الشيعة وليس من نفاسير المفسرين والعجب انهم يتابع المعتزلة في هذه المسئلة فانهم ينكرون اخراج الذر
من ظهر آدم ويقولون هذا تمثيل وتخييل لا حقيقة له لانه ينافي قواعدهم في نفي القضاء والقدر السابق وان صح النقل فيدل على ان علياً امير
المؤمنين وهذا مسلم لانه كان من الخلفاء ولم يلزم منه نص على امامة امير المؤمنين بعد النبي حتى يثبت به مطلوبه اسمى **واقول** هذا من نفاسير
الشيعة والسنة وانما لم يصرح المصنف بماخذه اعتماداً على اشتهاره ماخذه ومن عليه نظائره ثم ان نفاسير الشيعة داخل في نفاسير المفسرين فليس قوله
وليس من نفاسير المفسرين وجه واما ما اليه من العجب فعجب لك سبحانه وسبحان ان تضيف المتابعة منعكسة ومع هذا فالمعتزلة جماعة عقلاء مسلمون
ليس في متابعتهم علامة متابعة الاشعري الذي لا يعرف من عدد الشعوان اي طرفيه اطول من الآخر وكان في اقواله وفعالاته تابعاً لما سمعه من الفضاء
وانما لهم كما سبق نقلاً عن الحكيم الشهرستاني والسيد معين الدين الاشاعرة فقد كرر انه لا يتأتى انما ذكره المصالابة المذكورة بالتفسير المذكور
المروي عن الجمهور الزامهم فلا يدل على عدم انكاره لذلك وتحقيقه ان الذي انكره الامامية والمعتزلة هو اخراج الذرية من صلب آدم كما وقع
في نفاسير الجمهور واحاديثهم على ما في المشكوة من ان الله تعالى استخرج ذرية آدم من صلبه كالذر واخذ عليهم الميثاق بما يجب عليهم من المعارف ثم اعادهم
الى صلبه حتى قال بعض متصوفيهم ان الذر من تلك الخطابات الذي الى الآن فان المفسر في غاية الاستبعاد كما صرح به المصنف في جواب سنابل السيد مهنا
الحسيني المدني قائلاً ان جميع بني آدم لم يوجدوا من ظهر آدم عليه السلام وانما فان ما هو كالذر كيف يكلف او يخاطب بتوجيه التكليف الشهادة منه ان
الله تعالى حكى انه اخذ من ظهور بني آدم لا من ظهره والوجه في ذلك توجيه الخطاب الى العقلاء البالغين الذين عرفوا الله تعالى بما شهدوا من آثار
الصانع تعالى في انفسهم وفي آفاق الموجودات انتهى ثم لا يخفى انه لا ينافي هذا الحديث ولا الاستدلال به على مدعى المصنف ما ذهب اليه المعتزلة في تفسير الآية من
التمثيل والتخييل لكفاية التقرير والاقرار التخييلي بالنبوة والامامة في فضل النبي والوصي كان كافياً في اظهار جلال الله وعظمته تأمل
واما ما ذكره من انه لم يلزم منه نص على انه امير المؤمنين بعد النبوة فهو ان دلالته على انه سمي امير المؤمنين قبل وجود آدم بفضل فان يكون
اولى من غيره بامارة المؤمنين في عالم الوجود وهذا كاف في مطلوب المصنف كما مر انه اراد **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والثلاثون** قوله تعالى وصالح
المؤمنين اجمع المفسرون وروى الجمهور انه علي انتهى **وقال الناصب** خفض الله اقول هذه الآية في سورة التحريم وهي نازلة في شأن عائشة وحفصة وانه المفسرون
على ان المراد من صالح المؤمنين ابو بكر وعمر لان صدر الآية تفيد ذلك وان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين يعني ان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه وحفصة
حبيب رسول الله من شاء الله مولاه وجبريل بان يخبر عن صنيعهما وصالح المؤمنين المراد بوهما تهما كانا يفعلانهما بل الافعال التي يكون المضرات
وان صح نزول في امير المؤمنين فذلك لان صالح المؤمنين لكن لا يدل على النص المدعى انتهى **واقول** الرواية التي ذكرها المصنف فقد نقلها صاحب كشف الغمة عن عز
الدين عبد الرزاق الحنبلي وعن الحافظ ابي بكر بن مردويه وباسناده الى اسماء بنت عميس وهو مذكور في تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان النسوي باسناده الى ابن عباس
رواه السدي في تفسيره عن ابي مالك وعن ابن عباس ورواه الثعلبي في تفسيره باسناده الى غير ذلك وتحقيق كلام المصنف توضيح استدلاله بالآية والرواية ان المراد بصالح
المؤمنين اصلح المؤمنين بدلالة الفرد والاستغراق لان التعريف اذا قال فلان عالم قوم او زاهد بلده يريد اعلم او زهد وبتهد بصحة ذلك ما روي عن عمر العلاء
من قوله كان اوس بن حجر شاعر مصر حتى نشأ النابغة وطهر وطاطاه منه وهو شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع فانما اراد بلفظ شاعر اشعر لا غير وكذا قولهم فلان
شجاع القوم لا يفيد ذلك الا اذا كان اشجعهم وعلى هذا يكون علي اصلح القوم وافضلهم ويدل على هذا انه لا يجوز ان يخبر الله تعالى عند ذكر ناصر نبيه
اذا وقع التظاهر عليه بعد ذكره سبحانه وتعالى وذكر جبريل الامين كما اقوى الخلق نصرة لنبيه وامعهم جانباً في الدفع والدرء عنه ولا يحسن ولا يليق بموصوف
الكلام ذكر صنف النصرة لا المتوسط فيها والحال هذه الا ترى ان احد الملوك لو نهد بعض اعدائه من بلاد عنه سلطانه وتطلب مكانه فقال لا تطيعوا ولا تتحدوا
نعوسكم بمد اليدين الى فلان وفلان فلا يحسن بل يحسن ذلك في دلالة الامر هو الغاية في النصرة والمشهور بالشجاعة المعروف بالحمل المدافعة الاذى عن موضعه

كالذر

سنابل

وزهير

حدود

حيث ذكر كثرة منه من المعنى بهذه بلفظ المؤمنين بما لا يشترك فيه وشعر بالجماعة منهم بحسب الخصوص ثم لا تنافي بما لا كان في كما لا كنت تعرف الله
ولقد ظهر بما ذكرناه اولا وحققناه واوضحناه ثانيا كذب ما ذكره الناصب انفاق المفسرين على ان المراد بصالح المؤمنين في سائر من المؤمنين وظهر امتناع حمل
على غير صالح المؤمنين وظهر وجه دلالته على الافضلية التي هي مطلوب المصنف قدس سره وايضا حمل لفظ صالح مفردا على رجلين اثنين مخالف للوضع وما ذكره من الدليل
الوارد فيهما من انه يجوز ان يراد بلفظ صالح مفرد الواحد الجمع مستندا بما قاله ابو علي الفارسي من انه قد جاء فعيل مفردا يراد به الكثرة كقوله تعالى ولا يسئل
حميما لفظه مفرد لان فيا من فاعل على فعيل بلا سند يعتد به غير مسموع ولو سلم فمجيئه انما اريد به الكثرة بقرينة وقوعه في حيز النفي المفيد للاستغراق وتنكيره
لذلك وقال المنكر ونا بتعيين فيه بمعونة الحال والمقام ولا تنكير فيما نحن فيه فيكون قياس صالح في ذلك على جمع قياسا مع الفارق كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته الخامس والثلاثون قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم الآية روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري ان النبي دعا الناس الى غدير
خم وامر بما تحت الشجرة من الشوك ثم دعا عليا فاخذ بضبعيه فرفعهما حتى نظر الناس الى بياض ابطي رسول الله وقال لم يتفرقوا حتى نزلت هذه الآية اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فقال رسول الله الله اكبر على اكمال الدين واتمام النعمة ورضا الرب برسالتي والولاية لعلي من بعدي
ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وقال الناصب خفضه الله اقول في صحيح البخاري ومسلم
ان هذه الآية نزلت في حجة الوداع ليلة عرفة حين قام رسول الله في الموقف ولا خلاف في هذا والذي ذكره من مصنفات السنة وان صح فقد ذكر ايضا
ان وصيته عند غدير خم لم يكن قبل توصيته لاهله واقاربه وتعريفه على بني العرب ولتبجيله سببا هامسا انتهى وانا اقول قد نقل هذا الحديث من المفسر
الثعلبي في تفسيره ومحمد بن جرير الطبري الشافعي في مجلد له في طرق هذا الحديث وابو العباس احمد بن محمد بن سعيد الهمداني الحافظ المعروف بابن عقدة وابو الحسن العبدي
الشافعي وغيرهم ومن المتاخرين شيخ الحافظ محمد الجزري الشافعي في رسالته المشهورة الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب وانت فيها نوادر هذا الحديث
من طرق متعددة وذلك يكذب الجهل والتعصب ان تعسف الناصب في اصلاح ما افسده الذي يحاول نفيه التلبيس والخلافة الى نحو من الاراء الواقعة على الامام ولا
يوجد في حاجتهم وفي خلافتهم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان ومراتب الاجماع والاجتهاد ما اخرج عبد عن محمد بن كعب قال نزلت سورة
المائدة في حجة الوداع فيما بين مكة والمدينة ومنها اليوم اكملت لكم دينكم وفي الصحيحين عن عمر انها نزلت عشية عرفة [illegible] حجة الوداع لكن اخرج ابن مردويه
عن ابي سعيد الخدري انها نزلت يوم غدير خم واخرج مثله من حديث ابي هريرة انتهى والعاقل الفطن يحكم من هذا على ان الآية بسبقهم موضوع عناد مع
علي وبالجملة فكيف يتوجه ما نوزع فيه فضلا بل عام موافق من قفاة الخصال لانه المنتهى [illegible] من اهل [illegible] كما مر واما ما ذكره
من هذا فقد عرفت قبل هذا ما فيه من التحريف والتمويه عند ذكر الوصية [illegible] بان اشرف يقتضي ان يكون تلك الوصية لان بعد العرب
فاضلة من قريش وعبر هم سيد الهم لا سوها هاشم فقط كما ذكره الناصب هذا [illegible] لكن الناس [illegible] عن [illegible] لزوم كونه سببا [illegible] يكون
وعمل الدين هم من عرب قريش خص سبانه تحكما بني هاشم فانه صريح في عداوته لعلي قال المصنف رفع الله درجته السادس والثلاثون
قوله تعالى والنجم اذا هوى روى الجمهور عن ابن عباس قال كنت جالسا مع نفر من بني هاشم عند النبي اذ انقض كوكب فقال رسول الله من انقض هذا النجم في
منزله فهو الوصي من بعدي فقام فتية من بني هاشم فنظروا فاذا الكوكب قد انقض في منزل علي بن ابي طالب فقالوا يا رسول الله نشهد انه وصيك في حياتك وبعد
الله والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اثار الوضع والافتراء على هذا النقل ظاهرة لان هذه السورة
نزلت في اوايل بعثة النبي وابن عباس لم يولد بعد فكيف يروي هذا الحديث ثم نسبة الغواية الى النبي في حب علي وربط الآية بهذا في غاية الركاكة وهو
هذا ولو صح دل على وصايته والوصاية غير الخلافة انتهى واقول ما ذكره من ان سورة النجم نزلت في اوايل بعثة النبي من مفترياته ولم يقل شيء من الائمة
المتداولة عنه ولا اثر والظاهر انه اعتمد في افترائه هذا على ما قيل ان السورة مكية فظن ان كل ما هو مكي نزل في اول البعثة وليس كذلك فما
ما نزل بعد الهجرة في مكة عام الفتح او عام حجة الوداع فليكن سورة النجم كلا او بعضا من هذا القبيل ويرتد الى ما ذكرناه فان الجلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان من ان للناس في المكي والمدني اصطلاحات ثلثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل
بالمدينة ام بمكة عام الفتح او حجة الوداع ام بسفر من الاسفار الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة على هذا المعنى
ابو حامد الشافعي في كتاب شرف المصطفى وابو الحسن المغازلي الشافعي الواسطي في كتاب المناقب على نعم هذا الناصب الواسطي المار ذكره ناسبا الى ابن
عباس فليطلب كتابه واما ما استشكله من نسبة اصحاب النبي الغواية اليه فانما استشكله حسدا وعنادا بل ان الثلثة من حلفا الناصب من حملة
الناصبين والا فهذا ليس بابعد من نسبة اولاد يعقوب الى الضلال في حبه ليوسف اذ قالوا ليوسف ولاخيه ان ابانا لفي ضلال مبين وقالوا تالله انك لفي ضلالك القديم واولاد يعقوب مع كونهم مولودين على الفطرة الصحيحة وصاروا انبياء بعد ذلك علما
زعم اصحاب الناصب الشقي اذا قالوا مثل ذلك في شان ابيهم ونبيهم فما ظنك بجماعة نشاوا في الكفر وامنوا اكثر اعمارهم به واما ربط الآية بقوله
حمله لكن لا يرتبط بالقلب المحب المملوء من عداوة اهل البيت واما ما ذكره من ان الوصاية غير الخلافة فان اراد به ان الوصاية لا يكون بمعنى الخلافة
والامامة اصلا لا يطلق بل الوصاية اذا اطلق لا يراد به الا اولوية التصرف في حق امور الموصي وهو مساوق للخلافة وذلك لا يصلح معنى الوصية
في اللغة هو الوصل ومعناه الغرض ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت انتهى فكما لو صح اذا اطلق يكون المراد به الاولوية بالتصرف في امور الموصي

اي اتفقت

اي على نعم هذا الناصب

جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما اطلق على ابو بكر الخاص كونه من المتقين لا لانه اولى بالتقوى بل لكونه المراد بالتقوى حيث اطلق النبي في شاوصيته او لعموم الامر
في كل ما كان له التصرف فيه وهذا معنى الخلافة كما لا يخفى وان اراد انه قد يكون معنى مقابلا للخلافة منه لكنه غير مخالف هنا لان الوصاة الخاصة
وتنبيهه بها النبي الى اولى الغواية في حق علي هو لوجه امعن الامامة لا غير كما لا يخفى على اولى النهى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث**
والثلاثون اصم الله بجلده في غزوة السلسلة كان جماعة من العرب اجتمعوا على وادي الرملة ليهجموا النبي بالمدينة فقال النبي لاصحابه
من هؤلاء نفاة جماعة من اهل الصفة وقالوا نحن قوم علينا من شدة فاقة فوقع بينهم فخرجت الفرقة على ثمانين جملا منهم ومن غيرهم فساروا بالكتائب
الى وادي المنصوب الى بني سليم وهم ببطن الوادي فهزموهم وقتلوهم جميعا من المسلمين والهزم ابو بكر فقد تعرض بعثه فهزموا فشا النبي فقال عمر والعاص
العشي يا رسول الله فانفذه فهزموه وقتلوا الجماعة من اصحابه وبقي النبي ايا ما يدعو عليهم ثم طلب امير المؤمنين وبعثه اليهم وبعاله وشيعه الى
مسجد الاحزاب فانفذه معه جماعة منهم ابو بكر وعمر وعمرو بن العاص فصادفوا الليل وكان لهم حتى استقبل الوادي من فيه فلم يشعر عمرو بن العاص انه باخذهم
فقال لابي بكر هذه ارض سباع ودباب وهي اشد علينا من بني سليم والمصلحة ان نعلوا الوادي واذا اصبحنا الحال وقال ذلك لامير المؤمنين فقال
له ابو بكر فلم يلتفت اليه ثم قال لعمر فقال له فلم يجبه امير المؤمنين وكبس على القوم الفجر فاخذهم فانزل الله والعاديات ضبحا واستقبل النبي فرس امير
المؤمنين عليه السلام وقال له النبي لولا ان اشفق ان تقول فيك طوائف من امتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالا لا تمر بملا منهم الا اخذوا التراب
من تحت قدميك تبركا بك فان الله ورسوله عنك راضيان انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة غزوة ذات السلاسل منقولة في الصحاح
وصدها عمرو بن العاص بنا امير رسول الله ابا وكان الفتح بيده واما ما ذكره فليس بمنقول في الصحاح بل اشتمل على المناكير فان النبي كيف يجوز
يدعي الوهية على المفهوم من هذا الخبر ان النبي كان يريد ان يقول يا لوهيته ولكن خاف ان يعيد الناس وهذا كلام خلاة الوضعة ولا ينبغي نقل
هذا عن مسلم فضلا عن فضلا انتهى **واقول** ما ذكره من ان الفتح كان بيد عمرو بن العاص مما لم يذكره البخاري في صحيحه فيكون كاذبا في هذا ثم قوله الله
ما خاف معه من الناس اعتقاد الوهيته لا يستلزم ادعاء لا لوهيته كما توهم هذا الناصب لا عوج الاهوج الحبر المارد المتكلم بكل سخيف بارد بل يكون
في ذلك كشفه عما خفي من فضائل علي وكمالاته وقدرته بتاييد الله على خوارق العادات التي هي دليل قربه الى الله تعالى وكمال عنايته اليه تاييده
له وكيف يفهم ذلك عن فهم ذي عوج مع قوله لولا ان اشفق اي اخاف ان يقول فيك اه وكيف يجتمع ارادته لان يقول يا لوهيته مع خوفه من
الناس له ثم كيف ينكر الحديث ويحكم باشتماله على التنكير مع ان الشافعي امام هذا الناصب قد نظم مضمون الحديث في مدحه المتواتر المشهور حيث قال
شعر لو ان المرتضى ابدى محله لاضحى الناس اطرا سجدا له كفى في فضله ولا تاعلي وقوع الشك فيه انه الله وقال ابو نواس **شعر** لا تحسبني هويت الفضل
حيدرة بفضله وعلاه في ذوي النسب ولا بشجاعته في يوم معركة ولا التلذذ في الخاف من ارب ولا التبرد من نار الجحيم ولا رجوان يوم الحشر لشفعة
لكن عرفت هو السر الخفي وان لجج حلوا فقلي وكفرني لصدهم عنه ذا الادواء الاولم له كالمسك يعرض عنه صاحب الكلب **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثامن والثلاثون** قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوي المؤمن علي والفاسق الوليد بنقله الجمهور
وقال الناصب خفضه الله اقول جاء هذا في تفاسير اهل السنة والاية نازلة في علي وهو من فضائله التي لا تحصر انتهى **واقول** الاية
دالة على فضيلته واولويته للامامة لعدم استواء الفاسق وغير الفاسق عند الله تعالى والثلاثة المتغلبين للخلافة كانوا فاسقين ظالمين كافرين
قبل الاسلام اتفاقا فلا يكونوا مستحقين للخلافة وقد بينا سابقا ان الخلافة والامامة لا يجتمع مع صدور الظلم سابقا ايضا فذكر **قال المصنف**
رفع الله درجته **التاسع والثلاثون** قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه روى الجمهور ان من كان على بينة من ربه رسول الله
والشاهد علي **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح كانوا سهلوه انتهى **واقول** ما نسب الى رواية الجمهور قد روى
ابن جرير الطبري وذكره الثعلبي وكذا الحافظ ابو نعيم بثلاثة طرق عن عبد الله بن عبيد الله الاسدي والفلكي المفسر عن مجاهد وعن عبد الله بن شداد
غيرهم من قدماء اهل السنة ومن المتاخرين فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير حيث قال قد ذكروا في تفسير الشاهد وجوها احدها انه جبرئيل يقرأ القرآن على
محمد وثانيها ان ذلك الشاهد لسان محمد وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب والمعنى انه يتلوا تلك البينة وقوله منه اي هذا الشاهد من محمد وبعض
والمراد منه تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد انتهى ولا ريب ان شاهد النبي على امته يكون احد الخلائق سيما اذا اشترك بكونه بعضا منه كما ذكره الرازي
كيف يتقدم عليه غيره مع كون ذلك الشاهد من النبي لان من هنا لتبيين الجنس ويؤيد ان بان علي بن ابي طالب من جنس الرسول وقوله ويتلوه شاهد
منه فيه بيان لكون علي تاليا للرسول من غير فصل بينهما بشيء اخر فمن جملة تاليا بعد ثلاثة ضمائر الدلالة لان التالي هو من تلي غيره على اثره من غير فصل
ولو لم يرد تفسير هذه الاية بان الشاهد هو علي لدل عليه بمنطوق الرسول انت مني وانا منك فهم لم يقل هذا لاحد سواه فهو اختصاصه بذلك
قال المصنف رفع الله درجته **الاربعون** قوله تعالى فاستوى على سوقه قال الحسن البصري استوى الاسلام بسيف علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
جاء في التفسير ان هذه نزلت في الخلفاء الاربعة كدرع رسول الله اخرج شاه ابو بكر فاستقام عمر فاستغلظ عثمان فاستوى على سوقه علي وهو من فضائله
لا يدل على النص انتهى **واقول** الرواية المفصلة التي ذكرها الناصب قد رواها النيسابوري عن عكرمة ولعل التفصيل ايضا كان مذكورا فيما رواه المصنف عن
ابن عباس مع تغيير عبارته الا ان كان دليلا انه اما وموافقا لما روي من طريق الامامية وقرب البعض الاخر منها لعدم مدخليته في غرضه ولعل عدم اعتنائه

قال تعالى والعاديات ضبحا اي الابل يعدو من عرفة الى المزدلفة ومن المزدلفة الى منى والضبح هذا استعارة لان اصل استعماله في الخيل وهو صوت انفاسها اذا عدون والغدو والصبح من الضبح النيسابوري منه

المناكير

انتهى

كما اشرنا اليه ثم الرواية دالة على الافضلية لا على حجية الفضيلة كما توهمه الناصب اذا كان استواء بين الاسلام على شيء وتقويته دون غيره كما لا يخفى
من غيره **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والاربعون** قوله تعالى يسقى بماء واحد قال جابر الانصاري سمعت رسول الله يقول الناس من شجر شتى
وانا وانت يا علي من شجرة واحدة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قوله تعالى يسقى بماء واحد نزل في بيان ان الفواكه يختلف طعومها مع انها تسقى بماء واحد
هذا من غرائب صنع الله تعالى واما ما ذكره من الحديث لا ربط له بالآية والعجب كلام هذا الرجل في غاية التشويش وكانه زعم ان احد الانبطي كتابه او كان ضعيف
الرأي لا يفرق بين الدليل والمدعى انتهى **واقول** قد ذكر صاحب كشف الغمة الرواية المذكورة نقلا عن الحافظ ابي بكر بن مردويه قال قوله تعالى وجنات من اعناب
وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد عن جابر بن عبد الله انه سمع النبي يقول الناس من شجر شتى وانا وانت يا علي من شجرة واحدة ثم قرأ النبي الآية
انتهى ثم ان المقرر ظاهرا وباطنا فلا يبعد ان يكون ظاهر معنى الآية ما ذكره الناصب من تباين الاختلاف طعوم الفواكه وباطنها ما روي عن جابر رضي الله عنه وبالجملة الصنو
المذكور في الآية جمع صنوة هي النخلة تفارق اي يعني في الكتابة عن اتحاد النبي ووصيه عليهما السلام بنخلة تفارقت اي تسقى بالماء الواحد من القبض الاطول
امتنع الناصب عن قبول هذا التأويل ههنا لا شك عليه الا في الحديث الذي ذكره وتبادل في تفسير قوله تعالى كزرع اخرج شطأه الآية حيث جعل الزرع
المذكور في الآية عبارة عن رسول الله وبالجملة انها الواقعة في وصف الزرع كناية عن بعض اصحابه مع ان ما نحن فيه من الحديث الدال على الاتحاد الذاتي تماما يؤيد
الحديث المشهور وهو قوله خلقت انا وعلي من نور واحد وغير ذلك مما يوافقه في المعنى ظهر ان ما ذكره من عدم انطباق الحديث بالآية ناشئ عن بلوغ عناده
النهاية فان التعجب الذي ذكره مما يدفعه ان يذكر عن ابن المصنف قدس سره الى هذا الناصب المتفهم الذي يتعجب مما جهله ويطعن منه **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثاني والاربعون** قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه نزلت في علي **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا لا يدل
نزلت في علي لاحد حين فنادوا وقف رسول الله على صخرة عمرو وقومه من قتل باحد فقرأ عليه هذه الآية وان صح نزوله في علي فهو من قضايا بله ولا يدل على النص المقصود
انتهى **واقول** يكذب ما ذكره الناصب من ان الآية نزلت في علي احد ان الله تعالى ضم الرجال الذين صدقوا ما عاهدوا الله ورسوله على متهين فقوله ومنهم منتظر حيث
قال ومن المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا الآية اي فمنهم من قتل وفي بنذره من التباعد
رسول الله وهم حمزة بن عبد المطلب ومن قتل معه من بني هاشم والذين انتظروا اصحابه وهم من ينتظر النصر او القتل على ما مضى عليه اصحابه فلم يغيروا العهد
لا من استشهد ولا من انتظر وعن علي فينا نزلت والله وانا المنتظر وما بدلنا تبديلا ولا يخفى ان الذين انتظروا اصحابه وان لم يكونوا من بني هاشم لكن رأسهم
ورئيسهم في الصدق وسببية نزول الآية حمزة ومن معه من بني هاشم دون العكس وبالجملة مقصد المصنف قدس سره ان المراد بصدق العهد المنتظر هو علي وكفى به
تفضيلا واما ان الآية نزلت في مصعب بن عمير فلم يجد شيء من التفاسير المتداولة حتى في تفسير فخر الدين الرازي الذي ضمنه كل غث وثمين فلا يعتد به **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثالث والاربعون** قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وهو علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول علي
من جملة ورثة الكتاب لانه عالم بحقائق الكتاب فهذا يدل على علمه ووفور توغله في معرفة الكتاب ولا يدل على النص انتهى **واقول** روي نزول الآية في شأن علي
خاصة الحافظ ابو بكر بن مردويه فقول الناصب قبل علي من جملة ورثة الكتاب غفلة او تغافل وتحامل على علي ثم الظاهر انه اراد بتلك هذا التحامل والتغافل نظرا
الى احتمال الشركة لابي بكر وعمر مع علي في ذلك الميراث لئلا يلزم ما قصده المصنف من تفضيله عليهما وليت شعري كيف يشركان معه في ميراث الكتاب مع انهما
كانا من اجهل الناس بالكتاب والسنة حتى لم يعرف ابو بكر الا قل الكلالة وغيرها من الكتاب وقد اعترف عمر بان النساء اعلم من الرجال والبيوت اعلم منه وكان
مدار امرهما الرجوع الى علي ومن دونه من علماء الصحابة كما هو المنهج وسيأتي في هذا الزق المنشور **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والاربعون**
قوله تعالى انا من اتبعني هو علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان اراد انه ما تبع النبي غير علي فهذا باطل كما لا يخفى وان اراد انه من جملة المتابعين
فهذا لا يحتاج الى دليل ولا نسبة له بالمدعى انتهى **واقول** المراد بحصر المتابعة الكاملة التي يكون بحسب الظاهر والباطن ولا يتوهم شائبة تردد في
هذه المتابعة عن غير علي غير ظاهر البطلان وانحصار المتابعة الكاملة فيه دليل الفضيلة عن غيره وهو المدعى **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس والاربعون**
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق هو علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة لا من تفاسير اهل السنة وان صح بدل على علمه
بحقيقة الكتاب لا على النص بامامته وهو المدعى **واقول** المدعى من الاستدلال بالآية اثبات الافضلية ونسبة هذا المدعى حاصلة فان تمام الآية قوله تعالى
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب الآية وقد ضرب الله المثل بعلي في ان حال من علم ان ما انزل الله هو الحق
اشبه بحال الجاهل الذي لا يستبصر فلا يستجيب ويقصر في المتابعة ولله المثل الاعلى لكن الناصب يسبق الذي قبله اعلى لا يتذكر كما قال تعالى وانما
يتذكر اولوا الالباب قال النيشابوري اي انما ينتفع بالامثال اولوا الالباب الذين يميزون القشر عن اللب انتهى فليتأمل اولئك الناصبين من تميز
القشر عن اللباب هو ابن الحجاج ام من عنده علم الكتاب وفصل الخطاب **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والاربعون**
قوله تعالى الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اجمع المفسرون على ان الآية نزلت في رجال وامرأة اسلموا وكان لهم اولاد بمكة نحبا شديدا فان قتلنا وكادوا يرجعون
عن الاسلام فانزل الله هذه الآية واما ما ذكره من الخبر فالظاهر ان النبي لم يجعل علينا فتنة للمسلمين هذه من الفوائد لا من الفضائل على ما ذكره انتهى
واقول من العجب ان الناصب التي يهكن في شأن النزول ثم يدعي اجماع المفسرين عليه مع ان امامه فخر الدين الرازي ذكر في سبب النزول اقوالا ثلاثة

العليث خبر شيء وحفظه والعلاة ثمن واقط مخلوط وكلاب شيئين مخلوطين ولفظ ان عليث تابع سبه نور الله مرقده تحامل عليه كلفه ولا يطيق

الزق بكسر جلد زقيق كتب وضد الغليظ كالزقيق والصحيفة البيضاء والمنشور مواد الرجل الذي ثم الاثر وكما كان غير مختوم من كتب السلطان

الغث المهزول وغث الحديث وقد كانت

[illegible]

[illegible] وقال الناصب خصه الله اقول هذه من رواياته واثر النكر عليه ظ ولا دلالة له اصلا على ثبوت النص المدعى انتهى واقول
الرواية مذكورة في كشف الغمة رواية عن الحافظ ابي نعيم وابن مردويه والمراد من قوله ص وامر علي في امر امامته فهو نص على امامته وشقاوة من شاقاني ذلك
قال المصنف رفع الله رتبته الثامن والاربعون قوله تعالى ويؤتكم من فضله فضله هو علي انتهى وقال الناصب خصه الله اقول الرجح
نزوله فيه فهو دال على فضله المنفق عليه ولا دلالة على النص انتهى واقول الرواية مذكورة في كشف الغمة نقلا عن ابن مردويه ومعنى الاية كما في
التبيان لابي جعفر وشيخنا الطبرسي قدس سره ان كل ذي فضل يؤت موجب فضله ومقتضاه يعني الجزاء المترتب على عمله بحسب ابدال الطاعات وورود الاية في شان
علي ع يدل على انه كان ذا بدل في العمل عن غيره من الامة كما يدل عليه قول النبي ص لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فيكون افضل لعبده
ما اراده المص قدس سره قال المصنف رفع الله رتبته التاسع والاربعون قوله تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه
من زعم ان رسول الله ص على غير الحق انتهى وقال الناصب خصه الله اقول هذا من رواياته وان صح لا يدل على ثبوت المص انتهى واقول هذا من رواياته
لعن مردويه حافظ اهل السنة وكفى دلالة على ذلك كتبه الشريف والظاهر ان المراد من قول رسول الله ص في علي قوله في امامته كما وقع في يوم غدير خم
ومن الذي رد عليه حارث بن النعمان الفهري كما مر ومن رد عليه عند وفاته بقوله ان اجل لهجر فتدبر وعلى هذا يكون نصا في المص ولو سلم فالدلالة
على مجرد الفضيلة يكفي في ثبوت المص كما مر بيانه مرارا قال المصنف رفع الله رتبته الخمسون قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قال ابو
رافع وجه النبي ص طلبا لسفيان فلقيهم اعرابي من خزاعة فقال ان القوم قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فنزلت انتهى
وقال الناصب خصه الله اقول الاية في البدر الصغرى وذلك لان ابا سفيان لما انفض الحرب يوم احد قال الموعد بيننا وبينكم بدر فلما كان وقت الموسم
تنطع ابو سفيان ان يخرج الى بدر السنة فارسل نعيم بن مسعود ليثبط رسول الله من القتال فجاء نعيم مسعود وجود رسول الله واصحابه فقالوا حسبنا الله ونعم
الوكيل وتمام الاية يدل على ما ذكرنا فانه يقول الذين قال لهم الناس هو نعيم مسعود ان الناس قد جمعوا لكم ابو سفيان وقريش فقال المؤمنون حسبنا الله
ونعم الوكيل هذا رواية اهل السنة وان صح ما رووا فلا يدل على المص كما علمت انتهى واقول الرواية التي ذكرها المص قد رواها ابن مردويه
وهو من حفاظ اهل السنة واكابرهم فيكون روايته حجة عليهم ووجه دلالته على المص ان من يزيد ايمانه في هذه المخاوف الشجاع خلصه نية زائدة
عن غيره فيكون افضل وهذا ما اردناه والناصب حين ذكر من الرواية التي ذكرها المص قوله فزادهم ايمانا مع انه مذكور في كتاب كشف الغمة اتصل في صدر
الاية ليصير الدلالة حقيقة فيعترض على المص وقد كشف الله عن سوء عمله والحمد لله قال المصنف رفع الله رتبته الحادي والخمسون قوله تعالى
وكفى الله المؤمنين القتال في قراءة ابن مسعود بغير ابطالا انتهى وقال الناصب خصه الله اقول ليس هذا من القراءات السبعة بعد ونهى من
وان صح دل على فضيلة لا على امامته بعد رسول الله انتهى واقول هذا وان لم يكن من القراءات المتواترة ليست من الشاذة ايضا لوجود الواسطة
بينهما وهي الاحاد الصحيحة يدل على هذا ما نقله الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان عن القاضي جلال الدين البلقيني انه قال ان القرآن ينقسم
المتواتر والاحاد والشاذ فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة والاحاد القراءات الثلاثة التي هي تمام العشر ويلحق بها قراءات الصحابة والشاذ قراءات
التابعين كالاعمش ويحيى وما وجه الدلالة على المص ظاهر لظهور دلالة الاية بناء على تلك القراءة على كون علي ع اشجع من كل الامة وانه
به ص كفى شر العدو عنهم يوم الاحزاب فيكون افضل منهم وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما قال المصنف رفع الله رتبته الثاني
والخمسون قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الاخرين هو علي ع عرضت الاية على الرضا ع فقال اللهم اجعله من ذريتي فعل الله ذلك انتهى وقال الناصب
خصه الله اقول مفهوم الاية ان ابراهيم ع سأل من الله تعالى ان يجعل له ذكرا جميلا بعده وتروى الاخرين لسان الصدق وحمل لسان الصدق على علي ع بعيد بحسب المعنى
والسبعة لا يبالون من مثل هذا ويذكرون كل ما ينفعهم ولا دليل لهم فيما يفترون انتهى واقول ناقل البلاغة من الرواية قد رواها ابن مردويه
وبعد تسليم الناصب لصحة الرواية لا وجه لاستبعاد حمل لسان الصدق على علي ع على ان النيشابوري قال في تفسيره ان الاضافة في قوله لسان صدق كقوله قدم صدق
وقيل سأل ربه ان يجعل من ذريته في اخر الزمان داعيا الى ملته وهو محمد ص انتهى وهذا يخبر بانه لا فرق في القرب والبعد بين حمل لسان الصدق على
محمد ص وبين حمله على علي ع فلكن الناصب يتبع فضيلة من فضائل علي ع لخلل من الغيظ فعله واحتال في دفعه الظفر وابنائه وشنع على الشيعة في
روايتها ولو من كتب اصحابه ولنعم ما قيل شعرا اذا كرم الله المرء من اهانه ... فاقرب حظ الكلاب الشارة ... فقال الامام في حقه ... خانك في مولد الولادة
[illegible]

لا يستبعد

ولا يستبعد من لطف تمكن فيه بعض على تقرب الى طالب الايمان بصبر محروما بحجوا لعن توفيق الهداية والسعادة وكمال البصيرة وضيا الاستضاءة بكون سبا
اقوالهم وافعالهم الخطاوة بالخسران الدنيا والآخرة وذلك هو الخسران المبين قال المصنف رفع الله درجته الثالث والخمسون والعصر ان الانسان
خسر يعني ما يجهل الا الذين امنوا على كونه استثنا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا يفسد لا يصح اصلا لان الانسان اذا اريد به ابو جهل لا يكون الاستثنا
منقطعا ولم يقل احد وان كان الاستثنا متصلا لا يصح ان يراد بالانسان ابو جهل فالمراد منه افراد الانسان على سبيل الاستغراق وعلى هذا لا يصح تخصيص
المؤمنين بعلي وسلمان فان غيرهم من المؤمنين ليسوا في خسر وهذا الرجل يخالف كل بدعة ولا يفرق بين السم والحشيش انتهى واقول قد ابى ان يكون الاستثنا
منقطعا مقاتل وغيره من اسلاف الناصب الشقي وغيرهما لافه قال النيسابوري في تفسيره وعن مقاتل انه ابو جهل كانوا يقولون محمد الى خسر فقسم الله
تعالى ان الانسان لفي خسر وعلى هذا يكون الاستثنا منقطعا انتهى واما قول الناصب فان غير علي وسلمان من المؤمنين ليسوا في خسر فمسلم وانما يكون كذلك
لو اريد بالخسر الكفر ولو اريد به مطلق الذنب والتقصير فلا لما قاله شيخنا الطبرسي في تفسيره من ان الانسان ينقص من عمره كل يوم وهو راس ماله فاذا مضى راس ماله
يكتسب الطاعة كان طول عمره في النقصان الا المؤمنين الصالحين الكاملين فانهم اشتروا الآخرة بالدنيا فربحوا وفازوا واستعدوا انتهى وزاد عليه فضل النيسابوري
في تفسيره قال وان كان العبد مشغولا بالمنافع فهو ايضا في شيء من الخسران لانه يمكنه ان يعمل فيه عملا يبقى اثره ولذته دائما وان كان مشغولا بالطاعة فالطاعة لا
يمكن الاتيان به على وجه احسن لان مراتب الخضوع والعبادة غير متناهية كما ان جلال الله وجماله ليس لهما نهاية انتهى فليفرق الناصب الذي لم يفرق بين الفرق
والقدم بين الحشيش والسم ولينسك عن القلم عما يورث الجهالة والندم قال المصنف رفع الله درجته الرابع والخمسون وتواصوا بالصبر قال ابن عباس
هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول انت خبير بان الصبر صفة من الصفات وليس هو من الاسماء حتى يراد شخص وهذا اقرب من السابق انتهى واقول
نعم نحن خبيرون بذلك لكن ههنا خبر آخر ليس للناصب الجاهل عنه خبر خبر نيست در سيد تو مكر خبر نداري حكم سوخون شد تو مكر خبر نداري وذلك الاصغر هو
في قول ابن عباس هو علي ليس راجعا الى الصبر كما توهم الناصب العاجز عن فهم واضح الكلام بل هو راجع الى المدلول اي ضمير الجمع في قوله تواصوا المراد به على التخصيص
تعظيما له وكقوله نظائر من كلام الملك العلام قال المصنف رفع الله درجته الخامس والخمسون والسابقون الاولون علي وسلمان انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول المراد بالسابقين ان كان السابق في الاسلام فسلمان ليس كذلك وان كان السابق في الاعمال الصالحات فغيره من الصحابة اكثر واولى لاصحاب هذا النقل
وهو من تفاسير الشيعة انتهى واقول قد ذكر الحافظ ابو بكر بن مردويه ما معناه ذلك وما ذكره من ان سلمان ليس بقلة الاسلام ان اراد به نفي كونه اسبق الكل
فغير لازم عليه ولا دلالة للآية عليه وان اراد به نفي كونه من السابقين الاولين بان يكون ثالث الاولين او ثانيهم فهو جهل بحال سلمان او تجاهل لاجل رفع حال
ابي بكر وسلمان تقدم اسلامه على ان عليه والاقتدار والرازي وغيرهما من المفسرين ان سلمان قد جاء النبي صلى الله عليه وآله قبل البعثة ولهذا كان الكهان يتمنون النبي صلى الله عليه وآله
بعثته بان ما ذكره من الاخبار الماضية ويجوز من كلام الله انما هي تعليم سلمان فرد الله عليهم بقوله لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين الآية نعم
كان سلمان رجلا غريبا مسكينا لا يحصل له خلافة ولعله لم يلتفت الجمهور الى ضبط حاله ولم يرضوا ان يذكروا فيه ما يوجب تقدم ابي بكر وبالجملة ان سلمان
الخلافة او لا ولو بالجملة لانه لما اراد ان افضل واستوى اسلاما من ابي بكر في مخافة وقد رايت في بعض الكتب المعتبرة ان سلمان هو الذي صار واسطة في تقريب ابي بكر الى النبي
بحضرته فقال النبي صلى الله عليه وآله على ان ارانا بكر وان كان من اذل طوايف قريش لكنه لم يزل كان معلما للصبيان مطاعا لمن اخذ عنه من فيه لهم لاجل رفاهية حال المعلم
تقوية بالتبجيل والتعظيم ولكلام فيهم اثر عظيم وان معلمي الصبيان طالبون لرياسة الدراسة فلو رغبنا الى ما اخبر به الاحبار من ظهور سلطانكم
سطوع برهانكم والطمع فيما يتروت من جاهكم ودلتنا الى تجاهكم لكان ادخل في تالف القلوب واقرب الى نيل المطلوب مستصوبا عليها السلام ذلك وشرع سلمان
في دلالة الرجل وادخاله في الاسلام والله اعلم بحقايق المرام قال المصنف رفع الله درجته السادس والخمسون قوله تعالى وبشر المخبتين الى قوله ومما
رزقناهم ينفقون علي منهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على الدعوى انتهى واقول بل يدل على الدعوى بقسم الفضل
الآخر الذي ذكرها المصنف قال المصنف رفع الله درجته السابع والخمسون قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى علي منهم انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على الدعوى انتهى واقول فيه ان الحسنى الخصلة المفضلة في الحسن فيدل على افضليته على غيره ممن لم يدخل
في الآية قال المصنف رفع الله درجته الثامن والخمسون قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها علي منهم انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول الحسنة اصل البيت والسنة بعضنا من جاء بها اكبه الله على وجهه
في النار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان حب اهل بيت محمد من الحسنات ولكن لا يثبت بالنص انتهى واقول ليس الكلام في الحب وحده لان
حب المؤمنين من الحسنات وانما الكلام في بغضهم فان بغض غير اهل البيت من المؤمنين لم يقع فيه الوعيد بالانكباب في النار فيدل ذلك على الافضلية
لان هذا مرتبة الانبياء كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع والخمسون فاذن مؤذن بينهم هو علي انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول لم يثبت هذا في الصحاح والتفاسير ان صح لا يدل على النص انتهى واقول قد ورد ذلك من ابن مردويه على ما كان كشف الغمة فالانكار مردود وهو
نص في الدلالة على الافضلية لان من اذن باذن الله تعالى بين الناس يوم القيمة وينادي على اهل الجنة والنار ان لعنة الله على الظالمين ينبغي ان يكون منزها
عن شوائب الظلم معصوما عن الكبائر والصغائر وكون افضل من غيره بسبب من مضى اكثر عمره في الكفر والعدوان والله المستعان قال المصنف
رفع الله درجته الستون اذا دعاكم لما يحييكم دعاء كم الى ولاية علي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا يدل هذا في التفاسير ان صح لا يدل
على المقصود انتهى واقول اخرج عمار بن ابن مردويه ووجه دلالته على الحصر يتوقف على تقديم مقدمة وهي ان تمام الآية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا

قصة سبق اسلام سلمان مستند الى قوله تعالى لسان الذي يلحدون اليه الآية

انتهى

لله وللرسول

الرازي

عنه للرسول انما فاكل لما يحكم الا بنزول الخبر الكريم لنفسه ثم انه الفقهاء في الخاص الامر للوجوب فتمسكوا بهذه الآية على تحريم قولهم من جهة الاول كل امر الله
تعالى فقد عقل الفعل وهذه الآية تدل على انه لا بد من الاطاعة في كل ما دعا الله اليه فان قيل قوله استجيبوا لله امر لم التم انه يدل على الوجوب هل الفرع
الآية ونرجع حاصل الكلام الى اثبات الامر للوجوب لان هذا الامر يفيد الوجوب وهو يتوقف اثبات الشيء بنفسه وهو محال الجواب ان المعلوم بالضرورة
ان كل ما امر الله به فهو من غرضه منه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله والرسول على هذا المعنى كان هذا اخبارا بما يجري ايضاح الواضحات انه عبث
فوجب حمله على فائدة زائدة وهو الوجوب وهذا النص عن التعليل وبيانه هذا بان قوله تعالى بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه
تحشرون جاري التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب انتهى فنقول لا يخفى ان يكون المراد من الآية المذكورة في شان نزول الآية الخلافة و
الامامة كما هو الظاهر المتبادر الى الفهم فقد دلت الآية على وجوب الطاعة له ع ولقد اخلافه وان كان المراد النصرة والمحبة فيلزم تفضيله على غيره
من الانبياء لان نصرة غيره من احاد الامة غير واجبة خصوصا مع هذا التاكيد والتهديد الذي عرفته من كلام الرازي وعلى التقديرين يحصل المقصود الا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته الحادي والستون في مقاصد عند مليك مقتدر على انتهى ولا يخفى ان الناسب اكتفى في جوهره
بنسخة سقيمة من نسخ المدارك قد سقط فيها هذا الفصل ثم كتب في هذا المقام من جوهره انه لم يذكر ههنا الاول وكانه في الحسبان ايضا غالطا انتهى وقول
الغالط من اعتمد على الغلط واشد غلطا من تدل انه غير عن الحادي بالاول فاما قال المصنف رفع الله رتبته الثاني والستون ولما نزلت ان
مريم مثلا اذا قومك منه يصدون قال النبي ع ان منك مثلا من عيسى لحية قوم فهلكوا فيه وابغضه قوم فهلكوا فيه فقال المنافقون اما رضي ان
مثلا الا عيسى فنزلت الآية وقال الناصب حفظه الله اقول الآية نزلت في عبد الله بن الزبعري حين نزلت انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم
لها واردون فقال ابن الزبعري عيسى عبد فهو يدخل جهنم فقال رسول الله ما احملك بلغة قومك فان ما لا يعقل ذوو العقول وعيسى من ذوي
العقول فنزلت ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون وان صح فهو في حكم اخواتها انتهى واقول الذي ذكر في الخبر الذي الوارد في هذه الآية
اقوال ثلثة احدها ما ذكره الناصب حيث قال ان لفظ الآية لا يدل الا على انه لما ضرب ابن مريم مثلا لهذا القوم يصدون وبرفعوا اصواتهم واما ان ذلك المثل
كيف كان فلفظ الآية لا يدل عليه والمفسرون ذكروا وجوها محتملة فاولا ان الكفار لما سمعوا ان النصارى يعبدون عيسى قالوا اذا عبدوا عيسى فلهتنا
خير من عيسى وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعبدون الملائكة الثاني روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتهى
واردون قال عبد الله بن الزبعري اه الوجه الثالث في التاويل هو ان النبي لما حكى ان النصارى عبدوا المسيح وجعلوا لها لا نفسهم قال كفار مكة ان
محمدا يريد ان يجعله لنا الها كما جعل النصارى المسيح الها لا نفسهم ثم عند هذا قالوا لهتنا خير ام هو يعني لهتنا خير ام محمد عليه الصلوة والسلام
ذكروا ذلك لاجل انهم قالوا ان محمدا يدعونا الى عبادة اوثاننا ونفسه ناز على انه يجب عبادة هذه الاصنام فاذا كان لا بد من احد هذين الامرين وعبادة هذه الاصنام
اولى لان اباءنا واسلافنا كانوا مبطلا بعبادتها عليه اما محمد عليه الصلوة والسلام فانه يتهم في امرنا بعبادته فكان الاشتغال بعبادة الاصنام اولى
وقد ظهر من كلام من ذكره في تاويل الآية وجوه محتملة فالوها بما لا نفس من غير استناد الى حديث مخبر عن سبب النزول فيكون ما رواه المصنف
بالاصحاب كما لا يخفى وايضا كلام من الاقوال الثلاثة خال عن المعنى الذي حقيقته استلزام المثل وعن ذكر من ضرب المثل بخلاف المعنى المستفاد
من رواية المص فانه مقرر لاستلزام المثل ومبين لمن ضرب له وهو علي ع ضرب لنا مثلا ونسي خلقه فيكون افضل ونقول ذلك الآية مع الرواية دلالة
صريحة على ان حكمه حكم عيسى فلا اقل من دلالته على الافضلية وبالجملة ما ذكره المص من الادلة وان كانت اخوات الا انها من نجائب الادلة ونتيجتها
وما من آية الا وهي اكبر من اختها حكم وامثالها قد روى احمد بن حنبل في مسنده في معنى الحديث المذكور من طرق ثمانية منها ما رواه مسندا
الى علي ع قال قال رسول الله ص يا علي ان فيك مثلا من عيسى ابغضه اليهود حتى بهتوا امه واحبه النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس له قال
علي يهلك في رجلان محب يفرطني بما ليس في ومبغض يحمله شنآني على ان يبهتني وقوله ص حتى بهتوا امه اي جعلوه ولد زنية وكذا ابن المغازلي
في كتاب المناقب ومحمد بن عبد الواحد الامدي الفقيه في الجزء الثالث من جواهر الكلام في حرف ياء الندا وابن عبد ربه في كتاب العقد ذكروا في
معناه ومعاوله ان خاصيته الباهرة ومعجزاته الظاهرة واياته الناطقة مثل قلع الباب وقلع الصخرة والحبا بالغيبات على ما سيجيء قد بلغت شرف
الكمال حتى انبهر على كثير من العقلاء واعتقدوا انه فطر الارض والسماء وخالق الاموات والاحياء كما بلغ الامر في عيسى هل هو معبود او عبد
لعل الله سبحانه وتعالى سبق في علمه ما يجري عليه حال علي ع من كثرة المبغضين والمعاندين وما يبلغوا اليه من مساوئه وانه من لا يجري مجراه
كشف الله من حلل الانوار وجليل المنا ما ابلغ به الى غاية يقوم بها الحجة البالغة لله سبحانه على الخلائق ولا يبقى عند ذي بصيرة ريب في ولايته
وقد جعل الناس في كلامه ع تلك الآية قوم افرطوا في حبه فهلكوا وهم النصيرية يعتقدون انه اله يجري في بيت ويمنع ويرزق لما غابوا من اغاله
الباهرة التي يؤيد الله تعالى بها نبيه واوصيائه ليقع بها صدق دعواهم في النبوة والخلافة فلما اهملوا وظيفة النظر في الدليل هلكوا حيث اشتبهوا
الصانع بالمصنوع والرب بالمربوب وقوم افرطوا في بغضه حتى نصبوا له العداوة وعادوه ودفعوه عن مقامه الذي نصبه الله تعالى فيه ونبه عليه
بالايات في كتابه ونص عليه الرسول في مواضع لا تحصى كثيرة وافرطوا في بغضه حتى كتموا من النصوص ما نزل واعلنه وقعدوا الناس على نشر مناقبه
وتشوه على المنابر بل فادوه كما يفعل بالمحتسب واحرموا الدماء في بغضه فسفكوا دماء ذريته الطاهرة وقوم مقتصدون اولئك جعلوا علي

اما ما وقع بعد قتله به ما جعله الله له ومعلوم ان المعجز من الامة فلسلم العصمة فيها ايضا وعلى ذلك مضى جمهورها الزمن قوم موسى بعد ما صوروهم من
البحر فلما شاهدوا الاية العظمى اتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الخ قال انكم قوم تجهلون فلا يعجب ان ينقلب الامة
بعد نبيها ويختلف في وصيه ومعلوم ان ابا بكر لم يقل احد من الامة باسرها انه اله يجب عبادته بل قوم يرون امامته وقوم لا يرونها اصلا ولا
باسرها قائلة بامامته على ما لكنهم منهم من جعله اولا ومنهم من جعله رابعا فالخلاف حق في علي بين الامة والا فما يتوهم الخلافة لابي بكر هل قولها
امر لا وهذا تباين عظيم وتباعد مفرط قد بلغ الى الغاية وارتفع في النهاية كما اشار اليه الفرزدق بقوله شعر تبا لنا الخ الامة الذين قوم اضلوا ابناء
فاسوا عنها بحد بخنث حتى نهم بالذي به فاهوا كم من بين شك في امامته وبين من قيل انه الله وقد اشتهر عن الشافعي ما مضى من قوله لو ان الرضى
ابدى صحة لاضحى الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشيعة بانه الله قال المصنف رفع الله درجته الثالث والستون
ومن خلفنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون قال علي انا وشيعتي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من دواعي صدعيا ته والله اعلم وليس
فيه دليل على المدعى انتهى واقول هذه الرواية مما اختصرها المصنف عن رواية رواها الحافظ ابن مردويه عن زيد بن علي قال لما نزلت هذه الاية على رسول الله
وسبعين فرقة اثنان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهم الذين قال الله ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون وهم انا وشيعتي انتهى وقال الرازي
الذين الوارد اكثر المفسرين على ان المراد من الامة ههنا قوم محمد ع انها هذه الامة وروى ايضا انه ع قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى مثلها وهي الرفيق
الذين قرأ النبي ع هذه الاية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وقال ابن عباس يريد امة محمد من المهاجرين والانصار انتهى والرواية
الاخيرة مما ذكره الرازي صريحة في تخصيص بعض الامة بكونه على الحق وهذا هو الحق كما دل عليه ما اشتهر من حديث افتراق الامة والجمع بينه وبين
حديث ابن مردويه يقتضي ان يكون المراد بالقوم المذكور على شيعته ومن البين ان الخلفاء الثلاثة وابناءهم من اهل السنة ليسوا من شيعة علي لما عرفت
من المباينة والمخالفة بينهم وبين علي وقد ذكر القاضي ابن خلكان في احوال علي بن جهم الفرشي عليه انه كان معدودا في بعض علي والاخر في بعضه
لان محبة علي بن ابي طالب لا تجتمع مع التسنن انتهى فيكونون على الباطل لان الحق لا يكون في جهتين مختلفتين وكفى فيه دليلا على المدعى كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته الرابع والستون ونولهم ركعا سجدا نزلت في علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح فلا دلالة على
النص انتهى واقول تمام الاية قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا
سيماهم في وجوههم من اثر السجود الاية ولعل استدلال المصنف بتمام الاية وانما اكتفى بذكر البعض اختصارا واعتمادا على اشتهاره من قرائن بلاوة القرآن
الى الباقي وكون باقي الصفات المذكورة فيها ايضا ربط بعلي ومدلول عليها وسيجيء من الاحاديث والاخبار ما يدل على انه ع بلغ في ذلك مبلغا لم يبلغه غيره من
الصحابة فيكون اعبدهم كما اشار اليه ايضا فضل المحققين قدس سره في التجريد فيكون افضل وهذا ما ادعاه المصنف قال المصنف رفع الله درجته
الخامس والستون والذين يؤذون رسول الله والمؤمنين والمؤمنات نزلت في علي لان نفرا من المنافقين كانوا يؤذونه ويكذبون عليه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الظاهر العموم وان خص فلا دلالة له على النص المصنف انتهى واقول وجه استدلال المصنف بهذه الاية على الافضلية
ان هذه الاية مرتبطة بما قبلها وهو قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ان الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا الاية والحاصل كما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره انه لما كان الله مصليا على نبيه لم ينبغ
ايذاء الله عن ايذائه فان من اذى الله فقد اذى الرسول فبين الله للمؤمنين انكم ان اتيتم بما امركم ومثلتم على النبي كما مثلت على الانبياء فقد اتيتم
ايذاء الرسول كما يكون على الاصدقاء الصادقين في الصدق انتهى ففي الاية بمقتضى الرواية التي ذكرها المصنف قدس سره دلالة على ان ايذاء علي لا ينفك عن ايذاء الرسول
ولم يزد في الاية والرواية الصحيحة المتفق عليها ما يدل على كون احد من الخلفاء الثلاثة او غيرهم من كبار الصحابة ايضا يكون افضل قال المصنف رفع الله درجته
السادس والستون واولي الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين وهو علي لانه كان مؤمنا مهاجرا ذا رحم انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول ظاهر الاية العموم ولم يذكر المفسر تخصيصا باحد ولو خص فلا دلالة له على النص والاستدلال بانه مؤمن مهاجر ذو رحم لا يوجب التخصيص لشمول
الاوصاف المذكورة غيره انتهى واقول الذي يقتضيه المصنف لا يقتضيها ذكره من الرواية نفي عموم الاية بل المراد ان ذلك العام مع ما اشتمل عليه من الاوصاف انما يتحقق
بين ارحام النبي ع وعلي ولكن لما ظاهر البيان يفهم المقصود والمرام والحاصل ان الاية نص في امامة علي كما دلت عليه ان الاولى بالنبي ايضا من اولى ارحام من كان
مستجمعا للامور الثلاثة كما اشار اليه المصنف وقد اجمع اهل الاسلام على انحصار الامام بعد النبي ع في علي والعباس وابي بكر والعباس وان كان مؤمنا ومن اولي
الارحام لكن لم يكن مهاجرا اول كان طليقا ولا نقول ان صح البيان معنا في انه طالبا بيعة علي في اول الامر لم يكن ذلك الا لعلمه بالنص على علي كما نقول او
بالافضلية كما يقولون بل قد حكى القول بامامة عباس بعد الاجماع الشافعي وانقرض القائلون به بعد ذلك العباسية فافهم واذكر على تقدير صحة ايمانه
وهجرتهم لكن من اولي الارحام فيتعين ان يكون الاولى بالامامة والخلافة بعد النبي ع لا بانحصاره الامور الثلاثة فثبت ما ادعيناه بحمد الله تعالى وبما
قررناه فاندفع ما اتجه به المتكلم الرازي في تفسيره الكبير حيث تمسك بعض الاكابر الذين الظاهرة بالاية المذكورة على المطلوب وابقى العباس حيث قال
تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن في كتابه الى ابي جعفر المنصور بهذه الاية الا ان الامامة بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب فقال اولوا الارحام بعضهم
ببعض يدل على ثبوت الاولوية وليس في الاية شيء معين في ثبوت هذه الاولوية فوجب حمله على انكار الامامة خصه الدليل وح يندرج فيه الامامة ولا يجوز

دون الخلفاء الثلاثة وبالجملة تواتر تشريكها سجدا اخبار عن كثرة صلوته

ارث حكمه قسمت او في اللوح المحفوظ او في القرآن للبشارة

وقد استدل مولانا الكاظم عليه السلام على ذلك بقوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وروى ذلك الفاضل الطبرسي في كتاب الاحتجاج منه

او بقي

ان يكون ابا بكر من اولي الامر لما تقدم عنه انه عاقبه سورة براءة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامره بان يكون المبلغ هو علي وقال لا يؤدي عني الا رجل
مني وذلك يدل على ان ابا بكر انما كان منه فهذا وجه الاستدلال بهذه الاية والجواب ان تخصيص هذه الدلالة كان بالقياس اولى بالامامة لانه كان اقرب الى
رسول الله من علي وبهذا الوجه اجاب ابو جعفر المنصور عنه انتهى كلامه ووجه الاعتراض له بما فرقناه ظاهر جدا **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني والستون** وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم ولا يخفى على عاقل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لم يذكر المفسرون فان صح فهو في حكم الخواص
فقد ذكره الحافظ ابن مردويه رواية عن جابر بن عبد الله والمراد بقدم صدق في الاية الفضل والسابقة قال شيخنا الطبرسي وانما كان للسبق والتقدم سميت
الجملة والسابقة قدما كما سميت التقدمة اياما لانها تعطى باليد وصاحبها يبدع بها واضافة الصدق اليه على ارادة فضل وانه من اسوا بالعظيمة
انتهى وقد وافقه في الدلالة على الزيادة فخر الدين الرازي في تفسيره والزمخشري في الكشاف فيدل على الاية على زيادة فضل علي على عفونة الرواية ولما ما ذكره
المفسرون من اهل السنة على في تفسير الرازي فهي اخبار لا احد منها بحجة واستحيت اعتوهم وملاحظة ادعى مناسبة بحث في انظارهم فلا بعاض الرواة المذكورة
كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث والستون** اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم كان علي منهم انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول هذا يشمل سائر الخلفاء فان كلهم كانوا اولي الامر ولا دليل على تعيينه انتهى **واقول** سنذكر ان شاء الله تعالى في بحث الاجماع نقلا عن
اما صاحب فخر الدين الرازي ان اولي الامر الذي اقترن وجوب طاعته بطاعة الله وطاعة رسوله بحيث يكون معصوما ولهذا ذهب الى ان المراد باولي الامر الاجماع ونفى
ان يكون المراد الخلفاء لعدم عصمتهم فيما ذكره الناصب منها من شمول الاية لخلفائه لقول الامام فلا يلتفت اليه فان القول اما قال الامام ونحن قد
اثبتنا بحمد الله عصمة ائمتنا عقلا ونقلا وعلى عصمتهم فلم لنا الدست **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والستون** واذان من الله
ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر في مسند احمد هو علي حين اذن بالاذان من سورة براءة حين انفذها النبي مع ابي بكر واتبعه بعلي فرده ومضى علي وقال
النبي قد امرت ان لا يبلغها الا انا او واحد مني انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول يرد عليكم ان انفاذ علي بعد ابي بكر كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون
الا قول من له العهد او واحد من قومه ولاجل هذا انفذ عليا انتهى **واقول** لا ريب ان الفعل الصادر عن الله ورسوله عن العبث فالوجه في انفاذ الرجل
اولا واخذها منه ثانيا الا تنبيها على الفضل وتنويها بالاسم وتغليبا للذكر ورفعة لجنابه من ارتضى لنا دينا وعكس لذلك فيمن عزل ولو كان دفع البراءة
الى علي اولا لما وضح الامر هذا الوضوح ولجاز ان يجول بخواطر الناس ان في الجماعة غيره علي من يصلح ان يكون مؤديا للبراءة فاقام في ذلك مقام
رسول الله واما ما ذكره الناصب في وجه انفاذ علي بعد ابي بكر من انه كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون الا قول من هو شيء سبق اليه الجاحظ حيث قال انه
من عادة العرب في عقد الحلف وحل العقد انه كان لا يتولى منهم الا السيد المطاع او رجل من بيته انتهى ورد عليه بانه اراد ان يرسل عليا فدخل ان يبعد
فقربه وانا اقول في الرد عليه على اجمله الناصب انه لو كان انفاذ علي لاجل ما تعارف بين العرب في العهود لما خفي على النبي او لا نعلم ان السر في ذلك عدم ثقته
بابي بكر للاداء عند الله تعالى وسيجيء تمام الكلام منا ما بعد انشاء الله **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع والستون** طوبى لهم وحسن مآب قال ابن سيرين
هي شجرة في الجنة اصلها في حجرة علي وليس في الجنة حجرة الا وفيها غصن من اغصانها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول في الرواية المشهورة لفاطمة
النبي ولا يبعد ان بيت النبي والولي يكون متحدا ولا باس بهذه الرواية فان كل هذه يدل على الفضائل المتفق عليها ولا دلالة على النص وهو المدعى
انتهى **واقول** تحقيق الكلام في هذه الاية ما ذكره شيخنا الطبرسي في تفسيره من انه روي عن النبي ان طوبى شجرة اصلها في داري وفرعها على اهل الجنة وفي
اخرى في دار علي فقيل له في ذلك فقال ان داري ودار علي في الجنة بمكان واحد انتهى ولو سلم ان الشجرة ليس في دار علي يكفي في افضليته ما اعترف به
كرها من ابي النبي واولي وهو المدعى قال بعض فضلاء اصحابنا الى اتحاد دارهما دليل ظاهر على شرفه على جميع الخلائق واذا كان كذلك فاتحادهما
امرهما متبايناتا حتى ظهر بالخبر المأثور ان حسن المرجع لاحدهما كان ذلك دليلا واضحا وعلما لا يجاوز زنادا فدحا على تبرة الحق ومخلفة الباطل **قال المصنف**
رفع الله درجته **الحادي والستون** فاما الذين هبن بك فانا منهم منتقمون قال ابن عباس يعني علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا يظهر
يعني ان المراد من الذين ينتقم منهم هم الكفار وعلي لم يحارب الكفار بعد النبي وان اراد البغاة فالاية ليست نازلة في شانهم كما يدل السابق واللاحق
على انها نزلت في شان الكفار وان صح فلا دليل على المدعى انتهى **واقول** الرواية عن طريق ابن عباس قد رواها ابن مردويه وقد ذكر ذلك
الطبرسي في تفسيره عن جابر بن عبد الله حيث قال ان كلمة في قوله تعالى فاما نذهبن بك بمنزلة لام القسم في انها اذا دخلت معها النون الثقيلة والمعنى
فبضمانك ونوفينا لك فانا منتقمون بعد انتقامهم وعن الحسن في زيادة ان الله اكرم نبيه بان لم يره تلك النعمة وقد كان ذلك بعد موته وقد روي انه اراه ما يلقى
بعده فما زال منقبضا ولم ينبسط ضاحكا حتى قبض وروى جابر بن عبد الله الى لا ادناهم من رسول الله في حجة الوداع بمنى حين قال الا اقيمكم ثم التفت
خلفه وقال او علي او علي ثلاث مرات فرأينا ان جبرئيل هبط فانزل الله على اثر ذلك فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون يعني ابن ابي طالب وان اردنا ان
ما نعدهم من العذاب فانهم تحت قدرتنا لا يفوتوننا وقيل انه اراه الله منهم يوم بدر وان اسر منهم وقتل انتهى واما قول الناصب علي لم يحارب
الكفار بعد النبي ان اراد به الكافر الاصلي فهو ان يكون كذلك لكن لا يجدي نفعا وان اراد به الاعم من الكافر الاصلي والمرتد فغير مسلم لان البغاة
كفار مرتدون عندنا كما مر سابقا في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه الاية وبالجملة محاربوا علي كفرة عندنا كما صرح به
المحققون في التجريد بقوله محاربوا علي كفرة ومخالفو نفسه والبغاة قد حاربوا عليا وابهما الوجه في تجويزهم للحكم بارتداد من منع الزكوة

بكر نعم

ذكر لاجل العناد هم عدد استحقاق الخلود دون تجويز الحكم بان زيدا البتة الكوفة ولو اعتبارا مع ان التجويز لازم مهنا بطريق اولى كما لا يخفى وقال المصنف
سترى في شرحه ان الخلود اعلى انه في الاية تخصيص الاية بالمؤمنين مع حكم بكفرهم لانهم رضوا اعمالهم وثبوته من الله وقوله النص انجلى الذال على الامامة سمع ثبوته
وهو مع تجويز الى انه تعالى نسخ وقوله الاقوى ثم اختلف قولا على اقوال ثلاثة احدها انهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثاني انهم يخرجون من النار الى
الجنة الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الاكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب
انتهى ووجه دلالة الاية على المدعى ان من يتقي الله بعد الكفر ويطيب خاطر نبيه بموالاته دون تمنيه الهلاك والاتباع يكون افضل اصحاب الاخيار قال
المصنف رفع الله درجته الثاني والسبعون هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم عن ابن عباس انه علي انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول لا اشك ان عليا كان يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم لكن لا يدل هذا على النص على امامته انتهى واقول اما ذكره من تمام الاية
قوله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يات بخير هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم
الاية وقد ضرب الله فيها المثل لنفسه وما ينفض الرعايا من النعم الدينية والدنيوية والاصنام التي هي اموات لا تنفع بل يصل منها الى من يعبدها الضر
المضاد والاشك ان من ضرب الله به المثل لنفسه من الجهة المذكورة يجب ان يكون في اعلى درجات القدرة والعلم والجود والاستقامة فيكون افضل لقوله تعالى
ولله المثل الاعلى واما قوله تعالى وضرب لنا مثلا ونسي خلقه فانهم وانما اذا كان علي على الصراط المستقيم اي الطريق الواضح كما طريق من خالفه جائر اعوج
واضح لاستحالة وجود الخلو في جهتين مختلفين والمخالفة بينه وبين من تقمص الخلافة مما لا يمكن انكاره ولا يدفع اشتهاره قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والسبعون سلام على آل ياسين عن ابن عباس آل محمد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صح هذا وان ياسين آل محمد وعلى سائر
والسلام عليهم ولكن ابن هود دليل المدعي انتهى واقول قد خص الله تعالى في اثنان منفردة من هذه السورة عدة من الانبياء بالسلام فقال سلام
على نوح في العالمين سلام على ابراهيم سلام على موسى وهرون ثم قال سلام على آل ياسين ثم ختم السورة بقوله سلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين ومن البين ان السلام عليهم منفردا في اثنا السلام على الانبياء والمرسلين دلالة صريحة على كونهم في درجة الانبياء والمرسلين ومن هو في
درجتهم لا يكون الا امامه معصوما فيكون نصا في الامامة ولا اقل من كونه نصا في الافضلية ويؤيد ذلك ما نقله ابن حجر المكي في موضعه
فخر الدين الرازي من انه قال ان اهل بيته عدا وونه خمسة اشياء في السلام قال السلام عليك ايها النبي وقال سلام على آل ياسين وفي الصلوة عليه وعليهم
في التشهد وفي الطهارة قال الله تعالى يا طاهر وقال يطهركم تطهيرا وفي تحريم الصدقة وفي المحبة قال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه
اجرا الا المودة في القربى قال المصنف رفع الله درجته الرابع والسبعون ومن عنده علم الكتاب هو علي واما من اوتي كتابه بيمينه
قال ابن عباس هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد علمت ان ابا من عنده علم الكتاب نزلت في عبد الله بن سلام واما اية من اوتي كتابه
بيمينه فالظاهر ان المراد سائر المؤمنين من اصحاب اليمين وان خص فلا دلالة له على المدعى انتهى واقول قد علمت فيما مر ان رواية نزول الاية
في عبد الله بن سلام موضوع وان عبد الله نفسه روى في الكشاف في شان علي واما الاية الثانية فلا يستدل بها على الافضلية او الامامة صريحا على ما ذكره
الشيخ الاعظم ابو جعفر الطوسي قدس سره في تفسير التبيان من ان هذا كتاب اخر غير كتاب الاعمال وفيه التشاؤم الى الخير في الحالات كتاب الحفظة انما هو
الله وبين عبده ولا يراه احد ولا يقرؤه احد قال المصنف رفع الله درجته الخامس والسبعون ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين
عن ابي هريرة قال قال علي بن ابي طالب يا رسول الله انما الحب في الله ام فاطمة احب الي منك وانت اعز علي منها وكاني بك وانت على حوض تذود عنه الناس
وان عليه الاباريق مثل عدد نجوم السماء وانت والحسن والحسين وفاطمة وعقيل وجعفر في الجنة اخوانا على سرر متقابلين لا ترى معي وتسمى في الجنة
ثم قرء رسول الله اخوانا على سرر متقابلين لا ينظر احدهم في قفا صاحبه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من مضابل ذكره
درجاته العلى في الجنة ولا يوجب المؤمن في هذا البحث عن وجود النص في ذكرها واقول قد سبق الكلام في تحقيق
هذا الحديث ووجه دلالته على الافضلية ونزيد عليه هنا ونقول وجه الاستدلال والنفع في ذكره دلالة شان النزول على ان عليا اعز
عند النبي من فاطمة ومن البين ان فاطمة اعز عنده من باقي الائمة فيكون عليا اعز من الكل فيكون افضل قال المصنف رفع الله درجته السادس
والسبعون يحب الزواج لبغيظ بهم الكفار هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكره في شان نزول هذه الاية وهو من الضعيف
ولا يدل على النص انتهى واقول قد سبق منا ايضا تحقيق شان النزول وتوضيح دلالته فتذكر قال المصنف رفع الله درجته السابع والسبعون
ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله قال الباقر نحن الناس انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ايضا صح فهو من الفضائل لا
ثبوت للمدعى انتهى واقول قد ذكر هذه الرواية ابن حجر المكي في صواعقه حيث قال اخرج ابو الحسن الرزاز عن الباقر انه قال في هذه الاية نحن الناس
والله انتهى واما وجه الدلالة على المدعى فهو ان محسود الناس يستلزم امورا الذي يكون افضل قال المصنف رفع الله درجته الثامن والسبعون
كنت كوكبا درريا بين يدي النبي قال الحسن البصري في المشكوة فاطمة والمصباح الحسن والحسين والزجاجة كانها كوكب درري قال كانت فاطمة كوكبا درريا بين نساء
الدنيا من شجرة مباركة قال الشجرة المباركة ابرهيم لا شرقية ولا غربية لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور قال منها نبيا امام بعد امام يهدي الله لنوره من يشاء قال يهدي الله لولايتهم من يشاء انتهى

اي كنت امرا بالطاعة ... من الامام ... القدرة ... بسط العقد ... فتكون ...

وقال الناصب حفظه الله أقول ليس من مذهب نفاة أهل السنة وإن صح فدل على فضائل أهل البيت رسول الله وهو متفق عليه ولو ذكر بلفظه أضعاف هذا فالمنازع
بها نازعه انتهى وأقول إن الناصب غفل عن مغزى تسليم ذلك له وإلا فهو أول منازع في ذلك ولهذا قال ذكر كثير من فضائل أهل البيت سابقا ونسبها
إلى الذكر والوضع ولهذا أيضا بالغ إمام فخر الدين الرازي فيما ذكر سابقا من آية النجوى في حضرة رسول الله عن كونها فضيلة إلى كونها منقصة حتى
عليه التبشا وكهشا وقال قلت هذا الكلام لا يتجه عن تعصب وعن أين يلزمنا أن نثبت فضيلة علي في كل خصلة ولم لا يجوز أن يحصل الفضيلة لأحد
من أكابر الصحابة انتهى وكيف لا يكون أمثالهم فضلا مع ظهور أن كثرة الفضائل المختصة به مما يوجب أفضليته والأفضلية تستدعي الأولوية بالإمامة كما
عرفت سابقا وإن هذه الرواية مما ذكره أبو الحسن الغازي الشافعي في كتاب المناقب ومقدم الآية الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها
مصباح الله تعالى بفاطمة وسبطيه مثل نوره تعالى لله المثل الأعلى وإذا كان مثل فاطمة والسبطين مثل نور الله تعالى فهذا المثل في الأولى أن يكون محل على أهل الكمال فيكون من
غيرهم من الأئمة أتم وأفضل والله متم نوره ولو كره الكافرون قال المصنف رفع الله درجته التاسع والسبعون ولا تقتلوا أنفسكم إنه كان
بكم رحيما قال ابن عباس لا تقتلوا أهل بيت نبيكم انتهى وقال الناصب حفظه الله أقول هذا ليس من مذاهب أهل السنة ونزلت في أهل بيت النبي فلا
يحتاج إلى الاستدلال بالنص وهو على إفادة الدليل على إثبات نقص الإمامة ويستدل بالقرآن على عدم قتلهم وهذا من غرائب أطواره في البحث انتهى وأقول
ليس المراد من ذكر الآية والرواية الاستدلال على وجوب ترك قتل أهل البيت كما توهمه الناصب فإنه الله بل الغرض الاستدلال على أفضليتهم بما لا يكون عليه
زيادة مبالغة في المنع والزجر عن قتل أهل البيت لأن من أدنى مراتب أن عترتهم يجب أن يكون عند الأمة كعترة أنفسهم فكما أن الشخص يمنع عن قتل نفسه بأن
يمنع عن قتلهم وأقل ما يلزم من ذلك أن يكون عترتهم كعترة جميع الناس فيلزم أن يكونوا أعز الناس وهو دليل الأفضلية وأيضا لو لم ما أوردناه من تنبيهنا
وجوب ترك قتل أهل البيت عن الدليل لورد ذلك على ظاهر الآية مع قطع النظر عن المعنى الذي اقتضاها الرواية كما قال فخر الدين الرازي من أن بعضهم
أنكر كون الآية نهيا عن قتلهم أنفسهم وقال إن المؤمن الذي اقتضاها مع إيمانه لا يجوز أن ينهى عن قتل نفسه لأنه متى أراد أن لا يقتل نفسه وذلك لأن
الصارف عنه الدين قائم وهو ألم الشديد والذم العظيم وإذا كان الصارف حاصلا امتنع منه أن يفعل ذلك إذا كان كذلك لم يكن في النهي فائدة وإنما يمكن
أن يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في نفسه أنه إذا اعتقد هذا المعتقد ذلك لا ينافي المؤمن ثم قال يمكن أن يجاب عنه بأن المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم
الآخر قد يلجئه من الغم والأنفة ما يكون الصبر عليه أسهل من تحمل كثير من المسلمين قد يقتلون أنفسهم مثل السبب الذي ذكرناه انتهى وأقول على هذا
القياس يمكن أن يجاب أيضا عن إيراد الناصب أهل السنة من الأموية والعباسية ومن بعدهم مع أنهم كانوا يظهرون الإيمان بالله وباليوم الآخر وقد تحاموا
حب الخلافة وحرص الذي عن حربها ما أدى إلى قتل كثير من أئمة أهل البيت وسادات ذريتهم الطاهرة فإنهم إن أهل البيت حيث كانوا أهل الخلافة الحقة
فربما يجتمع الناس معهم ويؤدي ذلك إلى أخذ الملك منهم فصار القتل عليهم أسهل من التساهل في حفظ الملك العقيم هذا لكن لا يجاري الذي لذلك السؤال بعينه
المص كما عرفت حتى يحتاج في دفعه إلى هذا الجواب والله الموفق للصواب قال المصنف رفع الله درجته الثمانون وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات
منهم مغفرة وأجرا عظيما عن ابن عباس قال سأل قوم النبي فيمن نزلت هذه الآية قال إذا كان يوم القيامة عقد لواء من نور أبيض وناد منادي بين يدي
المؤمنين ومعه الذين آمنوا بعد محمد فيقوم على أيدي اللواء فيعطى اللواء من النور الأبيض بيده وتحته جميع السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار
لا يخالطهم غيرهم حتى يجلس على منبر من نور ذرى العزة ويعرض الجميع عليه رجلا رجلا فيعطي أجره ونوره فإذا أتى على آخرهم قيل لهم قد عرفتم صفتكم ومنازلكم في الجنة
ان ربكم يقول إن لكم عندي مغفرة وأجرا عظيما يعني الجنة فيقوم على اللواء تحت لوائه معهم حتى يدخل الجنة ثم يرجع إلى المنبر فلا يزال الله يعرض عليه جميع
المؤمنين فيأخذ نصيبه منهم إلى الجنة ويتركون أقواما على النار وذلك قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجرهم ونورهم يعني السابقين وأهل
الولاية له والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم يعني بالولاية بحق علي وحقه واجب على الناس انتهى وقال الناصب حفظه الله أقول
هذا من القصص والحكايات التي فيها الشبعة ولا نقل صحيح به ولا أساس ولا شيء ولا ابتداء من الكذب والافتراء وإن صح هذا دل على منقبة عظيمة
من مناقب أمير المؤمنين وهي مسلمة والكلام في النص وإن هذا الاستدلال أضعف انتهى وأقول نحن لم نستدل اعتمادا على اشتهاره بين الجمهور
وحفظه في الدفاتر والصدور وما حضرنا من الكتب الذي ذكر فيها هذه الرواية كتاب شواهد التنزيل لمن نا إليه الحاكم أبي القاسم عبيد الله بن عبد الله الحسكاني
ومع هذا أكثر هذه الرواية مؤيدة بآيات أخرى من سورة الحديد كما ترى فإنه يوجب كونها من القصص والحكايات دون صحيح الروايات سوى
بلوغ محبة الناصب إلى أقصى الغايات قال المصنف رفع الله درجته الحادي والثمانون قوله تعالى والذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه
راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون نزلت في علي لما وصل إليه قتل حمزة فقال إنا لله وإنا إليه راجعون فنزلت هذه الآية
انتهى وقال الناصب حفظه الله أقول هذا ليس من مذاهب أهل السنة وإن صح فهو كسائر الخوارق في عدم دلالة النص انتهى وأقول شأن النزول على الوجه
الذي نقله المصنف كون في نفسه الشيء والنفاش وغيرهما فإنكار هذا كإنكار أنه الباري الواجب في واضح ثبوته وأما الاستدلال بالآية على الخلافة فمن وجهين
أحدهما الاستدلال بترجيه الصلوات من الله تعالى إليه عمومه وقد زعم أهل السنة أن توجيهها إلى الشخص بانفراده مخصوص بالمصطفى فيدل على عصمته وهو واحد
الطالب وثانيهما الاستدلال بحصر كمال الاهتداء فيه بقوله تعالى وأولئك هم المهتدون وبتأييده قوله تعالى أنا هديناه السبيل في سورة هل أتى وقوله تعالى
إنما أنت منذر ولكل قوم هاد وكما ترى فيدل على الأفضلية وهذا مطابق لقوله تعالى أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى فما لكم كيف

عبيد الله بن

يشكون. **قال المصنف** رفع الله درجته: **الثاني والثمانون**: في مسند أحمد بن حنبل عن ابن عباس قال: ليس من آية في القرآن يا أيها الذين آمنوا إلا وعلي رأسها وأميرها وشريفها، ولقد عاتب الله أصحاب محمد في القرآن وما ذكر عليا إلا بخير. وعنه: ما نزل في أحد من كتاب الله ما نزل في علي. وعن مجاهد: نزل في علي سبعون آية. وعن ابن عباس: ما أنزل الله آية وفيها يا أيها الذين آمنوا إلا وعلي رأسها وأميرها. انتهى. **وقال الناصب** خفضه الله: أقول هذه الأخبار لو صحت دلت على فضائل علي، وكل ما ينقله من مسند أحمد بن حنبل فهو يدل على أن أهل السنة لا يألون جهدا في ذكر فضائل أمير المؤمنين، ولو كان النص موجودا في إمامته لكانوا يروونه وينقلونه ولا يكتمونه، فنعلم أن لا عين هناك. انتهى. **وأقول**: إنما ذكر أحمد بن حنبل وأضرابه من أهل السنة تلك الفضائل بل أجرى الله تعالى ذلك على لسانهم ولسان أقلامهم من غير أن يعرفوا أن الشيعة يستظهرون بذلك إلى توهين أمر الخلفاء الثلاثة، وكان المقصود لأسلافهم من نقل تلك النقول أمر رفع طعن النصيبية كانوا يخافون منها على أوائل خلفاء بني العباس حيث كانوا يتشيعون في الأغلب، وإظهار خلوص مذهبهم عن تصحيح خلافة الثلاثة عن وصمة العصبية بجماعة أهل البيت وتصويب الأغراض البشرية والكدورات، وظنوا أنهم لما أضافوا إليهم الحق بذلك يسد الشيعة بذلك على الفضيلة علي ثم اضطروا إلى إنكار المعقول وجهوا تعصبهم المقصود.

قال المصنف رفع الله درجته: **الثالث والثمانون**: روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي من علماء الجمهور واستخرجه من تفاسير الاثني عشر عن ابن عباس في قوله تعالى: فاسألوا أهل الذكر، قال: هو محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، هم أهل الذكر والعلم والعقل والبيان، وهم أهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة، والله ما سمي المؤمن مؤمنا إلا كرامة لأمير المؤمنين عليه السلام. ورواه سفيان الثوري عن السدي عن الحارث. انتهى. **وقال الناصب** خفضه الله: أقول إنه ليس من تفاسير أهل السنة، وإن صح فإنما يدل على فضيلة آل العبا، وهذا أمر لا ريب فيه ولا ينكرها إلا المنافق ولا يعتقدها إلا المؤمن الخالص، لكن لا يثبت به النص. انتهى. **وأقول**: لا يخفى أن الحافظ المذكور من مشاهير أهل السنة، والتفاسير التي استخرج منها من تفاسيرهم، فقول الناصب إنه ليس من تفاسير أهل السنة لا وجه له، وكأنه إنما أنكر كون تلك التفاسير من تفاسير أهل السنة لأنه لما كان لحد وفرع مع الأئمة الاثني عشر لما رأى لفظ تفاسير في كلام المصنف إلى اثني عشر توحش طبيعته وانتشر كدر خاطره الشريف وعاص لصغر في المحشر فتوهم أن تلك التفاسير تفاسير الأئمة الاثني عشر والاثني عشرية القائلين بإمامة تلك العترة، ومن كرامات القاضي قدس سره أنه ألهم بأن مثل هذا الناصب الجاهل يبادر بمثل هذا الإنكار فصل فيما بعد عند ذكر مطاعن بعض الصحابة أسامي مؤلفي تلك التفاسير ليعلم أنهم من أهل السنة والجماعة ولا يبقى مجال الإنكار والمنازعة، ولا توجيه الإشكال إلا بالإنكار، فلا أحد إلا من سماه الله تعالى بأهل الذكر وأمر الأمة بالسؤال عنه لا يكون إلا إماما.

قال المصنف رفع الله درجته: **الرابع والثمانون**: عن الحافظ في قوله تعالى: عم يتساءلون عن النبأ العظيم، بإسناده إلى السدي عن رسول الله أنه قال: ولاية علي يتساءلون عنها في قبورهم، فلا يبقى ميت في شرق ولا في غرب ولا في بر ولا في بحر إلا ومنكر ونكير يسألانه عن ولاية أمير المؤمنين بعد الموت، يقولون للميت: من ربك وما دينك ومن نبيك ومن إمامك. وعنه عن ابن مسعود قال: وقعت الخلافة من الله تعالى لثلاثة: لآدم في قوله إني جاعل في الأرض خليفة، وداود: إنا جعلناك خليفة في الأرض، وأمير المؤمنين: ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم، داود وسليمان، وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم يعني الإسلام، وليبدلنهم من بعد خوفهم من أهل مكة أمنا يعني في المدينة، يعبدونني يعني بوحدانيتي، ومن كفر بعد ذلك بولاية علي فأولئك هم الفاسقون يعني العاصين لله تعالى ولرسوله، وهذا كله نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر عنهم. انتهى. **وقال الناصب** خفضه الله: أقول إن كان المراد بعم علي فلا يصح بحسب المعنى والتركيب، يكون هكذا: علي يتساءلون عن النبأ العظيم، وإن قال إن هذا تركيب [illegible] وأما ما ذكر من أسئلة في القبر عن الولاية على فلم يثبت هذا في الكتب الستة، ولو كانت من المسؤولات في القبر لكان ينبغي أن يعلمه رسول الله وتواتر واشتهر كما اشتهر في أركان الإسلام، وأما ما نقل عن ابن مسعود أنه قال: وقعت الخلافة من الله لثلاثة آدم وداود وعلي، فآدم وداود قد صرح باسمهما في الخلافة في القرآن، وأما أن المراد من قوله تعالى ليستخلفنهم علي فبحسب تفسير ظ ولا خبر صحيح يدل على هذا، بل الظاهر أنه الخلفاء الأربع ومن ملك بعدهم في الإسلام، فإن ظاهر يدل وعد المؤمنين بأن يجعلهم خلفاء الأرض وينزع الملك من كسرى وقيصر ويورثه المؤمنين، وهذا مضمون الآية، وما فسر في الآية مخالف للنص بالتفسير بالرأي، وما ذكر أن كل الأشياء التي ذكرها نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر فهذا كذب باطل، وأين من كذب مسيلمة الكذاب، لأن مراده من الجمهور أهل السنة والجماعة، وليس كل ما ذكر متواترا عند أهل السنة، وكأنه لا يعلم معنى التواتر. **وأقول**: لم يقل المصنف إن المراد بعم ويسمى لفظه هو علي عليه السلام ليظهر أنه جاهل مجرد ولا علم، وإنما قال إن الآية نزلت في علي عليه السلام، ومراده أن المراد بالنبأ العظيم المذكور فيها هو علي عليه السلام، ويدل عليه شعر المشهور عن عمرو بن العاص أو حسان بن ثابت في منافرته كما أشار إليه النيسابوري في تفسيره حيث قال: النبأ العظيم القرآن، واختلافهم فيه أن بعضهم جعلوه سحرا وبعضهم شعرا أو كهانة، وقيل نبوة محمد كانوا يقولون إما والذي حسد وعجبوا أن جاءهم منذر منهم، وقالت الشيعة هو علي، وقال القائل في حقه شعر: هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب الله وانقطع الخطاب. انتهى. ويؤيده ما رواه الحافظ المذكور بإسناده عن [illegible] أنه قال: خرج يوم صفين رجل من عسكر الشام وعليه سلاح ومصحف فوقه وهو يقرأ عم يتساءلون، فأردت البراز، فقال علي: مكانك، وخرج وقال: أتعرف النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون؟ قال: لا، قال: والله أنا النبأ العظيم الذي فيه اختلفتم، وعلى ولايتي تنازعتم، وعن ولايتي رجعتم بعد ما قبلتم، وببغيكم هلكتم بعد ما بسيفي نجوتم، ويوم غدير قد علمتم، ويوم القيامة تعلمون ما علمتم، ثم علاه بسيفه ورمى برأسه ويده، ثم قال: [illegible] لا إلا أن صفه [illegible] ودار كم ما [illegible] وحتى [illegible] أنا [illegible] عن [illegible] [illegible] [illegible]

ومفاد تهامه

روايات

بعينه

فلا بين لنا ذلك في عذابهم عند نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فتشاور الآية على ما سبق من دلالته ودلالة غيره من الآيات
والاخبار على امامة علي من ادعاء الذين وقد تواتر واشتهر من زمان النبي وقبل اشتهار شبهة الخلاف في قلوب الناس ثم منعت تقليد السلف
وابقاءهم للشبهة في قلوب الناس متمادية وتركت بيان ما بين المبايعين في محو آثار اهل البيت ومنافيهم عن تواترها عند جمهور اهل السنة المقلدة للسلف
الخاصين في ثمرات الشبهة وبقي متواترا مشهورا عند غيرهم وبالجملة شرط حصول العلم بالخبر المتواتر ان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد يتمنى موجب بان
يكون معتقدا نفيه فان ادنى الشبهة ونحوها في الذهن اعتقاد ما له مانع من قبول غيره والاصغاء اليه ومن هذا ومن قوله صحيح المشتهى
وصحيح وبهذا الشرط يحصل الجواب لمن خالف الاسلام من الفرق اذا ادعى بلوغ المتواتر بدعوى نبينا النبوة وظهور المعجزات على يده موافقة لدعواه
فان المانع لحصول العلم لهم بذلك دون المسلمين سبق الشبهة الى نفسه ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابنا لهم عن غير معجزة القرآن وسيعلم الذين
الشقي كان ذلك عند الموت وبعده كما قال تعالى كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون وقال وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما ما رواه المص عن ابن مسعود
مع كونه منقولا من كتب المناقب لا اهل السنة مما يدل عليه انه تعالى كلما ذكر امر الخلافة اضافه الى نفسه واشار الى كونه من عند الله فقال شأنه في
آدم اني جاعل في الارض خليفة وفي شأن داود انا جعلناك خليفة وفي حق هرون حكاية عن موسى هرون اخلفني في قومي فان سياق الآية يدل على انه
انما قال ذلك لما امره تعالى لا عن رد لمن نظير هذه الآيات والامامة عند اهل السنة يثبت باختيار الناس بل باختيار رجل واحد كما مر تفصيله فلو حمل الآية
على خلافة علي واولاده لزم خلف وعد الله تعالى وتحقيق الكلام وتوضيح المرام يتوقف على نقل ما ذكره الرازي في تفسير هذا المقام مع ايراد ما سنح
لنا عليه من الرد والالزام فنقول قال ان الآية دلت على امامة الائمة الاربعة وذلك لانه تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الحاضرين في زمان
محمد وهو المراد بقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وان يمكن دينهم الذي ارتضى وان يبدلنهم بعد الخوف امنا ومعلوم ان المراد بهذا
الوعد بعد الرسول لان استخلاف غيره لا يكون الا بعده ومعلوم انه لا نبي بعده لانه خاتم الانبياء فاذن المراد بهذا الاستخلاف طريقة الامامة ومعلوم
ان هذا الاستخلاف الذي هذا وصفه انما كان في ايام ابي بكر وعمر وعثمان لان في ايامهم كانت الفتوح العظيمة وحصل التمكين وظهور الدين والامن ولم
يحصل ذلك في ايام علي فان قيل الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي دخول الخلاف لكل واحد من امن وعمل صالحا ولم يكن الامر كذلك لنا عنه لكن
لا يجوز ان يكون المراد من قوله ليستخلفنهم هو انه تعالى يمكنهم في الارض ويمكنهم من التصرف لا خلافة الله وتمامه على انه لا يجوز حمله على خلافة الله
انه من مذهبكم انه تعالى لم يستخلف احدا وروي عن علي انه قال لو تركتم رسول الله نزلنا عنه لكن لا يجوز ان يكون المراد منه علي او الواحد قد يعبر عنه
بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقال في حق علي والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت عنه ولكن حمله
على الائمة الاثني عشر والجواب عن الاول ان كلمة من للتبعيض فقوله منكم يدل على ان المراد من هذا الخطاب بعضهم وعن الثاني ان الاستخلاف بالمعنى
الذي ذكرتموه حاصل لجميع الخلق فالمذكور فيه هنا في معرض البشارة ينبغي ان يكون مغايرا له واما قوله تعالى كما استخلف الذين من قبلهم فالذين
كانوا قبلهم فذكانوا خلفا فاتت بسبب النبوة واخرى بسبب الامامة والخلافة حاصلة في الصورتين وعن الثالث انه وان كان من مذهبنا انه تعالى لم
يستخلف احدا بالتعيين لكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فلا يمتنع في هؤلاء الائمة انه تعالى استخلفهم وان الرسول استخلفهم على هذا
الوجه فان قيل ابي بكر خليفة رسول الله فالذي قيل انه تعالى لم يستخلف ربه على وجه التعيين واذا قيل استخلف فالمراد منه على طريقة الوصف والامر
بالاختيار وعن الرابع ان حمل الجمع على الواحد مجاز وهو خلاف الاصل وعن الخامس انه باطل لوجهين احدهما ان قوله تعالى منكم يدل على ان هذا الخطاب
كان مع الحاضرين وهؤلاء الائمة ما كانوا حاضرين الثاني انه تعالى وعدهم القوة والشوكة والتمكن والحكم ولم يوجد ذلك لهم فثبت بهذا
صحة امامة الاربعة وبطل قول الرافضة الطاعنين على ابي بكر وعمر وعثمان وبطلان قول الخوارج الطاعنين على عثمان وعلى انتهى كلامه واقول
وبالله التوفيق فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما اجاب به عن الاول مردود بان كلمة من للتبعيض في الآية انما تقتضي كون الذين آمنوا وعملوا
الصالحات بعض الناس المكلفين لا كون الموعود بالاستخلاف بعض الذين آمنوا وعملوا الصالحات فظاهر الآية تقتضي استخلاف كل من آمن وعمل
صالحا كما ذكره المعترض واما ثانيا فلان ما اجاب به عن الثاني مدفوع بان كون الاستخلاف بالمعنى الذي ذكره المعترض حاصلا لجميع الخلق هو الامر المعترض
سر الخلافة المقابلة للخلافة الالهية بالتمكن في الارض والتصرف فيها معا واراد بالتصرف في الارض التصرف الحاصل بالحلول المتصرفين في بعض
الاقطار والاقاليم والبلدان بل حصول شرط الخلافة الالهية فيهم وفضل هذا التصرف غير حاصل لجميع الخلق وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من حاصلة
الخلفاء الذين اشار اليهم بقوله كما استخلف الذين من قبلهم كانوا خلفا بطريق النبوة والامامة فتشبيه من تاخر عنهم بهم يقتضي كونهم خلفا
بعد بينهما لوجهين فهو تشكيك سهل ومغالطة ظاهرة لان من يقول بجواز حمل الخلافة في جانب المشبه على غير الخلافة الالهية كيف يقول بحملها
على ذلك في جانب المشبه به ايضا فظهر ان قيل بعثة نبينا خلفا انبيا او ائمة لكن لما كانوا خلفا مجازا به صالحين في دينهم واما ثالثا فلان ما اجاب به عن الثالث
مدخول لان الامة على قولين في الخلافة بالنص والاختيار وبالاختيار والنص والذين قالوا ان الخليفة لا يكون الا بالنص من الله تعالى ورسوله قالوا
الخليفة هو علي واولاده والذين قالوا بالاختيار قالوا بصحة خلافة الشيخين فالقول بالنص مجملا ومعينا في حق غير علي تعالى يكون ثالثا خارقا للاجماع
واخراجا من الوارد هربا عن الالزام مع ان هذا التاويل مما يابى عنه ظاهر ما رواه المص في اول مطاعن ابي بكر عن عمر من انه قال لو استخلف فان

رسول الله

رسول الله لم يستخلف فمن أبا بكر استخلف وجه الإيراد النفي والإثبات في كلامه يقتضيان ورودهما على موضع واحد كما لا يخفى وأيضا قوله
كما استخلف الذين من قبلهم ومن المعلوم أن الذين استخلف من قبله كآدم وداود وغيرهما إنما كان خلافتهم على النص والتعيين من الله تعالى لا على طريق
الاختيار من الأمة سيما الخلفاء الثلاثة جماعة منهم لواحد على التعيين فإن واحدا واحدا منهم لواحد غير معين من ستة نفر على طريقة الشورى الأخرى وأيضا كان أكابر
الناس مخلفة فالغالب يكون اختيارهم مورثا للفتنة والنزاع كما صرح به الشيخ بهاء الدين قدس سره في الجنة أنه كيف يفوض الله تعالى ذلك إلى اختيار الأمة
وقال العراقي في منهاج الفائق وأما النفوس فمتنافرة أصلا لأن أحدها إذا تعلم أن الاختيار لا يصلح إلا لمن كان عالما بالأمور بجميع جهاتها باطنها وظاهرها
حالها وعاقبتها وإلا فلا يأمن أن يختار الفساد لها لأنه على ما فيه الخير والصلاح لا يرى أنه لو قلت لبيدك أو قرى أنفقه في هذه الدراهم ومسرة بأن جيدها
ورديها فإنه لا يعتقد لذلك ولو قلت لشيخ خبير في فنه بغرابة فلانا من الأبان تعرفها على الصبر الجيد بالذهب والفضة وما فيهما من الخواص لا سيما وهذا
العالم المحيط بجميع الأمور من جميع الوجوه لا يصلح إلا الله سبحانه لعالم الغيب والشهادة لا شريك له في ذلك قال الله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار وما كان لهم الخيرة
مقاله ومن اللطائف أن الآية المذكورة على ما ذكر صاحب الكشاف والقاضي البيضاوي وغيرهما قد نزلت في شأن قريش لأجل أنهم لم يروا رسالة الله تعالى لا يقبلها
بحضرة الرسول وكانوا يقولون لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم فرد الله عليهم بأن اختيار الرسل وأولي الأمر في الدين إنما يكون من جانبه
لأنه عالم بمصالح العباد وليس لاختيار العباد فيها مدخل واعتبار العدد علمهم بالصلاح والفساد وكيف يمكن اعتبار الاختيار الأمة في باب الإمامة مع أن الكتاب
السنة دلا على أن بأن جماعة من الأنبياء الذين كانوا في أطراف بنو إسرائيل وبعد الرسالة مؤيدين بالمكاشفة الإلهية ومخالطة الملائكة لهم وأمروا بتعيين
الأنبياء والتجربة والتجربة فظهر أن الأمر ضرورة الاختيار وبين أن الصواب كان خلافه فمن ذلك أن يعقوب عليه السلام اختار كبار أولاده لحفظ أولاده يوسف وقد
ظهر ضرره أخرى لذلك اختار موسى من قومه سبعين رجلا لميقات ربه فلما حضروا ذلك المقام قالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة وأن الأمر الذي
على موسى أنهم كانوا سببها فقال أهلكتنا بما فعل السفهاء منا ومن المتفق عليه أن نبينا اختار أبا بكر لخلافته بعده الأمر الذي هو المصطلح لأجل هذا الصديق كان
بينه وبينهم أحنة وعداوة فلما قرب من دارهم وسمعوا بأنه سيقدم لتعظيم الرسول الله تعالى تحسبهم مقاتلين رجع وقال لسنة أنهم ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم رسول
الله بأن قاتلهم حين أتاه هؤلاء القوم فنزل الله تعالى يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
وأيضا من المتفق عليه أن النبي اختار الوليد وبعثه لإصلاح حال بني خزيمة إليهم وهو قد قتل جمعا كثيرا منهم بسبب ما وقع وضغن كان في قلبه
من أيام الجاهلية حتى أرسل صلى الله عليه وسلم لا يستدرك ظلمهم ومثلبتهم وقال في ذلك المقام اللهم لا تؤاخذني بما فعله خالد وكذا ذكر القوم في كتبهم أن
النبي اختار أبا بكر وأخاه أبا الرابع وهو خبر رجع منه ما وفي رواية أن بعد فرار أبي بكر أخاه عمر وهو اختار الفرار حتى فتح الله عليه بكر آخر فرار ولا
يخفى على العاقل المنصف أن كان الأنبياء مع كمال علمهم وفضلهم وتأييدهم من عند الله قد يصدر منهم الاختيار الكثير من الأمور يكشف عن
الأئمة على أن بعدة من الصحابة في بواطن أمورهم الذين مع ظهورهم لم يكونوا ظاهرا كثرة الأمور مهتدين بالكمال من كان في تعميم عمالهم أقل منها ومنها
من ناقضا النقل والدين وأما رابعا فلأن ما ذكره من أن حمل الواحد على الجمع خلاف الأصل مدفوع بأن العدول عن الأصل إذا دل الدليل على خلافه
جائز بل واجب كما في المتشابهات وغيرها والدليل هنا عدم صلاحية غير علي للخلافة الإلهية كما علم سابقا وبتكاب يجوز حمل الجمع على الواحد معارض بأن
من يجوز حمل الخلافة على الخلافة الثابتة باختيار الناس دون الخلافة الحقيقية الثابتة بالنص من الله ورسوله فافهم وأما خامسا فلأن ما ذكره في الجواب
عن الخامس لا يرضى بأن إذا كان أحد من هؤلاء الأئمة لم يكن حاضرا عند نزول الآية فكذلك يرتفع الظهور خصوصا على علي بل الحسن والحسين أيضا إذا كان
لم يكونوا حاضرين مسلم لكن الخطاب لا يقتضي ذلك لكن يكفي فيه توجيه الكلام إلى الحاضرين أصالة وإلى الغائبين والمعدومين تبعا كما تقرر في الأصول وقد
نفس الخطاب وإن كان شاملا للغائبين والمعدومين في زمان النزول لكن التمكين من الدين وتبديل الخوف بالأمن لم يحصل لأكثر هؤلاء الأئمة الذين لم
يكونوا حاضرين عند النزول فلم تحصل الخلافة الإلهية لا يستدعي التمكن من الدين كما علم ذلك من حال أكثرهم من الأنبياء ولكن الكلام في تبديل الخوف بالأمن
ويشهد له قوله تعالى فخرجت منكم لما خفتكم على أن تبديل الخوف بالأمن لم يحصل في زمن الخلفاء الثلاثة أيضا على حد ما أخبر الله
عنه بقوله يعبدونني لا يشركون بي شيئا فإن تبديل الخوف بالأمن بهذا المعنى لم يحصل في زمانهم إلا في بعض المواضع بل لم يحصل الأمن
في شيء من المواضع مطردا بالنسبة إلى جميع أحاد المسلمين كيف وقد قتل في زمان أبي بكر بنو حنيفة وأمثالهم من المسلمين الذين ارتدوهم بالردة وأصروا
على ذلك وأيضا أهل البيت لأجل غصب البيعة منهم وأخذ فدك غصبا إلى غير ذلك وكذا في زمان عمر وعثمان وكما لا يخفى على من تأمل في أحوالهم الأئمة
وأما سادسا فلأن ما ذكره ثانيا مجرد رمان وعند القوة والشوكة لا يقتضي حصولهما في الجميع بل يكفي حصولهما في بعضهم لأن قوة بعضهم في الذين قوة
الباقي كما عرفت النبي بوكي في تفسير قوله تعالى من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم الآية حيث قال أن محاربة من دان بدين الأول هي محاربة الأولين
فافهم بل نقول إن قوله منكم وإن كان يقتضي أن يكون الخطاب مع الحاضرين لكن لا يقتضي أن يكون وعد الاستخلاف والتمكين بحيث لا
لا يشملهم بل يكفي في إيجاب الوعد حصول تمكين بعضهم مثلا وذلك كما بعد السلطان بعض أهل عسكره بأنه يجعل على عسكره جندي وفاتا ثم يقول
أولاده بنيا من الإيالة والأمانة هذا والحق كما صرح به أصحابنا وورد به الخبر عن طريق أهل البيت أن المراد بهذه الخليفة هو مهدي آل البيت مع
الأئمة الخلفاء الثلاثة بنا منهم على في بلاد العرب وبعض بلاد العجم في زمانهم كما أشار إليه الناصب هنا بقوله وبنو العباس

على ما احتج به المصنف ههنا انما من رواية ابن المسيب والمروية من طرق اهل السنة وانما قلنا ذلك لان الظاهر من قوله تعالى في الارض وتمكين الدين وتبديل الخوف الامن على اوجه الذي ذكره الايه وعلى جهة الاطراد انما يحصل المهدي الامة الموعود المنتظر الذي قال فيه النبي لو لم يبق
الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجلا من ولدي يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما
نور الله عيوننا بنوره وجعلنا من اتباعه وحشرنا في زمرته وجعلنا الى ائمة كلام الناصب فيقول ان قوله وليس كل ما ذكر متواتر عند اهل السنة وكانه
لا يعلم معنى التواتر ويدري بان مراد المصنف من تواتره ههنا المتواتر معنى لا لفظا كما يستحقق الكلام فيه بعيد ذلك الفهم فكان هذا الناصب الجاهل
لا يعلم من التواتر الا التواتر لفظا والله تعالى اعلم قال المصنف رفع الله درجته واما السنة فالاخبار المتواترة عن النبي الدالة على امامته وهي
اكثر من ان تحصى قد صنف الجمهور واصحابنا في ذلك اكثر واولفته صرفهم ههنا على القليل لان الكثير غير ممكن وهي اخبار الاول ما رواه الخمسة في
مسنده قال قال رسول الله كنت نبيا وعلي بن ابي طالب روح ابين يدي الله رسوله قبل ان يخلق آدم بارعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلك النور جزئين
جزءا انا وجزء علي وفي حديث اخر رواه ابن المغازلي الشافعي فلما خلق الله آدم ركب ذلك النور في صلبه فلم يزل في شيء واحد حتى افترقنا في صلب عبد المطلب ففي
النبوة وفي علي الخلافة وفي خبر رواه ابن المغازلي عن جابر في اخر حتى قسمها جزءين فجزء في صلب عبد الله جزء في صلب ابي طالب فانا خير خلق نبيا وخير علي وصيا
وقال الناصب حفظه الله اقول ذكر ابن الجوزي هذا الحديث بعينه في كتاب الموضوعات من طريقين وقال هذا حديث موضوع على رسول الله والمتهم به في الطريق
الاول محمد بن خلف المروزي قال يحيى بن معين كذاب قال الدارقطني متروك وفي الطريق الثاني المتهم به جعفر بن احمد وكان رافضيا وقال ابو سعيد
بن نوح كان رافضيا كذابا يضع الحديث في مثالب الصحابة والتشيع في مسند احمد باطل وزور واما ما ذكر ان الاخبار متواترة من النبي على امامة
علي فمنتفية اصلا ولا عن معنى المتواتر فان قال ان يبلغ عدد الرواة حدا لا يمكن للعقل ان يحكم بتواطئهم على الكذب فنقول اتفقت جميع المحدثين انه
ليس في احاديث متواترا الا قوله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وهذا الحديث في كل عصر رواه الجماعة يحكم العقل على امتناع تواطئهم على الكذب
وبعضهم الحق حديث البينة على المدعي واليمين على من انكر بالمتواتر فكيف هذا المرء الجاهل بالحديث والاخبار بل بكل شيء حتى انه ندمت من معاضة
كتابه وحرافانه بالحواب لسقوطه عن مرتبة المعاضة لانحطاط درجته في سائر العلوم ومعقولها ومنقولها وفروعها ولكن ابتليت بهذا مشرة فضرت
بحكم بان المنقول من مسند احمد متواتر واحمد حنبل قد جمع في مسنده الضعيف والمنكر لانه مسند لا صحيح وهو لا يعرف المسند الا الصحيح ولا يفرق بين العنعنة
والسمعت والمغازلي رجل مجهول لا يعرفه احد ولم يعده احد من العلماء من جملة المصنفين والمحدثين والعجب ان هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جملة اهل
السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواة ولا علماء يجتهدون مستحيل للاخبار في اثبات ما يدعيه عبثا على كتب اهل السنة فاذا صار كذلك فلم لا يروي
عن كتب الصحاح فهو يقول المنقولات في الصحاح بل يطعن فيها ويدل المناكير والضعفاء والمجهولات من جماعة مجهولة منكرة ويجعله سندا لمذهبه الباطل
الفاسد هذا غاية التعصب والتخبط ثم ما ذكر من التواتر فان ادعى انها متواتر عند اهل السنة والجماعة فقد بينا بطلانه وانه ليس حديثه متواتر عندنا الا ما
ذكرناه وان ادعى تواتره عند الشيعة والروافض فكل الناس يعلمون ان عند الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى هذا العصر ما بلغ حد الكثرة
والاشتهار فضلا عن حد التواتر فلا يمكن لهم دعوى التواتر في اي مدعى كان وما ذكره من الاخبار في هذا الباب اكثرها ضعيف وموضوع فلا يصح به
الاستدلال ولو لكن نذكره على ابيانا ونتكلم على كل خبر بما هو الحق فيه انتهى واقول حديث اتحاد النور اظهر صحة من النور على ما هو الظهور
لكن المخالفين يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون فانا قد اريناك سرا كذب هذا الناصب المتعصب وتحريفه للكتاب
والسنة وافترائه على الكتب ومصنفيها ترويجا لامره وخروجا عن عهدة التزامه وتوطيئه من ابطال ما في هذا الكتاب المستطاب فان الحكم بوضع هذا
الحديث او ضعفه لم يوجد في كتب المتاخرين من اهل السنة كمختصر الفيروزابادي والمقاصد الحسنة للسخاوي وكتاب اللآلي للسيوطي وكتاب التذكرة
الوجيزة وموضوعات الصغاني فما نسبه الى ابن الجوزي لا يسلم منه الا بعد ظهور صحة النقل وبعد تسليم ظهوره لا ملتفت اليه فيهما من وجهين احدهما
ان الحديث مما اتفق على نقله الفريقان وجرح واحد منهما لا يعارض تعديل ابيهما له سيما وقد صرح السخاوي في شرح الوسيلة المنظومة للجعبري في اصول الحديث
بان المعتمد ان ليس في مسند احمد شيء موضوع وهذا القدر كاف فيما نحن فيه والثاني ان ابن الجوزي متهم عند اصحابنا بانه يتجاوز في حكم الوضع حدا لا
فهو عند الشيعة اولى بذلك خصوصا في مناقب علي قال جلال الدين السيوطي في كتبه الثلاثة قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات اخراج الضعيف
بل من الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح وقد ميز في وجيزه ثلثمائة حديث وقال لا سبيل الى ادراجها في الموضوعات
حتى في صحيح مسلم وفي صحيح البخاري رواية جماعة بتاكو احاديث في تنقيد الصحاح والسنن ونقل فيه عن احمد الحداد انه قال وقد اورد ابن الجوزي الثلاثة
الوضع لكلام قابل في بعض رواته فلان ضعيف وليس بقوي او ليس بحكم بوضعه من غير شاهد عقل ونقل ومخالفة كتاب او سنة او اجماع وهذا عدوان
وتجاوز انتهى وكذا الكلام في يحيى بن معين فانه كان اموبا ناصبيا طاعنا في كل من استشم منه رائحة من محبة اهل البيت قال فخر الدين الرازي في
رسالته المعمولة لنفضيل مذهب الشافعي ان يحيى كان نبيا في التشيع وكان شديد الحسد له وكان يلوم احمد حنبل على نظره وكان احمد يلومه
على ذلك الحسد وقد طعنوا في يحيى بكثرة طعنه في الناس نقلوا لابن معين في الرجال وقبحه سيئاته والمليك شهيد فان بلا صادقا فهي شاهد
غيبه وان بلد زورا فالقضا شهيد انتهى هذا مع ما علم من رأي اهل السنة انهم اذا ظهر لهم الشيعة عليهم حديثا يدل على خلافة امير المؤمنين

او افضلية

او افضلية او طعن احد من الصحابة الثلثة مرفوعا في كتب سلافهم اهل خلافهم في قدح بعض رجاله او ناوله او تحصيصه الى غير ذلك من الشروط كما
تقرر واما ما ذكر من ان الحديث المتواتر منحصر عند جميع المحدثين في واحد واثنين فذلك لو سلم انما هو في الحديث المتواتر لفظا دون المتواتر معنى
والصحيح انما ادعى تواتر الحديث المذكور معنى وهو عبارة عن اخبار جماعة بلفظ واحد انمنع تواطئهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة تشترك في
معنى كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا ضرورة اخبارهم عن جزئياته المشتملة عليه بالتفق
والالتزام مثال الاول اخبار واحد بان حاتما اعطى مائة دينار واخر بانه اعطى جملا واخر بانه اعطى فرسا وهلم جرا تواتر القدر المشترك وهو العطاء
ماله غير وهو المعبر عنه بالسخاوة لوجوده في الكل والسخاوة التي هي مطلق اعطاء المال المعبر عن لكل من الاعطاءات الجزئية وهذا بحسب الظاهر
والا فالسخاوة كما هو المشهور كيفية نفسانية هي عين ذلك الاعطاء ومثال الثاني الاخبار عن وقائع حضرة امير المؤمنين علي بن ابي طالب في حروبه
من انه هزم الشجعان في خيبر وقتل عمرو بن عبد ود وقلع الخندق وقد عجز عنه جميع الحاضرين ولم يقدر عليه مبارزته وهو ابن ست عشرة
سنة فضربه ضربة بعد المجادلة والمشاكلة العظيمتين وقال النبي ص ولضربة علي يوم الخندق تعدل عبادة الثقلين ودخل على المسلمين يوم
ذلك اليوم لم يكن خلاصهم مثله قط الى غير ذلك مما لا يحصى فانها بعد العلم بالقدر المشترك الذي هو الشجاعة وهو امر لازم وهو ظاهر والحاصل ان
المخبرين اذا بلغوا حتى التواتر ولكن اختلف اخبارهم بالوقائع التي اخبروا بها مع اشتراكهم في معنى هو قدر مشترك بينها فالكل يخبرون عن ذلك
ضرورة اخبارهم عن جزئيات المشتملة عليه بالتضمن كما في الاول والمستلزمة له كما في الثاني ومعنى تواتر القدر المشترك ان العلم القطعي به
يحصل من سماعها بطريق الافادة فحفظ هذا وتطبيق ما نحن فيه بها قال ابن حجر لنا اخرج الحديث الذي اخرجه الشيخان عن ابي موسى الاشعري
مرض موت النبي ص من قوله مروا ابا بكر فليصل بالناس الخ حديث متواتر فانه ورد من حديث عائشة وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعبد الله بن زمعة
سبعة الخ فلذا واما ما ذكره من انحطاط درجة المصنف قدس سره في شأن العلوم فهو بجهله معه وذلك قد يقبل انما يعرف ذا الفضل ذووه ولا يخفى
على من تأمل في نوائب الدولة القاهرة لخانه السلطان الفاضل السعيد ابو محمد خدابنده انار الله برهانه ان زمانهم اكثر تبحرا في الاولية
والعلم والحكماء والفقهاء وكان معاصرا للمصنف العلامة من خلق كثير كجمال الدين عمر الكاتبي القزويني والقاضي البيضاوي والعلامة الشيرازي والحكيم احمد
محمد الكيشي والمولى الفاضل بدر الدين محمد الحنفي الشوشتري والقاضي نظام الدين عبد الملك المراغي والسيد ركن الدين الموصلي وولده صدر جهان
البخاري وغيرهم من مشاهير الحكماء والمتكلمين الذين يعجز ولعن مناظرته مسلم له حيفه مذهبه الا ان اخصائه السلطان مع كثير من اهل زمانه
الامامية على المفضل المشهور المسطور في سير الجمهور فالقول بانحطاط درجة مثل هذا العلم العلامة الذي سلم عاود بحثه مثل هذا العلم الا
ازدراء بجلالة قدرهم مع ظهور ان هذا الناصب الشقي الفضول لا يصلح لحمل غاشيتهم بل لرعي حاشيتهم وبالجملة ما لك به من القول بسقوط درجة
العلامة كلام ساقط قد كفى مؤنة الرد عليه شيوع صيت كماله بين الجمهور وظهور فضله وامثاله كالرد على ذلك الطعن ولا لوم على هذا القاصر
الشقي في النفي والانكار المذكور لان ذلك من هزل الدهر مع اهل الجهل والغرور واما قوله وهو لا يعرف المسند الا الصحيح فكلام سقيم والصحيح
الناصبي يعرف من الصحيح الا ما سماه مؤلفه بالصحيح ولو سموا جميع المسند والمراسيل بالصحيح لا نسوى الكل عنده في الصحة ومن ابن علم ان البخاري
ومسلما قد ابتنيا شرطا من اسباب الصحة وقد رواه على غيرهما من رواة الصحيح من رواة الضعيف وان احمد مثلا لم يعبر ذلك بمثله ولم لا يجوز ان يكون
جرح من جرحه مسلم وروى عنه ملحمة مثلا ثابتا عنده كما قيل في جواب من عاب مسلما بروايته في صحيحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطين هذا
النووي في ذلك عن ابن الصلاح وجوها من الجواب منها ان ذلك يمكن ان يكون فيمن هو ضعيف عند غيره ثقة عنده ولا يلزم تقدم
على التعديل لان ذلك انما اذا كان الجرح ثابتا مفسرا السبب والا فلا يقبل الجرح اذا لم يكن كذا وقال الامام ابو بكر احمد ثابت الخطيب البغدادي
وغيرهما احتج به البخاري ومسلم وابو داود من جماعة علم الطعن فيهم من غيرهم محمول على انه لم يثبت الطعن المؤثر مفسرا حيث انه ثبت
التنبيه عليه في هذا المقام لئلا اعتقادهم لصحة جميع ما في صحيحي البخاري ومسلم فاش عن محض التعصب والجهالة يدل على ذلك ما ذكره ابن حجر العسقلاني
في مقدمة شرحه على البخاري في الفصل التاسع سبب اسقاط من طعن فيه من رجال هذا الكتاب حيث قال ينبغي ان يعلم ان يخرج صاحب الصحيح لراو
كان مقتضى هذا انه عنده وصحة ضبطه وعدالته ولا يلزم من انتفاء ذلك اطلاق جهوله لانه على تسميته الكتابين بالصحيحين
هذا معنى لم يحصل لغير من خرج عنه في الصحيح وهو بمثابة اثبات الجهول على تعديل من ذكر فيهما انتهى ووجه الحاجة فيه ظ لانه لما ادعى البخاري
جمع الاحاديث الصحاح في كتابه وسمى هو كتابه بالصحيح لزم الجهول ذلك الاطلاق والتسمية عرفا وعادة وان كان ما فيه سقيما فان الغرض
بان واحدا منا اذا سمى عبد الرحمن مثلا بالكافور وافقه الجهول في ذلك الاطلاق وسموه به مع علمهم بانه من تسمية الشيء باسم ضده
ولهذا ترى فقهاء اهل السنة مع حكمهم بتحريم علم المنطق وافساد حكمة الفلاسفة والحكم بكفرهم يعبرون عن كتاب الشفاء والنجاة لابن علي
سينا بدل الاسمين لا بالمرض والهلاك ونحوهما فلا دلالة في تعبير الجمهور عن كتاب البخاري بالصحيح على تعديل من ذكر فيه من الرواة واما ذكره
من ان البخاري نفسه سمى كتابه بالصحيح فدعوى واضحة فدعوى من هذا الشارح التصريح به حيث قال في اوائل المقدمة ان المصنف التزم فيه الصحة ولا يورد
فيه الا حديثا صحيحا هذا اصل موضوعه وهو مستفاد من تسميته اياه بالجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وايامه مختصرا منقولا عنه

من رواية الائمة عنه صريحا آه فقد ترى سيجيء في ايضاح سقم صحاحهم من بيان في شرح البحث الخامس ان شاء الله تعالى اما قوله والمغازلي رجل مجهول لا يعرفه
احد ولم يعده احد من العلماء من المصنفين والمحدثين فانكار بارد لا يروج على احد من اهل الحديث فان ابن المغازلي هو مؤلف كتاب المناقب ابو الحسن
الفقيه الشافعي الواسطي الذي يعرفه من متاخري المحدثين ابن حجر المتاخر الشافعي وينقل عنه في كتابه المسمى بالصواعق المحرقة صدر ذكر الاية السادسة من الايات
الواردة في فضائل اهل بيت النبوة فظهر ان الداعي له الى الحكم بجهالة ابن المغازلي انما هو جهله او تجاهله الناشي من تعصبه الجاهلية واما قوله والعجب ان
هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جماعة اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواية ولا علم يعتمدون الخ فمن اعجب العجاب الذي صدر عنه خدعة العوام فهو
ان الشيعة انما يحتجون على اهل السنة باحاديثهم لكونها اتم في الالزام واقوى في الافحام والا فلهم في الحديث ما هو اصح من الصحاح السنة لاهل السنة كجامع الكافي
للشيخ الحافظ محمد بن يعقوب الكليني الرازي وكتابي التهذيب والاستبصار للشيخ النحرير ابي جعفر الطوسي وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الاقدم ابن بابويه
وغيرها من الكتب المشحونة بالاحاديث الصحيحة والحسنة والموثقة المروية من طريق اهل البيت وقد ذكر الشهيد في كتاب الملل والنحل جماعة من اكابر
مصنفي الامامية كما مر وبالجملة لما علم المتم قدس سره ان الخصم وهم اهل السنة لا يتلقون احاديث الشيعة بالقبول عنادا وتجاحدا بادر الى الاحتجاج عليهم
باحاديثهم ورواياتهم لانه اوكد في الالزام لما ذكرنا وكما قال والدي قدس سره وما عبارتش خواهي كه شود خصم نوعا جوز سخن مي بند بكار قول ايشان
خصم از سخن تو جوز نكرد وملزم او را بسخنهاي خودش ملزم كن وكان هذا الناصب الجاهل لم يعرف معنى البحث الالزامي والتحقيقي ومعنا استعمالها وهذا
غاية الجهل والبعد عن مرتبة ارباب التحصيل كما لا يخفى على المحصل واما قوله فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى
هذا العصر ما بلغ حد الكثرة والاستفاضة آه ففيه اولا ان ذلك الكل الذي تمسك بعلمهم هم المتسمون باهل السنة الجهال الذين قال فيهم
لا خير في كلامهم فلعنة الله على الكل فلا يصير علمهم حجة على غيرهم وثانيا ان ففيه لبلوغ الشيعة حد التواتر في عصر من الاعصار عشر وكذب
بل لعامة اهل بلدان الشيعة كالمتاصلين من اهل المدينة الطيبة والكوفة ونواحيها وقم وكاشان وسبزوار وتون مما لم يوجد فيها قط غير الشيعة
فضلا عن البلاد المشتركة وبينهما بخلاف عباد اصحابها ما ذكره الذهبي الشامي في اول كتاب ميزان الاعتدال في احوال الرجال عند ذكر
ابان بن تغلب من انه شيعي جلد لكنه صدوق فقد لنا وبدعته له فقال احمد بن حنبل وابن معين وابو حاتم انه ثقة وذكره ابن عدي وقال انه كان غاليا في
التشيع ثم قال ان قيل كيف يحكم بثقة المبتدع مع ان العدالة المنافية للبدعة ماخوذة في تعريف الثقة قلنا الغلو في التشيع والتشيع بلا غلو كان كثيرا
في التابعين وتبع التابعين مع انهم كانوا من اهل الدين والصدق والورع فلو رد حديث هؤلاء مع كثرتهم لضاع كثير من الاثار النبوية وهذا
ظاهر انتهى كلامه ووجه شهادته على ما ذكرنا ظاهر ومنها ما ذكره ابن اثير الجزري في شرح كتاب النبوة من جامع الاصول ان المذاهب المشهورة في الاسلام
الذي عليها مدار المسلمين في اقطار الارض مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد وقد ذهب الامامية وقال ان مجتهد مذهب الامامية على راس المائة الثانية
هو الامام علي بن موسى الرضا وعلى راس المائة الثالثة محمد بن يعقوب الرازي وعلى راس المائة الرابعة المرتضى الموسوي ومنها قال الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي
الشافعي في الحوادث سنة ثلث عشر واربعمائة من تاريخه توفي فيها ابن المعلم شيخ الروافض المفيد والحاكي عن جوزتهم وكان مجلسه يحضره خلق من العلماء
من سائر الطوائف وكان من جملة تلامذته الشريف المرتضى وقال اليافعي في تاريخه توفي فيها عالم الشيعة وامام الرافضة صاحب التصانيف الكثيرة المعروف بالمفيد
وبابن المعلم ايضا البارع في الكلام والجدل والفقه وكان يناظر كل عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة البويهية وكان كثير الصدقات عظيم الخشوع كثير
الصلوة والصوم خشن الملبس وكان عضد الدولة يزاره الشيخ المفيد عاش ستا وسبعين وله اكثر من مائتي مصنف وكانت يوم وفاته مشهودة وشيعه
ثمانون الفا من الرافضة والشيعة وارواح الله منه انتهى ومنها انه قال صدر العلماء الامير صدر الدين محمد الشيرازي في اوايل حاشية الجديدة على الشرح الجديد
للتجريد عند تحقيق صيغة افعل التفضيل في قول المتم المحقق قدس سره وعلى اكثر مجلسه ما هذا عبارته اختلف المسلمون في افضلية بعض الصحابة فذهب اهل
السنة الى ان ابا بكر افضلهم واتيان ذلك بوجوه مذكورة موضعها وبنوا على ذلك ان غيره ليس افضل منه ومنعوا اطلاق الافضل على غيرهم وذهب
الشيعة الى ان عليا افضلهم واتيان ذلك بالادلة وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد من الصحابة غيره
واستمر هذا الخلاف والمراء بينهما وفي كل من الطائفتين علماء كبار عارفون بالله حق المعرفة فلو كان معنى الشيعة ما ظنه هذا القائل لصح ان يكون كل
واحد منهما افضل من الاخر ولم يتمش هذا الخلاف والمراء والمنع وكيف يجوز ان يكون معناها ذلك ولم يتنبه له احد من هذه الجماعات الكثيرة وبقي
الخلاف والبناء والمنع المذكور بين الطائفتين نحو ثمانمائة سنة انتهى كلامه ومنها ما طويناه على غرة حذرا عن الاطناب المفضي الى الاسهاب قال الله
رفع الله درجته التالي من مسند احمد لما نزل وانذر عشيرتك الاقربين جمع البني من اهل بيته فثلثين فاكلوا وشربوا ثلثا ثم قال من يقضي عني ديني
ويواعبني ويكون خليفتي ويكون معي في الجنة فقال علي انا فقال انت وروى الثعلبي في تفسيره بعد ثلث مرات في كل مرة اسكت القوم غيري علي انتهى
وقال الناصب خصه الله اقول هذا الحديث ذكره ابن الجوزي في قصة طويلة ولفيه تكون خليفتي وهذا من وضعه او من وضع مشايخه من شيوخ الرفض
واهل التهمة والافتراء وفي مسند احمد حنبل لفظ وخليفتي عبر موجود بل هو من الخرافات الرفضة وهذا الكتاب ان اليوم موجودا وهم لا يبالون
عن جعله الكذب والافتراء بل الرواية ويكون معي في الجنة وهو من فضائل امير المؤمنين حيث قبل الناس دينه واقدم اذا الناس احجم وفضائله اكثر
من ان يحصى الله تعالى سره بعد اخرى انتهى واقول بل حذف خليفتي خلف باطل من اباطيل الناصب فيه هذا الحديث ان ذكره ابن الجوزي في كتاب الموضوعات

لهمسر

بالاسلام

هدسر

فقد حكم عليه بالوضع فكان ينبغي في الحديث بذلك بأن لفظ خليفتي غير موجود فيه وإن ذكروه في كتاب آخر لابن الجوزي فكان ينبغي أن يذكر
ذلك الكتاب حتى يرجع إليه في تحقيق ذلك حيث يهم الكلام في ذلك على اختراعه واضطرابه وكيف يكون من الموضوعات مع ما نقل عن البخاري
أنه قال ليس في مسند أحمد شيء من الموضوع وقوله هذان الكتابان موجودان مسلم لكن الظاهر أنهما لم يكونا موجودين في البلاد الذي قصد أن
تروج ريقة الكاسد على أهلها أعني بلاد ما وراء النهر وأهل قلبه بأنهم يكفرون بمجرد نقل حديث على فضائل أمير المؤمنين فلم يرجع أو بأن
الناصبي في مسند أحمد وتفسير الثعلبي حتى يحقق إسلامه الجزم والاضطراب تنزيه الافتراء في الجواب أيضا فيلزم بعضهم ويبقى ويكفي في ثبوت الدعوى الظاهر
أنه يكفي الدال بعضها إذا لم يكن عليه دين يبقى عليه إلى حين وفاته لما روي من أنه في أيام مرضه طلب جماعة الذين من الناس فلم يدع عليه أحد شيئا سوى
من ادعى عليه ضرب سوط من غير عمد ولأن ضمان حفظ الدين بكل الدال هو الذي يصعب على الناس ارتكابه حتى سكت القوم عن إجابته بعد ذكر النبي
ذلك ثلاث مرات كما في رواية الثعلبي ولو كان المراد الدين بفتح الدال لو كان المراد بذل بعض المال في غزوة ما على نفقة النبي من الدين لكان الظاهر أن يجيب
عن ذلك ويكثر الذي صرفوا أو الأكثر في سبيل الله على ما مر به القوم ولا يبعد أن يضمن حفظ دين النبي بكون خليفته إن قبل الظهور ذكر المواعدة
بكون الدين المذكور عليها الدين غير الدار فلت جاز أن يكون المراد المواعدة بإعطاء أحد شيئا من بيت المال كما وقع لابن مسعود وهو أبعد من أبي ذر
الدال لو سلم فلا بد من العدول على أنه عدم قيام الدليل الدال على إرادة خلافه وهو ههنا ثبوت براءة ذمة النبي عن حق الناس كما هو يؤيد إجماعهما
الشيخ قدس سره في التجريد حيث قال لقوله أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني على ما أجاء الله تعالى في شأنه من أنه
أقبل إذا الناس ذبروا فلم يرد الناس إلا كان في الدار كالأجمع على ذوي الأنهار قال المصنف رحمه الله درجة الثالث من المسند عن أبي ذر
قال يا رسول الله من وصيك قال يا سلمان لو كان وصي أخي موسى قال يوشع بن نون فإن وصيي ووارثي يقضي ديني ويبرئ موعدي علي بن أبي طالب
انتهى وقال الناصب خصه الله أقول الوصي يرد به أمر أصوله بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة فإن أريد هذا
من الوصي فسلم أنه كان وصيا لرسول الله ولا خلاف في هذا وإن أريد الوصية بالخلافة وإن أريد فقد ذكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص
في خلافة علي ويكفي هنا بأن الصحابة لم يكن فيهم الذين أكثر عامة العرب بعد الارتداد بعد وفاة النبي الأولى ذكره
ذكره الناصبي يستدعي أن يكون حال النبي الخليفة أفضل من حال الخليفة الأول وصف النبي بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم
والمعرفة وإن حصل هذا الحفظ والتبليغ للثلثة المتخيرين في أيام الجاهلية فضلا عن ضبط معاني الكتاب والسنة ولو سلم فنقول الوصي ههنا
بمعنى الإمام والخليفة بدليل إجماع علي أنه منه بمنزلة يوشع في الوصاية والإمامة من موسى فإن يوشع كان وصيا أما بعد موسى كما صرح
الإعلام ومنهم محمد الشهرستاني الأشعري في الملل والنحل حيث قال إن الأنبياء كانوا مشتركا بين موسى وبين أخيه هرون حيث قال أشركه في أمري
فكان هو الوصي فلما مات هرون في حياة موسى انتقلت الوصاية إلى يوشع وديعة أبو الهيثم شبير بن هرون فقرار ذلك أن الوصية والإمامة
بعضها مستقر وبعضها مستودع انتهى كلامه بعبارته وهو ما يجعل قوله أنت مني بمنزلة هرون من موسى فكان المراد من المنزلة منزلة الوصاية
والإمامة فإن أما ما ذكره من أنا نتكلم بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص في خلافة علي فمجرد على العناد المحض إذ لم يبق عن الناصبي
من السمع والعقل القانع بالنقل عن النقل دليل عقلي أو نقلي على ذلك أما فصلا أمر مهما سبق التشكيك في الأدلة العقلية الدلالية التي ذكرها
المصنف وقد أوضحنا بطلان تلك التشكيكات وصدور بذلك بحمد الله تعالى لعله أراد بالدليل العقلي والنقلي أنه فضل أركان الذي أعني
ههنا بقوله لو كان صاحبيا إلخ الفقط آه وهذا كما أشرنا إليه سابقا مضالة ظاهرة لا يخفى بطلانه على ولي النهي أما قوله وإن حاصل
لم يطهر العسكر فقد سبق جوابه أما صلاة الكرام فإنهم أولاد طاهرات ولدت سادات أبناء عم تلده أما السادات فإنما اجتمع أكثرهم وهم
على كتمان النص وحالهم أنهم كانوا على قسمين قسم منهم بعض ما صدر منه من الأفعال التي أشار إليها هذه من قوله النبي أشار إليها وإنابة عليهم في بطون
المواطن كلها وأما بعضهم إياه قائمة كان تقدم ذكر أنه لم يكن مسلوب من مسلوب فرقة الأركان لهم على عدوهم إرادة في سبيل الله
كالفرق بين الناصبي والخارجي [illegible] الطبائع [illegible] من قتل أقاربهم وأخوانهم وأولادهم بأنهم يقصدون دون
قتل الكلاب [illegible] أن يستطيعوا [illegible] من عداوة الكفر والجاهلية مع أن النبي
[illegible] الذي [illegible] بعد إسلامه [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

وان النبي يجتهد حيا شديدا ولا يدل على النص بامارته ولو كان رسول الله ناصا على خلافته لكان هذا محل الظهار وهو ظاهر فانه لما لم يقل
الامير بعدي علم عدم النص فكيف يصح الاستدلال به انتهى وافول قد عرفت سابقا ان النص على المعنى المراد كما يكون بالدلالة على ذلك من مجرد
مدلول اللفظ كذلك يكون بالقرائن الواضحة الدالة عليه لا محالة لان المخالفة للمعنى المنصوص وما نحن فيه من هذا القبيل فان قول السائل وان كان
لكم معه وان كانت نائبة كذا ومع قوله هذا على انه مكم اه نص على ارادة الخلافة فان قوله اه قد مكم بمنزلة الدليل على اهلية المتقدم على
سائر الامة فقوله لو كان رسول الله ناصا لقال انه الامير بعدي من ما استحسن الطريق الخارج عن شرح المحصلين بل لو قال النبي ذلك لكان
بعضهم الناصب يستحق ويقول الامارة ليست صريحا في الخلافة لاستعماله في الامارات الجيوش وفي امارة قوم دون قوم كما قال الانصار منا امير
ومنكم امير بالجملة التصريح والتطويل لا ينفع المعاند المجادل ولو نابت عليه التوراة والانجيل قال المصنف رفع الله درجته الخامس من كتاب
ابن المغازلي الشافعي باسناده عن رسول الله انه قال لكل نبي وصي ووارث وان وصيي ووارثي علي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول قد ذكرنا معنى الوصاية انه غير الخلافة فقد يكون هذا وصي فلان على الصبي ويراد به انه القائم بعده بامر الصبي وهو قريب من الوارث
ولهذا قرنه في هذا الحديث بالوارث وليس هذا نصا في الخلافة ان صح الرواية انتهى وافول قد ذكرنا ايضا هنا ان اصل معنى الوصية في اللغة
هو الوصل ومعناه العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرفا كان فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور
الموصي جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الولي الخاص كولي الطفل بالاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلقه النبي في شأن
وصيه الخلافة واولوية التصرف فيثبت مدعانا واما ما ذكره من قرب معنى الوراثة للوصية فلا يخفى بطلانه على وراثة العلم والتضرع عنه صحيحا
قال المصنف رفع الله درجته السادس في مسند احمد وفي الجمع بين الصحاح الستة ما معناه ان رسول الله بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما
ذا الحليفة بعث اليه عليا مع فرده فرجع ابو بكر الى النبي فقال يا رسول الله انزل فيّ شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني وقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول حقيقة هذا الخبر ان رسول الله في السنة الثامنة من الهجرة بعث ابا بكر الصديق امير الحاج وامره ان يقرأ اوايل سورة البراءة
على المشركين في الموسم وكان بين النبي وبين اهل العرب عهود فامر ابا بكر وان ينبذ اليهم عهدهم الى مدة اربعة اشهر كما جاء في صدر سورة البراءة عند قوله
فسيحوا في الارض اربعة اشهر وامر ايضا ابا بكر وان ينادي في الناس ان لا يطوف بالبيت عريانا ولا يحج بعد العام مشرك فلما خرج ابو بكر الى الحج نزل الوحي
في امر تبليغ سورة براءة لانها كانت مشتملة على نبذ العهود وارجاعها الى اربعة اشهر وان العرب كانوا لا يعتبرون نبذ العهد وعقده الا من صاحب العهد او من
احد من قومه وابو بكر كان من بني تيم فخاف رسول الله ان لا يعتبر العرب نبذ العهد وعقده الى اربعة اشهر من ابي بكر لانه لم يكن من بني هاشم فبعث عليا
لقراءة سورة البراءة ونبذ عهود المشركين وابو بكر على امره من امارة الحج والنداء في الناس بان لا يطوف بالبيت عريانا ولا يحج بعد العام مشرك فلما وصل علي الى
ابي بكر قال له ابو بكر اما امير قال بل مبلغ لنبذ العهود فذهبا جميعا الى امرهم فلما جاؤا ورجعوا قال ابو بكر لرسول الله هل نزل فيّ يا رسول الله شيء
قال لا ولكن لا يبلغ عني الا انا او رجل من اهل بيتي هذا حقيقة هذا الخبر وليس فيه دلالة على نص ولا قدح في ابي بكر واما ما ذكره رسول الله قال
ولكن جبرئيل اتاني بهذا من ملكوت السماء وليس في اصل الحديث هذا الكلام انتهى وافول ما ذكره حقيقة الخبر لا حقيقة له لما اشرنا اليه سابقا من انه لو كان
المتعارف ما اختلقوه من عدم اعتبار العرب نبذ العهد وعقده الا من صاحب العهد او من احد من قومه لما خفي ذلك على النبي اولا ونزيد عليه ههنا ونقول
لو كان كذلك لما خفي ايضا على ابي بكر ولم يلحقه شدة الخوف فما حصل له كما يدل عليه نقله الناصب ايضا من قوله انزل فيّ شيء يا رسول الله ونقول ايضا لو كون
عقد العهد مما يتوقف على ابي بكر بموجب اعتبار الطرفين ببواعثهما عليه ظاهر واما نبذ العهد فانما يتوقف على وصول خبره بحيث يحصل له العلم
صدقه دخل على من نبذ اليهم ولو بمجرد كتابة وختم لان النبذ سلب لا يستدعي مؤونة ايجاب العهد كما لا يخفى فلولا ان الغرض من ابلاغ علي مدخلية
خصوص خصوصي في انتظام الحج وكف المشركين بالمشاهدة عن تعرض المسلمين ونحو ذلك من الحكم لارسل عمه عباس او اخاه عقيلا او جعفرا مع كونه
اكبر منه او غيرهم من بني هاشم سيما وقد رأى ان عليا استعد بالتأسف الخطيب واحدث السن فقال النبي لا بد ان تذهب بها فان ذهبت بها قال لعلي اذا
كان كذلك فانا اذهب بها يا رسول الله قال اذهب فسوف يثبت الله لسانك ويهدي قلبك هذا ومعلوم ان اقدام علي على ذلك امر عظيم حيث انه قتل خلقا
عظيما من اهل مكة ولم يقدم حتى من قدومه عليهم وموسى بن عمران مع عظم شأنه وشرف منزلته قدم الخوف في قدومه وهو على فرعون وقومه الفظ
لاجل قتل نفس واحدة وفي حديث عن الباقر انه لما قام علي على اقام الشريف بنادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا
يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريانا فقام خلائق وعبيد دفعا الا وما بينهما على اربعة اشهر بل بريئا من كل
ابن عمي وليس بيننا وبين ابن عمي الا السيف الرمح وان شئت بدأنا بك فقال علي هلموا ثم قال واعلموا انكم غير معجزي الله الاية ومن تشرف فضله
على فضل الانبياء اولي العزم كان اولى بالتقدم على جميع الصحابة لاستماعه بلاء حسن قط في حرب من الحروب بهذا الانفاق كان اول يوم من ذي الحجة
سنة سبع من الهجرة واداها على الناس يوم عرفة ويوم نحر وهذا هو الذي امر الله ابراهيم حين قال اذن وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود
فكان الله امر الخليل بالنداء الا قوله واذن في الناس بالحج وامر الرسول بالنبذ الى العهد مخصصا بمن عقدها ومن يقوم مقامه في نقض طاعة
وحلالة الفرد وعلو المرتبة وشرف المقام وعظم المنزلة ومن لا يرغب بفعله ولا يعترض في مقاله ومن هو كمفسر العاقد ومن امره وحكمه حكمه واداحكم

قد ذكر قصة براءة مفصلا في الآيات بتوسيط في موسمين بعضهم

بحكم مفوض واستقر وأمن فيه الاعتراض وكان هذا العهد قوة الاسلام وكمال الدين وصلاح المسلمين وفتح مكة وانتظام الاحوال الصلاح واراد الله ان
يجعل ذلك كله على يد علي بن ابي طالب حتى ينوه باسمه ويعلي ذكره ويبين على فضله ويدل على علو قدره وشرف منزلته على من لم يحصل له شيء من ذلك وبالجملة
ان بين العزل والولاية فرقا عظيما وبونا كبيرا لا يخفى على من رزق الحجى وفي المثل السائر العزل طلاق الرجال فان كانت لا بد الرجال من النبي يحسن ان
فعزله من الله سبحانه بحسن الخيار لا يفعله الا على باطن الاحوال وفعل النبي على ظاهرها واذا كان ابو بكر لم يصلح لنادية ابات يسيرة فكيف يصلح للامامة
لان الامام مترجم عن الكتاب العزيز يأمر جميعه عن السنة بأسرها ومعلوم ان الفعل الصادر عن الله تعالى ورسوله سبحانه اعلى البعث فما الوجه في انفاذ الرجل
اولا واخذها منه ثانيا الا تنبيها على الفضل وتنويها بالاسم وتعليما للذكر ورفعة بحيث من ارتضى لنادبتها وعكس ذلك فيمن عزل وتوبيخا ان
رسول الله اختصم اليه رجلان في بقرة فقال احدهما يا رسول الله بقرة هذا فقال الآخر بقرة هذا فقال رسول الله اذهبا الى ابي بكر واسئلاه عن ذلك
فجاءا الى ابي بكر وقصا عليه قصتهما فقال كيف تركتما رسول الله حتى يقضي فيما فقالا هو امرنا بذلك فقال لهما بهيمة فقالت بهيمة لا شيء لهما فعادا الى النبي
فاخبراه بذلك فقال لهما امضيا الى عمر واسئلاه القضاء في ذلك فذهبا اليه وقصا عليه قصتهما فقال لهما كيف تركتما رسول الله حتى يقضي فيما فقالا هو
امرنا بذلك فقال لكيف لم يأمركما بالمصير الى ابي بكر فقالا لقد امرنا بذلك فضربنا اليه فقال ما الذي قال لكما في هذه القصة فاخبراه بقضيته فكتب لهما
فيها الامارة ابو بكر فعادا الى النبي فاخبراه بالخبر فقال اذهبا الى علي بن ابي طالب ليقضي بينكما فذهبا اليه فقصا عليه قصتهما فقال ان كان البقرة
دخلت على الحمار في منامه فعلى ربها قيمة الحمار على صاحبه وان كان الحمار دخل على البقرة في منامها فقتلته فلا غرم على صاحبها فعادا الى النبي فاخبرا
بقضيته بينهما فقال لقد قضى بينكما بقضاء الله عز وجل ثم قال الحمد لله الذي جعل فينا اهل البيت من يقضي على سنن داود في القضاء وقد روي هذه
القصة بعض اهل المذاهب الاربعة وذكر انها جرت في قضاء علي بن ابي طالب باليمن فظاهر هذا الحال انه قصدها الرسول ان يبين بها فضل علي وان هذه من
الرجلين يجهلان القضاء في بهيمة فكيف يصلح للامامة لان الامام يجب ان يكون حاويا على ما يحتاج اليه الرعية من شأن العلوم جليها وجفيها كثيرها وقليلها
وينوه بذكر ابن عمه وانه يقضي بقضاء داود وان هذا الرجلين لم يحكما بما انزل الله وقد ذم الله من لم يحكم بما انزل الله ونبه على ان من يهدي الى الحق احق
ان يتبع بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وفيه كفاية على الدلالة على انه احق بالامامة من غيره وعلى
ان القضاء بين الناس من مقامات الانبياء والائمة فلا يجوز ان يحكم احد في زمن الانبياء في خصومهم الا ما يبين له النبي ان نبوته بذكره ويبين منزلته عنده
ليقتدوا به بعده او من ثبوت الحكومة في زمن النبي لمثل الحكومة على نبوته لا على نبائه كقوله تعالى ففهمناها سليمان فكان تفهيم سليمان في حكومته لكرم
والغنم دليلا على نبوته واستحقاقه الامر في حياة ابيه وبعد وفاته وحيث كانت الحكومة دليلا على استحقاق النبوة والامامة وكانت النبوة ممتنعة
في حق علي ثبتت له الامامة بهذه الطريقة وفي ذلك ثبوتها له بعد النبي بلا فصل عند من نظر بعين الحق والانصاف ولم يحب التقليد جانبا
ولو كان دفع البرية وابقاء الخصمين الى علي او الامام وضح هذا الوضوح وتجلى ان يحوم بخواطر الناس ان في الجماعة غير علي من يصلح ان يكون موردا للبرية
او قاضيا بين الخصمين قائما في ذينك مقام رسول الله ولنعم ما قال حسان ابن عبد الله في قوله شعر برائة اشرحي في القول وانبسطي فقد لاست حلالا
من تولية واما ما يشعر به كلام الناصب ان ابا بكر لم يرجع عن الطريق بل انطلق مع علي مشتغلا بامارة الحج فهو من بناء ابن مناخري لصحيح
كون بن العبد والا فرواية صاحب الجامع الاصول عن الشيخين صريحة في الرجوع والعزل حيث قال بعث النبي ببراءة مع ابي بكر ثم دعاه فقال لا ينبغي لاحد ان يبلغ
هذا الا رجل من اهلي فدعا عليا فاعطاها اياه وقد صرح صاحب الجامع بما ذكرنا من الزيادة حيث قال بعد نقل الرواية لهذه الزيادة وزاد
رزين فانه لا ينبغي ان يبلغ عني الا رجل من اهلي ثم انفذنا فانطلقنا الحديث واما انكار الناصب ان يكون عمر بعث الى ابي بكر وصب عليه علي الا ان البراءة
ان ذلك صنعه كان على وجه البدل والجزاء والتسلية المعهودة دون الوحي مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لا يمكن
في دفعه ما رواه المص عن مسند احمد والجمع بين الصحاح الستة فان صاحب هذا الجمع هو رزين حيث ذكر ذلك في الجزء الثاني من كتابه في تفسير سورة
براءة في صحيح ابو داود وهو الستة وصحيح الترمذي عن ابن عباس فليطالع ثمة لتتضح حقيقة الحال وحقيقة المقال قال المصنف رفع الله درجته
الثاني في الجمع بين الصحاح الستة وتفسير الثعلبي ورواية ابن المغازلي الشافعي آية المباهلة واختصاص اهل المؤمنين بها تصديقا بدعاء المباهلة
ولم يشاهد قبله ولا بعده ثم قال علي اثر في كتاب الله انه ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي وهي ما بها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول
الآية ولم يخفف الرسول عن هذه الامة فلم ينزل في احد بعدي انتهى وقال الشافعي رحمه الله اولا قد ذكرنا ان قدما من فضائل اهل المؤمنين عموم
بشارة احد في هذه الفضيلة وهي مذكورة في الصحاح لكن لا يدل على النص المدعى واقول قد استبعد البيان لانه لو رواه على المدعى لنقلوه
ناقلا حتى يابى البهتان قال المصنف رفع الله درجته الثالث ان المباهلة في الصحيحين لما اراد المباهلة لنبي نجران اخذ الحسين بيده
واخذ بيد الحسن فاطمة تمشي خلفه وعلي يمشي خلفها وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا وهي وصل اعظم من هذا النبي تسبيحه بعلي
ويجعله واسطة بينه وبين ربه تعالى انتهى وقال الشافعي رحمه الله اقول فهمنا المباهلة مشهورة وهي فضيلة عظيمة كما ذكرنا ولكن ليس فيه
دلالة النص واما ما ذكره من ان النبي كان يستشهد بعلي على احتياج النبي الى دعاء اهل بيته وتأمينهم ولكن بعادة المباهلة
كما ذكر الله تعالى في القرآن ان يجمع الرجل اهله وقومه واولاده ليكون ابهى في اعين المباهلين ويستمل الهيبة اي وفيه اهلكم فهذا الامر

عنهم لانهما سنتهما بهم ومعلهم واسطة بينه وبين ربه لبلوغ انهم كانوا اقرب الى الله تعالى منه فهذا بعينهم من كلامه ومن معتقده المشوم الباطل يعوذ بالله من
ان يعتقد ان امة رسول الله من كان اقرب الى الله تعالى **واقول** فيه نظر لانا لا نسلم ان غاية المباهلة ما ذكره من جمع الانفس والابناء والنساء بل قد يكون جميعا
وقد يكون افرادا ولو كان كذلك لكان عم عباس الذي استسقى به ابو بكر وعمر وعقيل وجعفر وغيرهم من بني هاشم ادخل في الجهة من عم طفلين وامهما
ولكان اشمل من الاكتفاء بالاجتماع ان شمول المباهلة للمباهلة مما لا يظهر دخلته في ذلك بل الظاهر كفاية اختصاصه بنفس المباهلة وما ذكره الله تعالى في القرآن
لا يدل على قصر غاية المباهلة على ذلك بل الظاهر انه تعالى امر النبي ان يجامعه لقربهم من جنابه الاقدس وظهر ان ظهرا للمسلمين المذكور انما هو نتيجة كلام المتسلسل
ولعل ما ذكره من ان هذا يفهم من كلام المص ومعتقده المشوم آه فانما يفهم ذلك ان جعله السقيم المتسوا ذ ليس مراد المص انما ذكره جعلهم واسطة للنبي
بان يكونوا رسولا بينه وبين الله تعالى بل المراد جعلهم وسائط ووسائل بينه وبين الله تعالى في طلب الرحمة عليه وعليهم ونزول العذاب عليهم
ولو سلم سوء ذلك الاعتقاد فمعاض بما يسره الناصب في فضل تبراء الضباع عثمان حيث روى عن عثمان انه قال مخاطبا له للمسلمين المحاصرين له
دار انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض فركضه
برجله فقال اسكن ثبير فما عليك نبي وصديق وشهيدان آه فان هذا صريح في استشفاع النبي بابي بكر وعمر وعثمان في دفع الخوف والبلية وما
ذكره ابن حجر في الصواعق في منقبة عمر حيث قال اخرج ابو داود عن عمر ان رسول الله قال له لا تنسانا يا اخي من دعائك وابن ماجه عن عمر ايضا ان النبي
قال له يا اخي اشركنا في صالح دعائك ولا تنسانا انتهى والجواب الجواب **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** في مسند احمد حنبل عن عدة
طرق وفي صحيح البخاري ومسلم من عدة طرق ان النبي لما خرج الى تبوك استخلف عليا في المدينة وعلى اهله فقال علي وما كنت اوثر ان تخرج في وجه
الا وانا معك فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول هذا من رواية الصحاح
وهذا لا يدل على النص كما ذكره العلماء ووجه الاستدلال به انه نفى النبوة من علي واثبت له كل شيء سواها ومن جملته الخلافة والجواب المنع
لم يكن خليفة بعد موسى لانه مثل موسى بل المراد استخلافه بالمدينة حين ذهابه الى تبوك كما استخلف موسى هرون عند ذهابه الى الطور لقوله
تعالى اخلفني في قومي وابتغ بثبت يا امير المؤمنين فضيلة الاخوة والموازرة لرسول الله في تبليغ الرسالة وغيرها من الفضائل وهي مثبتة يقينا
لا شك فيه انتهى **واقول** الجواب مردود بان هرون كان خليفة موسى في حال حيوته ولو بقي الى بعد وفاته لكانت خلافته ثابتة كما كانت
في حيوته بالضرورة العقلية ولما سبق من كلام الشهرستاني في توديع موسى الوصاية الى هرون ثم يوشع حتى توصلها الى شبير وشبر عند بلوغهما
فاذا بقي امير المؤمنين الى بعد وفاة النبي فيجب ان يكون الخلافة حاصلة له وتوضيحه ان النبي اثبت لعلي جميع منازل هرون من موسى واستثنى
النبوة فيبقى الباقي على عمومه لانه قضية الاستثناء ومن جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة لموسى لقوله تعالى اخلفني في قومي فكان خليفته
في حيوته فيكون خليفة بعد وفاته لو عاش لكنه مات قبله وعلي عاش بعد رسول الله فيكون خلافته ثابتة اذ لا مزيل لها فان قيل له
فاتم انه لو بقي هرون بعد موسى لكانت خلافته ثابتة من موسى قلنا لانه اذا ثبتت هذه المنزلة له في حال الحيوة فلا يجوز ان يزول عنها بعد الموت
لانها منزلة جليلة لا يجوز ان يحط عنها من ثبتت له لان ذلك يقتضي غاية التنفير لما مثل من ان العزل طلاق الوجا او ابقى النبي جعل هذه المنازل
لامير المؤمنين بعد بدلالة قوله الا انه لا نبي بعدي فاذن يثبت هذه المنازل لعلي وفي ثبوتها له ثبوت فرض طاعته كفرض طاعة رسول الله
فان قيل هذا يوجب كون علي اماما في حال حيوة النبي والمنقول من السلف خلافه قلت الظاهر يقتضي ذلك وفي الاصحاب من قال ان منزلة الامامة
كانت ثابتة في الحال وانما لم يتم اماما لوجود النبي مع ان تسمية امير المؤمنين في حيوة النبي واردة فقد نقله كثير من العلماء الا يقال كيف يمكن الرد
ذلك مع امتناع اجتماع اوامر الخليفة مع اوامر المستخلف بحسب العرف والعادة لانا نقول الامتناع ممنوع وذلك لانه ان اراد انه يمتنع اجتماعهما الاختلاف
اوامرهما فيطلانه فيما نحن فيه ظ لان ذلك الاختلاف انما يحصل اذا حكموا بموجب اشتهاءهم كالحكام الجابرة او بالاجتهاد الذي لا يخلو عن الخطا
وليس الحال في النبي ووصيه المعصومين لان النبي انما ينطق عن الوحي وامير المؤمنين باب مدينة علمه وعيبة سره فلا يلزم ان اراد
يمتنع اجتماعهما بمعنى انه لا يتصور في كل حكم صدر الامر منهما معا فهذا غير لازم في تحقق الخلافة بل يكفي في ذلك كون الخليفة بحيث لو لم يبادر
الى نفاذ الحكم الخاص لكان له ان يبادر الى نفاذه ولا امتناع في ذلك عقلا ولا عرفا ولو سلم وجود دليل يدل على انه لم يرد حال الحيوة وبعد
بما عداها وهو كاف في ثبوت المطلوب كما عرفت فان قلت رجوع النبي الى المدينة يقتضي عزله وان لم يقع العزل بالقول لانه بالرجوع ليس مرادا
الولاية لا في عادة ولا في عرف وكيف يكون العود عزلا او يقتضي العزل وقد يجتمع الخليفة والمستخلف في البلد الواحد ولا يبقى حصول الخلافة له
وانما يتبين في بعض الاحوال العزل بعود المستخلف لشرط ان يستخلفه في حال الغيبة فقط دون الحضور والنبي استخلفه من غير شرط باتفاق وقد يا
الفريقين على نفي الشرط فان قبل النبي استخلف معاذ بن جبل وابن ام مكتوم وغيرهما ولم يوجب لهم ذلك امامة وكذا علي فالجواب ان الامامة
من الامة خاصة على ان هؤلاء لا حظ لهم بعد الرسول في امامة ولا فرض طاعة وذلك دليل ظاهر على ثبوت عزلهم فان قيل يختص هذا الاستخلاف
بالمدينة فقط ولا يقتضي له الامامة التي نعم قلنا اذا ثبت له بعد النبي فرض الطاعة واستحقاق التصرف بالامر في بعض الامة وجب ان يكون له
على تلك الامة لانه لا قائل من الامة بينه وبين الخصم اما يجب له في هذه الحال ذلك من اثبت هذه المنزلة له امامة على وجه الامامة وكذا الاخ

مانعا

مانعا من هذا القول فانت بثبت منازل هرون من موسى لعلي من رسول الله ويثبت له الاستخلاف منه في ذلك ثبوت امامته وولايته وفرض طاعته بعد
رسول الله بلا فصل كفرض طاعة رسول الله بالدلائل الظاهرة والبراهين الباهرة وفي ذلك يقول ابن علي وقد سمع من هذا بابكر وعمر على علي عليه السلام
من شرق الاقوام يوما برايه ثقة على ما شرفه المناقب وقول رسول الله والحق قوله وان رغمت منه انوف الكواذب بامامتي يا علي معالنا كهرون
من موسى اخي لي وصاحبا مقابلة فاستخلاف الاشر وما ازال الحق ذات الاله يصاب فما زال يعلوهم وكانه شهابا تلقا القوابش ثاقب فان قيل بعد لا نسلم
الحديث على ان له استثناء هرون كلها لا يدل الحديث على نفي امامة الثلثة قبله لان لفظة بعد محتملة للبعدية بلا فصل وبفصل فمن حمله امامة ابي بكر
فقد قال بموجب الخبر فلا يتناوله من حيث الوضع محتملة للامرين لكن صار للفهم منها بحسب العرف البعدية بلا فصل الا ترى ان القائل اذا قال هذا المال
بعد فلان يتبادر الى الافهام انه اراد بعد موته بلا فصل والتبادر دليل الحقيقة فيكون حقيقة العرفية وكذا اذا ذكر اهل التواريخ ان فلانا جلس على سرير
الملك بعد فلان لا يفهم الا ذلك فكذا ههنا وايضا نحن ندعي دلالة الحديث على نفي امامة الثلثة لسبب عموم جميع المنازل ما عدا النبوة والاخوة
التي بينه وقد ثبت عمومه بشهادة العربية والاصول ودلالة استثناء الكلام فانه نص صريح في العموم والاستغراق مع الاستثناء وقد سبق ان من جملة منازل
هرون عليه السلام هو الندب والنصرة ونفاذ الحكم على من حضر التعيش بعد موسى على عامة الامة بحيث لم يشذ منهم احد فبعد اثبات العموم وتسليم الحكم يلزم
دخول عامة امة النبي في حال حيوته وارتحاله تحت نصرة امير المؤمنين كما كان عامة قوم موسى تحت نصرة هرون وهذا ينفي امامة الثلثة مطلقا فضلا عن
امامة امير المؤمنين وهو المطلوب **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** في مسند احمد من عدة طرق وصحيحي مسلم والبخاري من طرق متعددة وفي الصحاح
الستة ايضا عن عبد الله بن بريدة قال سمعت اليوم بقول لعامر ناخبر واخذ اللواء ابو بكر فانصرف ولم يفتح له ثم اخذها عمر من الغد فرجع ولم يفتح له واصاب
الناس يومئذ شدة وجهد فقال رسول الله اني دافع اللواء غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله
له فبات الناس يدا ولون ليلتهم ايهم يعطاها فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله كلهم يرجو ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا انه ارمد العين
فارسل اليه فاتي به فبصق رسول الله في عينه ودعا له فبرأ فاعطاه اللواء ومضى علي فلم يرجع حتى فتح الله على يديه انتهى **وقال الناصب** خصه الله
حديث غير صحيح فهذا من الفضائل العلية لامير المؤمنين لا يكاد يشاركه فيها احد كم من فضائل مثل هذا والعجب كان هذه الفضائل يرويها كتب
اصحابنا ويعلم انهم في غاية الاهتمام بنشر مناقب امير المؤمنين وفضائله ومناقبه كانوا اخفوا ما في مشايخ الصحاح ولو كان هذا امر
كانوا مهتمين لنقله ونشره كاهتمامهم في نشر فضائله ومناقبه لخلوهم عن الاغراض والاعراض عن الحق انتهى **اقول** ان قوله لا يكاد يشاركه فيها احد
يكاد ان يكون كيدا وتمويها فاشيا عن غاية نصبه وعداوته لامير المؤمنين والا فقوله عليه السلام دافع اللواء غدا الى رجل يحب الله ورسوله آه يدل دلالة
قطعية على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر الا ترى ان السلطان اذا ارسل رسولا الى بعض مهماته ولم يكف الرسول ذلك المهم على وفق الرأي السلطاني
فيقول السلطان لارسلن في ذلك المهم رسولا كافيا عالما بالامور دلالة قطعية على ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل
من الاول هكذا هاهنا وبالجملة فدبان يقول النبي الذي لا ينطق عن الهوى بثبوت محبة الله تعالى ورسوله وعلي ولا اختصاص علي بغاية هذه المرتبة
لا فنفي الكلام خروج الجماعة باسرها عن هذه المحبة على كل حال وذلك محال وكان التخصيص لا معنى فيلحق بالعبث ومنصب النبوة متعال عن ذلك
فثبت هذه المرتبة لعلي بدلالة قوله كرار غير فرار وهي منتفية عن ابي بكر وعمر لفرارهما وعدم كرهما وفي ثناء امير المؤمنين بخبر ما فرط من غيره دليل على توحد
بزيادة الفضل ومزية على من عداه ولا ريب ان غاية المدح والتعظيم والتبجيل المحبة من الله ورسوله لانها النهاية ولا ملتمس بعدها ولا مزيد عليها وهي الغاية
القصوى والدرجة العليا ذو الفضل العظيم واما ما ذكره من ان المصنف بروى هذه الفضائل من كتب اهل السنة فمسلم ووجهه ظاهر مما ذكرناه سابقا
حين نقلوا هذه الاحاديث لم يكن بفهمهم الحاقهم انها تامة بصيرة حجة للشيعة فلا يدل ذلك على اخلاصهم وخلوصهم عن الاغراض ولهذا نوى الناصب
من هذه السنة انهم اذا نبههم الشيعة بما يلزمهم من احاديث المتقدمين بنادوا الى قدحها تارة في سندها وتارة في دلالتها وتارة في مرويها وتارة
بحسبها وتارة بالزيادة والنقصان كما اوضحنا كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي عشر** في الجمهرة انه لما بارز الى عمرو بن عبد ود العامري
في غزاة الخندق وقد عجز عنه المسلمون قال النبي برز الايمان كله الى الكفر كله انتهى **وقال الناصب** خصه الله اقول ابرز هذا الحديث في الجمهرة
وفضائله التي لا ينكرها الا سقيم الرأي ضعيف الايمان ولكن الكلام في اثبات النص وهذا لا يثبته انتهى **اقول** ان جعل النبي عليا كل الايمان ما شاء
كله له فكان سند جميع المؤمنين وكان اثبات ايمان الكل بركته منكون افضل من الكل وقد مر ان الكلام في الاصل اثبات النص على الامامة والاصلية
بل اذا ثبت الافضلية ثبت الامامة لما عرف من قبح تقديم المفضول واصرح من هذا الحديث في الافضلية ما استفاض واشتهر من قوله لصرته على عمر بن الخطاب
افضل من عمر في النقلين فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني عشر** في مسند احمد حنبل من عدة طرق ان النبي امر بسد الابواب الا باب علي
فتكلم الناس في ذلك فقام رسول الله فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فاني امرت بسد هذه الابواب غير باب علي فقال فيه قائلكم والله ما سددت شيئا ولا فتحته
ولكن امرت بشيء فاتبعته انتهى **وقال الناصب** خصه الله اقول كان المسجد في عهد رسول الله متصلا ببيت رسول الله وكان علي ساكنا
ببيت رسول الله لكان ابنته وكان لسائر ابوابهم في المسجد بيوت دون ومرحوم المصلين فامر رسول الله بسد الابواب الا باب علي ومدح في الصحيحين
رسول الله امر بان يسد كل خوخة في المسجد الا خوخة ابي بكر والخوخة الباب الصغير وهذا منه تسهيلا وفرجا لابي بكر وعلي رضي الله عنهما انتهى **اقول**

أن المراد بقوله أن عليا كان ساكن بيت رسول الله أنه كان ساكن الحجرة المخصوصة بالنبي وأزواجه فهذا كذب وإن أراد أنه كان ساكنا في بعض الحجرات العشر التي كان
للنبي فهذا مسلم لكنه لا يقتضي عدم سد بابه لو كانت المصلحة في سد الأبواب إلا بابه فيدفع مزاحمة المصلين لأن تردد علي وأولاده وعبيده ومواليه فيها
كان مزاحما فدل هذا على أن تخصيص باب النبي العلم لم يكن لأجل ذلك وإنما كان لزيادة درجاته وطهارته وشرفه وجواز استطراقه في المسجد ولو جنبا كما ورد
في الحديث الأول المشهور المذكور في الصحيح الترمذي وغيره وفي قوله في الحديث المذكور ولكني أمرت بشيء فاتبعته إشارة أيضا إلى ما ذكرنا فافهم وأما ما ذكره
الناصب من حديث خوخة أبي بكر فلا يصلح لأن يكون موازيا في الدلالة لهذا الفضل لفتح الباب وهذا من تفسير الخوخة بالكوة في الجدار يؤتى الضوء
ويفسر على بالنبات الصغير من جملة نموتها الناصب فلا يلتفت إليه مع أن أصل هذا الحديث ليس بمتفق عليه فلا يصلح للاحتجاج به على الخصم بل الخصم يقول إن صحيحا
الناصب ضعيف وهذا في مقابلة الحفظ الشارح أبي بكر وترجيحا بحاله وبالجملة نحن إنما نحتج برواية من لم يعتقد كون علي أفضل الصحابة على الإطلاق فإن الخصم
في فضائل الصحابة الثلاثة برواية من لم يعتقد أفضليتهم فقد ثبت المعارضة وإلا فلا على أن ذلك معارض بما رواه ابن الأثير في النهاية حيث قال في حديث خوخة
خوخة علي انتهى وإذا تعارضا تساقطا وبقي حديث الباب سالما مسلما لأنه مدينة العلم وتوضيح المقام على وجه ينفع ببجلية الحال وسرية المقال أن النبي خص أصحابه
في الأمور الدينية من الحركة والسكون على ظاهر الحال من كونها صالحة مباحة على أصلها كفتح الأبواب للصحابة وإعطاء الراية ودفع الأبواب من أبي بكر لأنه
بكر لأنه لا يعلم الباطن ولا يعلمها إلا الله سبحانه وسد الأبواب إلا باب أبي بكر كان بوحي من الله تعالى كما نقله الفريقان وقد تقدم ذكره
وكان فعله على ظاهر الحال وفعل الباري سبحانه وتعالى في المنع على باطن الحال لا على ظاهره فعلم من صلاح باطن علي ما لم يكن حاصلا للممنوع ولو لم يكن الأمر
كذلك لكان اختصاصه بذلك السد وعبثا وسبحانه فعل القديم سبحانه عقلا ونقلا لقوله تعالى أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون
فقد ثبت صلاح الباطن والظاهر لعلي عم بمقتضى الوحي من الله سبحانه وفعل رسوله واختصاص الرسول وعلى صلوات الله عليهما بفتح بابيهما دليل ظاهر
على زيادة درجاتهما في الشرف والفضل والكرامة حتى لم يبق بعدهما زيادة المستزيد إلى أن الحفظ الله نبيه وجواز الاستطراق وموجب لدليل لا يخفى على
طهارته وشرفه وكذا في حق ذريته الطاهرة عم فإن من قد تقرر على أن ذلك وهو ممن لا يضاهيه أحد من الأمة ومن ثبت له ذلك كان الاتباع له أولى وأرجح
والاقتداء به أوكد وأفرض ولنعم ما قال السيد شعر وخص بجاه من قريش بأن بنى لهم حجرا فيه وكان مسددا فقيل له سد كل باب فتحته سوى
بابي ذي التقوى على فتددا لهم كل باب إن شرعوا أعز بابه وقد كان منقوشا عليه محمدا وقال أيضا شعر واسكنه في المسجد الطهر وحده وزوجه والله
من شاء يرفع فجاوره فيه الوصي وغيره وأبوابهم في المسجد الطهر مشرع فقال لهم سدوا عن الله صادق فظنوا بها عن سدها وتمنعوا فقام رجال
يذكرون قرابة وما تم فيما ينبغي القوم مطمع فغابت في ذلك منهم مغائب وكان له عما وللعم موضع فقال له أخرجت عمك كارها واسكنت هذا
إن عمك يجزع فقال له يا عم ما أنا الذي فعلت بكم هذا بل الله فاقنع قال المصنف رفع الله درجته الثالث عشر في أحمد بن مسند
حنبل من عدة طرق أن النبي آخى بين الناس ونزل عليا حتى بقي آخرهم لا يرى له أخا فقال يا رسول الله آخيت بين أصحابك وتركتني فقال
إنما تركتك لنفسي أنت أخي وأنا أخوك فإن ذكر لك أحد فقل أنا عبد الله وأخو رسول الله لا يدعيها بعدك إلا كذاب والذي بعثني بالحق ما أخرتك
إلا لنفسي وأنت مني بمنزلة هرون من موسى غير أنه لا نبي بعدي وأنت أخي ووارثي وفي الجمع بين الصحاح الستة عن النبي قال مكتوب على باب الجنة
محمد رسول الله علي أخو رسول الله قبل أن يخلق الله السموات بألفي عام انتهى وقال الناصب حفظه الله قول حديث المواخاة مشهور مشهور معول
عليه ولا شك أن عليا أخ رسول الله ومحبه وحبيبه وكان رسول الله سيد الحكماء وهذا كله يأخذ من صحاحنا ومن مذهبنا ولكن لا يدل
على النص لأن أبا بكر كان خليل رسول الله ووزيره وقرينه وله أيضا من الفضائل ما لا تعد ولا تحصى والكلام ليس في عد الفضائل وإثباتها
بل في وجود النص انتهى أقول إنما أخذ النص الأحاديث الدالة على فضائل علي عم من صحاحهم لأن قيام الحجة على الخصم إنما يحصل بها كما مر لا أنه
ليس في طريقه الشيعة من الأحاديث ما يدل على فضائل علي وفضائله كما توهم الناصب فيما ذكره من أن الحديث المذكور لا يدل على النص وأن
الكلام ليس في عد الفضائل وإثباتها أه فيجاب بما مر مرارا من أن الكلام في النص في إثبات الأفضلية وفي عد الفضائل أيضا لما مر من أن اجتماع
الفضائل في شخص دون غيره يوجب أفضليته عنهم وهذا الحديث يدل على الأفضلية وذلك لأنه لما نزلت قوله تعالى إنما المؤمنون إخوة أخى رسول الله بين
الأشكال والنظائر بوحي من الله بكون كل أخ يعرف بنظيره ونسيبه وقرينه ويستدل به ويتضح به شرف منازل الأصحاب ويتميز به الخبيث من الطيب
والمعرفة لهم كما أخبر جبرئيل عم مع أن مماثلة النبي لا يقع إلا على الصحة والسداد لأنه لا يجوز أن يشبه الشيء بخلافه ويمثله بضده لكن بضم الأشياء
في موضعها اللائق المتصلة به من الله تعالى فقوله عم لعلي عم أنت أخي وأنا أخوك يريد به أن المناظرة والمشاكلة بينهما من الطرفين في
وفي جميع المنازل إلا النبوة خاصة والعرب يقول للشيء إنه أخو الشيء إذا شبهه وماثله وقارنه ووافقه ومن ذلك قوله تعالى إن هذا أخي له
تسعون نعجة وكان جبرئيل وميكائيل عم وقوله تعالى يا أخت هرون ما كان أبوك امرأ سوء ومعلوم أن الأخوة في النسب لا يوجب فضلا لأن الكافر
قد يكون أخا المؤمن لكن الأخوة في المماثلة والمشابهة هي الموجبة للفضل وهو لا نا أمير المؤمنين حصلت له من رسول الله الأخوة فيهما وفي مراتب
كثيرة منها أنه مماثله في النفس بنص القرآن المجيد وقد سبق بيانه في آية المباهلة ومنها أنه مصاهبه في الولاية لقوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا الآية وقد تقدم أيضا ومنها أنه مناظره في العصمة بقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت الآية وقد مضى شرحه وبيانه

اسم ثابتة

انه مشابهه ومشاركه في الاداء والتبليغ بدليل الوحي من الله سبحانه الى الرسول يوم الغدير بقوله لا يؤديها الا انت او رجل
منك فاستعانه من ابي بكر ودفعها الى علي ع وقد سلف بيانه ومنها انه نظيره في النسب الطاهر الكريم ومنها انه نظيره في الموالاة لقول النبي ص من كنت
مولاه فعلي مولاه كما مر ومنها فتح بابه في المسجد كفتح باب النبي ص وجوازه في المسجد كجوازه ودخوله في المسجد جنبا كما كان رسول الله ص ومنها انه
نظيره في النور قيل خلق آدم باربعة الاف عام والتسبيح التقديس يفيد منها الله عز وجل وقد تقدم هذا ايضا ومنها انه نظيره في استحقاق الامامة
لانه سبحانه اعلى طريق استحقاق النبي ص النبوة شوابد بدليل قوله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي الاية وقد مضى بيان ذلك
انهما عليهما السلام دعوة ابراهيم الخليل ع ومنها انه اخوه بسببين آخرين وهو ان النبي ص كان سبب فاطمة بنت اسد ام والعم يسمى ابا بدليل قوله تعالى
واذ قال ابراهيم لابيه الاية وقال الزجاج اجمع النسابون ان اسم ابي ابراهيم تارح بقوله تعالى حكاية عن يعقوب بعد ومن بعدي الاية واسمعيل كان
عمه الى غير ذلك من الاشياء الشريفة التي شابهه فناظره فيها وتعداد استقصائها ههنا ومن يكون مشاكلا ومضاهيا للرسول ص في هذه المراتب
العظيمة الجليلة لا ريب في انه يكون احق بالخلافة واجدر ممن لم يحصل له شيء من هذه او بعضها وهذا ظاهر فتامله يتبين لمن تدبره ان شاء الله سبحانه
واما ما ذكره من ان ابا بكر كان خليل رسول الله فانما توهمه من الحديث الموضوع الذي وقع فيه الخلة على وجه الدعوى لغرض والتقدير وهو
ما رواه ولفظه انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا يعني لو اتخذت من غير اهل بيتي خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا فلا يلزم
وقوع الخلة وقال في شان علي ع بحرف التحقيق وصيغة الجزم في رواية ابن مردويه ان خليلي ووزيري وخليفتي وخير من اترك بعدي يقضي ديني و
ينجز موعدي علي بن ابي طالب فلا يعارض ما روي في شان ابي بكر ما روي في شان علي ع وابن الخليل من التحقق والانفراض من المجزوم به لو فرض
وضع حديث يدل على تحقق الخلة لما كان معارضا لذلك لعدم الاتفاق عليه ولمعارضته ما روي من نقايضه معه هذا وقد اغمض النا
عن التعرض لما ذكره المص من تحديث الجمع بين الصحاح ولعله استحى نعم ونعم ما قيل شعر اسم على العرش مكتوب كما نقلوا من يطيع محاوره فيما
قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر في مسند احمد حنبل في الصحاح الستة عن النبي ص من عدة طرق انه قال انا من علي
وعلي من انا لا يؤدي عني الا انا او علي وفيه ايضا انه قال علي ع اخي لا يؤديها الا هو يوم احد قال جبرئيل ع لرسول الله ص ان هذه المواساة فقال النبي
ان عليا مني وانا منه فقال جبرئيل وانا منكما يا رسول الله انتهى وقال الصاحب حفظه الله قول النبي ص لعلي في النسب والاخوة الاسلام
والنصرة والموازرة غير خفي على احد ولا دلالة على النص بخلافه لان مثل هذا الكلام قال رسول الله لغيره على كما ذكر انه قال لابي موسى الاشعري
فخطر ارملوا انا منهم وهم مني ولا شك ان الاشعريين بهذا الكلام لم يصيروا خلفا فلا يكون هذا نصا انتهى وقوله الكلام الذي نقله عن
النبي ص في شان الاشعريين وزعم انه مثل ما قاله في شان علي ع ليس بمتفق عليه بين اهل الاسلام فلا يتم به المعارضة لان الذي نقله عن
منقول من جملة حديث ذكره البخاري باسناده الى ابي موسى الاشعري حيث قال قال ابو موسى الاشعري قال النبي ص لاشعريين اذا ارملوا في الغزو
او قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب ثم اقتسموه بينهم في اناء واحد بالسوية فهم مني وانا منهم انتهى وابو موسى مع كونه مبغضا لعلي
الاثر ومع ما علم من سفهه وكفره وعناده بالنسبة الى امير المؤمنين ع اوان خلافته وفي يوم التحكيم فيه لهم حلب النبع بدا انه في جملة الاشعريين فلا يلتفت
الى حديثه ويقوي تهمة الكذب في ذلك ما رواه صاحب جامع الاصول من انه قال عامر ابنه حدث بذلك معاوية فقال ليس كذا قال رسول الله قال هم مني وانا منهم
هكذا حدثني ابي ولكنه حدثني قال سمعت رسول الله يقول هم مني وانا منهم قال فانت اعلم بحديث ابيك اخرجه الترمذي انتهى ولو سلمنا عن هذا ايضا يقول
رواية البخاري صريحة في ان النبي ص لم يقصد ان الاشعريين منه وهو منهم مصطلحا من جميع الوجوه بل في مواساة واعيالهم واخوانهم فقط كما صرح به القسطلاني
في شرح البخاري وسوق الكلام وتفريع قوله فهم مني وانا منهم على ما قبله دليل عليه ايضا والناصب فصله الخبر وفي للتفريع من التعقيب
مع ان ذكر ما يقدم ما هو مؤخر فيها لئلا يتعقب احد بالخصوصية الملحوظة فيها بخلاف ما ورد في شان علي في احاديث متعددة وطرق شتى فيها
مطلقة مشعرة بالجنسية والمشابهة والمماثلة في صفة الكمال كما مر في تفسير قوله تعالى وانفسنا وانفسكم الاية وقد فسر بما يدل على ذلك في جملة حديث رواه
ابن حجر في صواعقه بسند من شكاية بريدة عن علي ع عند القوم منه من اليمن وهو قوله ان عليا مني وانا منه خلق من طينتي وخلقت من طينتهم
وانا افضل من ابراهيم ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم انتهى فان قوله خلق من طينتي بمنزلة تفسير لقوله عليا مني وانا منه كما لا يخفى وحاصله
من الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة والمماثلة ومن ثبت له الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة بخير البشر كان الاتباع له والاقتداء به واجب
افرض وفي كونه ع مماثلا ومجانسا له ما يدل على انه اولى بمقامه من جميع الخلائق كما لا يخفى فلخصوصية ارادة الجنسية الموجودة في خطاب علي ع
المفقودة في خطاب الاشعريين لم يصيروا خلفا ولا ادعوا ذلك لكان اقل ما يجب على الامة ان يدينوا بعصمتهم في السوق فافهم ويدل على الفضيلة
الثابتة في اطلاق العبارة المفيدة للجنسية انه لم يطلق ذلك مرة على احد من عمه عباس وجعفر وعقيل وغيرهم من رجال اهل بيته ولا على ابي بكر وعمر
الذين كانوا اقرب الى الرسول من الاشعريين بالاتفاق ويدل على ما ذكرنا ايضا ما رواه احمد في مسنده والثعلبي في تفسيره من قول جبرئيل في قصة الراية
لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فانا نعلم ضرورة ان المعنى المستفاد من كلمة من ههنا ليس المعنى المستفاد من قوله للاشعريين فهم مني ولو كان
المراد منهما ارادة خطاب الاشعريين من المشابهة والقرب في الجملة لما دل قوله رجل منك على وجوب عزل ابي بكر ونصب علي ع الصدق ان ابا بكر رجل من النبي ص

بالتنوين الحاصل الاشعريين والالزام الازرا بجلالة قدر ابي بكر عند القائلين بخلافته وافضليته عن ذلك الفتى اعلم ان هذا من خصوصيته زائدة على ما في
خطابي الاشعريين كما قررناه وكذا يدل عليه قوله ع لو قد تقيف جئت جاثا المسلمين ولا يعين رجلا منهما فقال مثل نفسي فليه كون اعناقكم بالسيف
زرا وانكم وليا خذن امواالكم قال اعرفوا الله ما تمنيت الامارة الا يومئذ وجعلت اتقدم رجاء ان يقول وهذا قال الفتى الى على فاخذ بيده
ثم قال وهذا كذا الاشبعا ولولا المراد من كلمة من جهة ما ذكره فالمتامل على ذلك الوجه فتوجه **قال المصنف** رفع الله درجته الخامس
عشر في مسند احمد حنبل ان رسول الله قال لعلي وفيك مثلا من عيسى ابغضه اليهود حتى اتهموا امه واحبه النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس له
باهل وقد قصد النبي ع لان الخوارج ابغضوا عليا والنصيرية اعتقدوا الربوبية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحمد لله الذي جعل اهل السنة
بين الفريقين من المفرطين في حق علي كالنصيرية الذين يدعون ربوبيته وكالامامية الذين يدعون ان اصحاب محمد كفروا كلهم لمخالفة النص في شانه ومن المفرطين
في بغضه كالخوارج المبغضة واما اهل السنة والجماعة يحبون الله ويحبونه حبا شديدا ويعرفون له منزلته التي هو اهل لها من كونه وصيا وخليفة
من خلفاء الاربع وصاحب دابة العلم والمعرفة انتهى **واقول** ان الامامية لا يكفرون كل اصحاب محمد ولا كل من خالف النص الجلي الوارد في شانه
وانما يكفرون من سمع النص ثم خالفه وهم جماعة معدودة كما حققناه في كتاب الجلس المؤمنين بل لا يكفر جمهور الصحابة منهم على من الصحابة
المخالفين له منهم وقد مر تفصيل الكلام في ذلك فلا عن شرح المص المجرد واما ما فعله الناصب بدخال الامامية في المفرطة كالنصيرية حيث قال
وكالامامية الذين يدعون ان اصحاب محمد كفروا كلهم بمخالفة النص في شانه فمن فرط حاشا او بغضه كالخوارج لعلي ع وكيف يتجه وصفهم بالافراط في حقه
مع ما ذكر من استدلالهم على تلك الدعوى بمخالفتهم للنص الوارد في شانه ع وكيف يصح محبة من خالف النص الجلي ومنع النص الوارد في شانه ورد عن مقامه
واظهر عداوته ولعنه ما قيل **شعر** تودد الى ثم تزعم انني صديقك ان الراي عندك لعازب نعم لو لم يكن تلك الدعوى فيهم معللا لشيء يصلح عذرا
لهم في ذلك لكان نسبتهم الى الافراط في محبة علي ع صحيحا وليس فليس دعواهم تلك باطلة وتعليلهم فاسد لو سلم فهو بحث آخر لا دخل له
في اثبات الافراط وعدمه واما ما ذكره من ان اهل السنة يحبون عليا حبا شديدا فمخالف للواقع وانما يظهر بعضهم حبه حبا وريا للناس من باب قوله
يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وقد كشف القناع ابن خلكان من اعلام اهل السنة عن سر بغضهم فقال في تاريخه لو سوء بوفيات الاعيان
عند ذكر الحوالي على بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي ع ان محبته على لا يجتمع مع التسنن ولم يقصر الناصب في هذا الكتاب بل في هذا المقام عن اظهار
عداوته حيث اخرجه عن مرتبة الخدمة التي بها الله تعالى ورسوله له ورآه اهلا لان ينزله في المرتبة الرابعة من خلفائه ويجعل الثلثة امرا عليه مع ظهور ان
ذلك لا يليق بشانه فضلا عن عبيده بل بحال كلب ساط دراعه في صيد ولعم ما قال العلامة الفزوني في نشيده **شعر** انكاوا برا على مرتضى خوارج
بالله ابرا توانند كفش غبر داشتن **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس عشر** في مسند احمد حنبل وهو مذكور في الجمع بين الصحيحين ان النبي
قال لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الحديث صحيح لا شك فيه وفي رواية هذا الحديث عن علي رضي الله
عنه انه قال لعهد رسول الله الي ان لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق والحمد لله الذي جعلنا من اهل محبته وملأ قلوبنا من صفوة مودته وبالله التوفيق
انتهى **واقول** اخباره عن الجحد المذكور كذب على الله تعالى وعلى نفسه وقد شهد فيه امره وخاتمه على ان الله سبحانه لم يجعل التوفيق فيما له في ذلك بحد
تعالى ومن الشواهد ظاهرة من تحريفاته للايات والاحاديث عن الموضع المستقر ونصبها التي تشتم منها رائحة التسقر **قال المصنف** رفع الله درجته
السابع عشر في مسند احمد حنبل ان رسول الله قال ان منكم من يقاتل على تاويل القرآن كما قاتلت على تنزيله فقال ابو بكر انا هو يا رسول الله قال لا
ولكنه خاصف النعل وكان علي ع يخصف نعل رسول الله في الحجرة عند فاطمة ع وفي الجمع بين الصحاح الستة قال رسول الله لتنتهن معشر قريش او ليبعثن الله
عليكم رجلا امتحن الله قلبه للايمان يضرب رقابكم على الدين قيل يا رسول الله ابو بكر قال لا قيل عمر قال لا ولكن خاصف النعل في الحجرة انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول صحة هذا الحديث وهذا يدل على ان بغاة البغاة والخوارج وكان مقاتلة البغاة والخوارج على تاويل القرآن حيث كانوا يؤولون القرآن
ويدعون الخلافة لانفسهم فقاتلهم امير المؤمنين وعلم الناس قتال الخوارج والبغاة كما قال الشافعي انه لو لم يقاتل امير المؤمنين البغاة لما كنا نعلم
كيفية القتال معهم وهذا لا يدل على النص بخلافته بل اخبار عن مقاتلته في سبيل الله مع القاسطين والبغاة انتهى **واقول** في الحديثين دليل قاهر بين
ظاهر واشارة واضحة الى النص على مولانا امير المؤمنين من الله سبحانه وتعالى وذلك ان النبي قال لينبعثن الله عليكم فكانت ولاية من الله لانه
تعالى هو الباعث له والرسول مخبر عن الله سبحانه وهو لا ينطق عن الهوى فيثبت ولاية بالوحي الغريزي بما نطقت به اخبار الفريقين ويؤيد ذلك
بيانا واضحا ان ضرب الرقاب على الدين بعد الرسول لا يكون الا للامام فقط لانه المتولي لها دون الامة وقول الرسول فقاتل على تاويله
كما قاتلت على تنزيله يقتضي التشبيه والمماثلة لان الكاف للتشبيه ومشابه الرسول لا بد وان يكون حقا لما ورد المتصلة اليه من الله سبحانه فلا
يجوز ان يشبه الشيء بخلافه ولا بمثله بضده بل يشبه الشيء بمثله وبمثله بنظيره ويكون عليه مشابهة في الولاية لهذا ولاية التنزيل ولهذا ولاية
التاويل ويكون قتاله على التاويل شبيها بقتاله على التنزيل لان انكار التاويل كانكار التنزيل لان منكر التنزيل جاحد لقبوله ومنكر التاويل
جاحد للعمل فهما سواء في الجحود وليس مرجع قتال الفريقين الا النبي او الامام فدل على ان المراد بذلك القول الامام لا غير وتحديث خاصف النعل
حديث مشهور بين الفريقين وروى نظمه السيد الحميري والعبد وغيرهما ولقد اجاد بعض الصوفيات رحمها الله تعالى في نظمه حيث قالت نظم

وله ايضا

ولذا ذكر الفخر فضيلة بلغت حد الغاية بانشعا ازدواج الجدران خاصة فعله لقائل بتأويل القرآن قوما كما نقل عن مؤلفه ولذا الوصي بكفه فعلان
هل بعد ذلك على الرشاد دلالة من قام بخلافه ومقاتلته قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر في مسند احمد حنبل والجمع بين الصحاح الستة عن انس بن
مالك قال كان عند النبي طائر فقال اللهم ائتني بأحب الناس اليك يأكل معي فجاء علي فأكل معه ومنه عن ابن عباس لما حضر ابن عباس الوفاة قال
اللهم اني اتقرب اليك بولاية علي بن ابي طالب انتهى وقال ان اصبغ خصه الله اقول حديث الطير مشهور وهو فضيلة عظيمة ومنقبة جسيمة ولكن لا يدل
على النص والكلام في عد الفضائل واما التوسل بولاية علي فهو حق ومن اقرب الوسائل انتهى واقول ان حديث الطير مع انه كما اعترف به ان حديثه مشهور
بل بالغ حد التواتر وقد رواه خمسة وثلاثون رجلا من الصحابة عن انس وغيره عن رسول الله وصنف اكابر المحدثين فيه كتبا ورسائل مؤيدا بما من تحديثه
وجمعه ووجه التأييد شهادة رسول الله على علي بمحبة الله تعالى له ومحبته لله تعالى كما ذكره المصنف في شرح الهمزية لا معنى لها الا زيادة الثواب وذلك لا يكون
الا بالعمل فيجب ان يكون عمل علي اكثر من غيره فهو افضل من غيره واعلم ان المحبة مرتبة عليه ودرجة سنية هي من صفات الله سبحانه حقيقة بغيرها المتكلم بالارادة
والحكيم بالعناية واهل الذوق بالشوق وفاض شيء من جوده كاسها بحسب الاستعدادات والقوابل من الحق على الخلق فكل بها طلب العود الى مبدئه ومن خلا
منها فهو من المطرودين الذين رضوا بالحيوة الدنيا واطمئنوا بها فهم كالارض الساكنة الذلة الاحوال بها وبتلك المحبة حركة الافلاك والاملاك والعقول
والنفوس والارواح والقوى والعناصر والموالد الثلاثة طلبا للكمال واهتزازا من مشاهدة الجمال ورجاء التخلص عن قيد النقص والتسرا بما هو على اقل الاقوال
بهذا الطبر انما هو باجمعه لهذا الفاوض منها والكتب السماوية والاحاديث النبوية تشهد بثبوتها ووجودها قال تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقال ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص وقال تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله وقال تعالى والبست عليك محبة مني وقال الثقاة ان رسول الله اخبر عن الله تعالى انه قال لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي
يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها فبي يسمع وبي يبصر وبي ياخذ وبي يبطش وبي يمشي فاذا سألني اعطيته واذا
استعاذني استعذته وقال اذا احب الله عبدا دعا جبرئيل فقال اني احب فلانا فاحبه قال فيحبه جبرئيل فينادي في السماء ان الله يحب فلانا فاحبوه
من في السماء ثم يوضع له القبول في العناصر فما يترك منها شيئا الا احبه ولهذا روي في المتهوانه لما رأى محمد بن سيرين القياس حسن مناظرة بهلول عمر العاقل
الغافل المقرب مع عمر مخطأ العدو في اقامة علي بن ابي طالب قال بعد ما خاطب البهلول بقوله ما الفضل الا بك وما العقل الا من عقل والمجنون من مشى
مجنونا الا الله الا الله لقد رزق الله علي بن ابي طالب كل ذي لب فقد بلغت من كتاب الله وكلام اكابر الامة وجود المحبة وتنوعها غايتها وان تسع
اسمائها في الاطلاق لكنها تختلف باختلاف المتعلق فمحبة الله لعبده تخصيصه معا مخصوص يكون سببا لتقربه وازالته من محال الظلمة والعدو
قطع شواغله عما سواه وتطهير باطنه عن كدورات الدنيا ورفع الحجاب حتى يشاهد في جميع الاشياء ويشهد ان جميع الاشياء بالحق قائمة وان وجود وجوده ولا وجود
لشيء الا بنحو من الانتساب كما استغنى رزق المتألهين من الحكماء انه فيما خذ بالله ويحيى بالله وبه لله وبه يفعل الله وهذا معنى لا اله الا الله وحقيقة
لا حول ولا قوة الا بالله فهذه الارادة هي المحبة وان كانت ارادة العبد ان يحققه بمقام من الانعاد وهذا المقام كارادته ثوابه ودفع عقابه
وهذه الارادة هي الرحمة فالمحبة اتم من الرحمة واما محبة العبد لله تعالى فهي ميله اليه لهذا الكمال وارادته الوصول لهذا المقام الذي يشتاق اليه الرجا
فيها فتحمله على التحلي بهم الابطال واذ قد عرفت محبة الرب ومحبة العبد وانقدت الناس عرفان بعد رسول الله ليس احد هذا المقام الا امير المؤمنين
بيان ذلك ان النبي لما علم انه اتصف على هذه الصفة من الجانبين وكانت امرا معنويا لا بد له الا باطنها امر محسوس من لوازمها يشهد ذلك الامر لمن اتصف به مصاحبا
بتلك المحبة ابتدأها علي بامر احدهما فتح خيبر فجمع في وصفه بين المحبة والفتح بحيث يظهر لكل احد صورة الفتح وبلوغه كيف يحس النصر فلا يتبع عنه
في اتصافه بالصفة المعنوية المقرونة بالصفة المحسوسة وثانيهما حديث الطائر جعل ما ابتدأه واكله معه من ذلك الطائر وهما امران محسوسان دليلا موضحا
لاتصافه تلك الصفة ليعلم انه هو واتباعه هم الذين اخبر الله عنهم بقوله فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وقد صرح بهذا المعنى ما سنوه من قوله
لتنتهن يا قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا يضرب رقابكم على التأويل كما ضربت رقابكم على تنزيله فقال بعض اصحابه من هو يا رسول الله ابو بكر قال لا
عمر قال لا ولكنه خاصف النعل الحديث واذا ثبت احواله واعتبرت اقواله ظهر لك انه هذه المحبة باعثا تعلقين اما محبة الله تعالى فظاهرة آثارها ساطعة
انوارها من ازلية سبحانه وتعالى من مقام التقديس ومقر التطهير لقوله فيما سبق ايضا من حديث النجوى المشهور وما انجبنا ولكن الله انجبنا وروى ابن مسعود قال قال النبي
ان الله بعث انا وعلي وحمزة من نور على كراسي من نور عليهم ثياب من نور في ظل العرش بمنزلة الانبياء والشهداء فقال ابو بكر انا منهم يا رسول الله قال لا قال
عمر انا منهم قال لا ولكن منهم يا رسول الله فوضع يده على راس علي وقال هذا وشيعته وروى محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني قال احدثني الحافظ
ابو العلا الهمداني والقاضي ابو منصور الغندجاني بالاسناد عن ابي بكر وعن انس وروى مشايخنا عن الصادق عن آبائه عن النبي انه قال خلق الله عز وجل
من نور وجه علي بن ابي طالب سبعين الف ملك يستغفرون له ولمحبيه الى يوم القيمة وفي كتاب الخلد لابي بكر الخطيب ما سئل النبي ان الله قد خلق
من نور وجه علي ملائكة يستغفرون ويقدسون ويحمدون ويهللون لعلي ولمحبيه واما محبة الله فهي معلومة لكل احد من عباداته ومجاهداته وفضائله
واعراضه عن الدنيا وزهده وانه كله لا كله على مولاه ولوارث استقصا بعض من ذلك لطال المطال وكثرت المقال واثار احصاء بعض ما ال
ما ورد ... ذكر الثناء التبعي من ان الحديث لا يدل على النص ... ذلك ... على الاصالة لدلالة على ان ثم احب الله من دل المحلوف

مؤيد لمحبة بهلول لامير المؤمنين

وروايت في بعض الكتب انه ابن رشد ويمكن ان يكون اصحابها الاب الحقيقي والاخر الجد ... سره نور الله مرقده

واما عدم الحب من النبي فقد علم من خارج وهو انعقاد الاجماع على انه احب الى الله تعالى من جميع المخلوقات بدليل الاستثناء فهو مستثنى بالاجماع ويقربه السؤال بانا
الملائكة فليس شيء يجزم عدم الحكم منه يكون هو احب منهم وانما صاحب المواقف بان الحديث لا يفيد كون علي احب الى الله تعالى من كل شيء لصحة التقسيم وادخال
لفظ الكل والبعض الا ترى انه يصح ان يستفسر وتقول احب خلق الله في كل شيء او في بعض الاشياء وح فان يكون اكثر ثوابا له شيء دون اخر فلا يدل على
الافضلية مطلقا وعبارة قوله احب لفظا او مطلقا من خصه او مقيد بوقت دون وقت وبعض الاشياء دون بعض فعليه الدليل لان العام والمطلق
لا يخصص ولا يقيد الا بالدليل وتلك خطوط الفساد وايضا على هذا التقدير لا فائدة في قوله ايتني باحب خلقك لان كل مسلم
احب عند الله من وجه وفي وقت دون وقت وايضا يتوجه عليه ما قاله بعض اصحابنا من ان مثل هذا البحث يجري في اسند لاهم على افضلية ابي بكر
بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى سمع انه يجوز ادلتهم على افضليته وذلك لصحة الاستثناء الاتقى وادخال لفظة الكل والبعض
يبقى الا العناء والتعب والمشقة والمراد ولنعم ما قال ابن زريق شعر في الطاهر المشوق وفي دلالة لو استيقظوا من غفلة وسبات وقال الصاحب عباد
شعر على الطير ما ارذكره وقامت اعداؤه وهي شهد قال المصنف رفع الله درجته الباب العاشر في مسند احمد بن حنبل وصحيح مسلم
قال لم يكن احد من اصحاب رسول الله يقول سلوني الا علي بن ابي طالب قال رسول الله انا مدينة العلم وعلي بابها وقال الناصب اخفضه الله اقول هذا يدل على
وفور علمه واستحضاره اجوبة الوقائع واطلاعه على شتى العلوم والمعارف وكل هذا لا موسلة ولا دليل على النص حيث انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة
الاحفظ للحوزة والاصلح للامة ولو لم يكن ابو بكر اصلح للامة لما اختاروه كما مر نعم واقول في الحديث اشارة الى قوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها
كثير من روايات ابن المغازلي تصريح بذلك في بعضها مسندا الى جابر انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب وفي بعضها مسندا
الى علي انا علي انا مدينة العلم وانت الباب كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب وروي عن ابن عباس انه قال انا دار الحكمة وعلي بابها
فمن اراد الحكمة فليأت الباب وهذا يقتضي وجوب الرجوع الى امير المؤمنين لان النبي كنى عن نفسه الشريفة بمدينة العلم وبدار الحكمة ثم اخبر
ان الوصول الى علمه وحكمته والى حجة الله سبحانه من جهة علي خاصة لانه جعله كباب مدينة العلم والحكمة والحجة التي لا يدخل اليهم الا منه وكذب
من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب ويشير اليه الاتيان بها كما ذكرناه وفيه دليل على عصمته وقوله لانه امر بالاقتداء به في العلوم على الاطلاق
فيجب ان يكون مأمونا عن الخطأ ويدل على انه امام الامة لانه الباب لتلك العلوم ويؤيد ذلك ما علم من اختلاف الامة ورجوع بعض الى بعض وغناء
عنهما ويدل ايضا على ولايته واما مشروعية انه لا يصح اخذ العلم والحكمة ودخول الجنة في حيوته الا من قبله ورواية العلم والحكمة الا عنه لقوله
فاتوا البيوت من ابوابها حيث كان هو الباب لله در القائل مدينة علم وابن عمك بابها من غير ذلك الباب لم تؤت سوها ويدل ايضا على ان من
اخذ شيئا من هذه العلوم والحكم التي احتوى عليها رسول الله من غير جهة علي كان غاصبا كالسارق والمتسور لان السارق والمتسور اذا دخلا من غير
الباب الذي امر بها ووصلا الى بغيتهما كانا غاصبين وقوله من اراد العلم فليأت الباب ليس المراد به الخبر بل المراد به الايجاب والتهديد كقوله عز وجل
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والدليل على ذلك انه ليس بينهما نبي غير محمد هو مدينة العلم ودار الحكمة فيكون العالم مخبرا بين الاخذ من احدهما
دون الاخر وفساد ذلك ليل على الايجاب والله فرض لازم والحمد لله واما ما ذكره الناصب انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة فقد عرفت مما مر ما يرده
عليه هنا وفيما مر واما ما ذكره من انه يكفي الاحفظ للحوزة والاصلح للامة فقد مر بيانه عدم تحقق الاحفظية بدون الاعلمية ومنع ان ابا بكر كان احفظ
اصلح وما ذكره من انه لو لم يكن ابو بكر اصلح لما اختاروه كما مر فقد مر ما فيه من بطلان شورى الامامة بالاختيار سيما اختيار بعض الامة كما عرفته
ومن جملة تعصباته ابن حجر المتأخر الناشئة عن حماقته انه منع صحة الحديث ولا ثم قال وعلى تسليم صحته او حسنه فابو بكر محرابها ولم يعلم ان
المدينة لا يتسبب لها المحراب وانما يتسبب للمسجد ثم لم يكتف بذلك حتى قال على ان تلك الرواية معارضة بخبر الفردوس انا مدينة العلم وابا بكر
اساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلي بابها ورد ان كلا من الاساس والحيطان والسقف اعلى من الباب انتهى واقول المدينة لا يكون
لها سقف وانما السقف للدور والبيوت الواقعة فيها وحاشا كلام الفصيح عن ذلك وايضا الكلام ليس في العلو والانخفاض بل في الاتيان
لاخذ العلم من صاحب المدينة ولا مدخل لاساس المدينة وحيطانها وسقفها في ذلك بل لو كان اساسها وحيطانها وسقفها من الاشراف
الزقوم والحشيش لا يمكن ذلك ولعمري ان جوابهم على وضع امثال هذه الكلمات المشتملة على التحكمات الظاهرة يوجب زيادة فضاحتهم وظهور
هذا وتهم لاهل البيت ولنعم ما قيل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت قال المصنف رفع الله درجته العشرون في مسند احمد بن حنبل عن
طريق النبي قال من اذى عليا فقد اذاني ايها الناس من اذى عليا بعثه يوم القيمة يهوديا او نصرانيا انتهى وقال الناصب اخفضه الله اقول
لا شك ان عليا سيد الاولياء وقد جعله في الحديث من طاعته ولياء فقد اذنه بالحرب فاذا كان معاداة احد من الاولياء واذاه محاربة مع الله
فكيف لا يكون ايذاء سيد الاولياء موجبا لدخول النار ولكن لا بد لهذا على النص انتهى واقول اثبات ان حب علي موجب لدخول الجنة
وبغضه وايذاءه سبب لدخول النار وقد ثبت وجوب الاقتداء به والاتباع له بعد النبي والمنع من تقديم غيره عليه فان هذا يوجب الجاه
ايذاء الله تعالى ورسوله بل من قدم غيره قد اخل في تلك المدة بما وجب عليه من الطاعة له وبوجه اخر نقول قد ثبت ان حبه طريق النجاة
وايذاءه سبيل الهلاك وسلوك جنبه والكف عن ايذائه انما هو بقبول اوامره ونواهيه ومن قدم عليه غيره بعد الرسول لم يكن ممتثلا لامره وطيعا

فخرج عن طريق يحتمل مويد خل في سبيل بغضه والموذ بن له ومن خرج عن جنة ضل عن طريق اسلامه نوجه لقدنه بعد النبوة عقلا وسمعا وقد
ومنا على المقدمة الماخوذة في هذا النقر بما سبق فقد ذكر في **المصنف** رفع الله درجته **الحادي والعشرون** في مسند احمد
ان ابا بكر وعمر خطبا الى رسول الله فاطمة فقال انها صغيرة فخطبها علي فزوجها منه انتهى **وقال الشيخ** خفضه الله اقول صح في الاخبار ان ابا بكر وعمر
خطبا فاطمة فقال رسول الله لي انتظر امر الله فيه ولم يقل انها صغيرة وهذا افتراء على احمد حنبل وكل من قال هذا فهو مفتري على رسول الله وناسبا
الكذب اليه فان فاطمة كانت وقت الخطبة كبيرة لانها ولدت عام عمارة الكعبة والعجب من هذا الرجل انه يبالغ في اخبار الانبياء عن الكذب وينسب الكذب
الصراح الى رسول الله نعوذ بالله من هذا وانه خبط خبط العشواء انتهى **واقول** ذكر صاحب الاستيعاب باسناده عن سليمان بن جعفر الهاشمي انه ولدت فاطمة
سنة احدى واربعين من مولد النبي وانكح رسول الله فاطمة علي بن ابي طالب بعد واقعة احد وقيل انه تزوجها بعد ان ابتنى رسول الله بعائشة بار
اشهر ونصف وكان بنى بها بعد تزويجها اياها بتسعة اشهر ونصف وكان سنها يوم تزويجها خمس عشرة سنة وخمسة اشهر ونصفا وكان سن علي احدى و
عشرين سنة وخمسة اشهر ثم روى عن المدائني انها تزوجها وهي ابنة خمس عشرة سنة وعن الكلبي انها بلغت خمسا وثلاثين سنة انتهى وروى
صاحب كشف الغمة عن ابن الخشاب المعتزلي في تاريخ مواليد وفيات اهل البيت ان فاطمة ولدت بعد ما اظهر نبوة بخمس سنين وقريش يبنون البيت
وتوفيت وانها ثمان عشرة انتهى وعلى رواية ابن الخشاب كانت صغيرة غير بالغة باتفاق الفريقين حين تزوجها وكذا على رواية ابن الراوندي وروايته
عبد الله لان البلوغ عند فقهاء اهل السنة انما يحصل بتمام ثنتي عشرة سنة وهي عند التزوج لم تبلغ ذلك وابكار الصغر والكبر ان اضافتا
فلعل النبي اراد بما ذكره في جواب ابي بكر وعمر انها صغيرة بالنسبة الى ابي بكر وعمر فانهما كانا شيخان يومئذ وقد جرت العادة في مراعات غيظة الابناء
والبنات عند التزويج بمساواة الاعمار وعدم تفاوت سن الزوج والزوجة بما يعد به عادة فلا يلزم كذب النبي كما توهمه الناصب وحاصله ما يلزم من
ذلك ان يكون عذر لضعيفا فهو لنا لا علينا فافهم واي داع للمص الى الكذب على النبي مع وجود ما هو اصرح في الفضيلة بل لا فضيلة وهو حديث
الذي رواه الناصب بحكم بعضه فانه دليل على ان الله تعالى زوجه عمر وابا بكر لفاطمة عن منعهما عنها واختارها لعلي على انه يمكن الجمع بين الروايتين
انهما من غير لزوم كذب باحتمال وقوع الخطبة عنهما مرتين مرة في الصغر ومرة في الكبر والحديث الاول في المرة الاولى والثاني في المرة الثانية فحكم الناصب بخبط المص غير
ضبط كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني والعشرون** في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله دخل على ابنته فاطمة وقيل ابنها
ونحوها وقال ابن علي فاتى في المسجد فدخل رسول الله فوجد رداء فبسط عن ظهره فجلس يمسح عن ظهره التراب بفول الحسن
يا ابا تراب ثم انتهى **وقال الشيخ** خفضه الله اقول هذا الحديث صحيح وهو من تلطفات النبي لامير المؤمنين وانها الحبيبة له ولا يثبت بنص انتهى **واقول**
عد الفضائل التامة ايضا من جملة المقاصد ولولا ان هذا من الفضائل المتنافس عليها لما اشتهر كنيته بها وافتخاره فيه ولعم ما قال الخافي رفظم
چندانكه تراب بوتراب است ازين روى براى خشك لبان كشتاه تبتى شدن جنت فرش زمين است تنا ترى زيت
او است عطار اى كه دل جهانند مشك سرشك كوفه دانند در بستر بيش جنيم لحوا قلب عرش كوفه وكوفه ركا **قال المصنف** رفع الله درجته
الثالث والعشرون روى الجمهور عن عدة طرق ان رسول الله صعد عليا حتى كسر الاصنام من فوق الكعبة وانه لا يصعد على الصخرة الا من كان معه كتاب ولا نبي
علي بن ابي طالب وانه ردت الشمس عليه بعد ما غابت حتى كان النبي نائما على حجره وبعد ما فوتها ليصلي علي العصر فردت له وانما انزل الله سبحانه
عليه مندبل وفيها فوضا الصلوة وحتى يصلوا النبي وان مناديا من السماء نادى يوم احد لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وروي انه نادى بالسماء
يوم بدر ايضا انتهى **وقال الشيخ** خفضه الله اقول ما ذكر من الاشياء بعضه منكر منها ان الندا يوم بدر بان لا سيف الا ذو الفقار من المنكرات لان ذو الفقار
كان سيفا لمنبه بن الحجاج من اشراف قريش وهو قتل يوم بدر وصار سيفه المشهور بذي الفقار لرسول الله مكان ذو الفقار يوم بدر في يد الكفار وكان ذو الفقار
بالمؤمنين فكيف يجوز ان يتاتى من اليها وان لا سيف الا ذو الفقار نعم هذا مطابق لمذهبه فانه يدعي ان قتل اصحاب محمد واحب فلا يعبدان بدر
ان المنادي يوم بدر نادى بذكر منقبة ذي الفقار وهو في يد الكفار وهذا السفه ما كان يعلم الحديث ولا التاريخ ومدار امر ذكر المنكرات الجهل
ولا يخلي التناقض والمخالفة بين الروايات انتهى **واقول** اما رواية الندا بقول لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار في يوم احد المتاخر عن يوم بدر
فهو مذكور في حديث المناشدة التي سبق بها المص قدس سره عن الخوارزمي وجماعة من الجمهور وقد رواه الدافطني ايضا على ما اشار اليه ابن حجر في صواعقه
عند ذكر مناشدة علي بالفضيلة الحاصلة له من الله تعالى في يوم السورى وقد روي في كشف الغمة عن بدر وهب وعكرمة وغيرهما ولهذا قال بعد ذكر
روايات المنادات في يوم احد ان هذه المنادات قد نقلها الرواة وتداولها الاخباريون ولم ينفرد بها الشيعة بل وافقهم على ذلك الجم الغفير
ولهذا ايضا لم يقدر الناصب على انكاره وايضا ما اسند حسان في ذلك اليوم تبارك على صوت على وقوع هذه المنادات حيث يقول شعر جبريل نادى علنا
والنقع لبس يغطي والخيل تعثر بالجماجم والرسول يلي والمشركون لهم هوا حول النبي المرسل هذا الذي الرزق قرار به سرا لا سيف الا ذو الفقار
ولا فتى الا علي وقال الخزرجي ولي بلاء يوم احد صالح والمشركون تاخذ الادنا اذ جاء جبريل فنادى معلنا للمسلمين اسمع الامر لا سيف
ذو الفقار ولا فتى الا علي ان غدت في دار واقرار وانه المسارة بذلك يوم بدر على صحة بدر في رواية الشيعة ولهذا ذكرها المص احرا على سبيل
دون الاحتجاج ومع هذا انكاره منكر بدا وما ذكره الناصب في وجه الانكار من تتميمه بعصبة ابن الحجاج بذلك وقوعه بسند نقله اورد في بدر الشيخ

خبطه

على نفسه

على تقدير تسليم صحة الانباء فيما ذكر في شأن علي من الشنا بما ذكر يجوز تسميته مرتدا بتوبيخ ما فقاركفوا الظهر بلغ العقار ولو سلم كون ذي الفقار
واحدا يحتمل في سيف بن الحجاج المذكور فهذا لا يمنع ان يكون ما نوى به لعلي قتوذ ذلك السيف لا بيانه قتل صاحبهم بدليل الصحيح المتفق عليه عن ابن
وقتل ابن عباس من المسلمين في ذلك اليوم هو على عكاذ كرفي كشف الغمة حيث قال فصل وقد ثبت رواه العامة والخاصة معا اسما الذين تولى علي قتلهم
من المشركين على انفاذ فيما نقلوا من ذلك كان ممن يعمو ما لو لبث عنه في شأن العدا في ستة وثلاثين رجلا منهم مسعر بن الحجاج العاص بن منبه فجاء انه قتل
منهما في اول الحرب قبل الجلاء ثم انه قتل ووقع سيفه في يد علي ع واشتغل عدو بقتل باقي الكفار ونوى به لا فتوا الاعلى لا سيف الا ذو الفقار ويؤيد هذا
المعنى قول حسان والنفع ليس بجاره ولا يخفى ان كون علي قاتل ابن الحجاج في ستة وستمل سيفه في قتل بقية قومه في ذلك اليوم اعلى الحروب المدح والثناء
العلي الاعلا جل وعلا واما قول الناصب ان قتل اصحاب محمد عند الله واجب ففيه ان هذا ليس على اطلاقه وانما الذي يدعيه الله على عامة من ارتكب
قتل الفجار المنافقين والمرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين من اصحاب البغي ولا يبعد في ظهور ذلك بيد الكفا كما روى اصحاب هذا الناصب الشقي
في تواريخ النار ان يوم قتل بيت ابو سمعوا منادي من السما بنادي ايها الكفار اقتلوا الفجار هذا وقد روى ايضا ان ذا الفقار قد نزل من السما وقد اشار اليه
ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة بقوله شعر وهبت لو ميض الشفا فيض من الصلا على بتار مصلت فليس سواع بعد ذا بعظم
ولا اللات محجوا لها ومعظم وقال المولوي الاولوي الروحي ايضا في بعض مدائحه نظم خضرت شاهي كه بيك ذو الفقار وان كران زن عنكبوت
تيغ على كوره وسندان نديد في على از دست هنكر كرفت وقد انكر هذا بعض اهل السنة من فضلاء الري المعاصرين للشيخ الاجل عبد الجليل
الرازي من الامامية فاجاب الشيخ عنه بما حاصله اني لا اتعجب من هذا الشقي وانكاره لهذا مع ما يذكره من اصحابه في جوامعهم ومجالسهم عند وصف قوة
عمر انه كان من جلد ذا فصاح ويقولون تارة انه كان من جلد كبش ابرهيم واخرى انه كان من جلد غنم شعيب ولا ادري من الذي كان يحفظ ذلك الجلد
في الوف من السنين لاجل ان يتخذ منه درقة عمر فان كان هذا جائزا ولي بالجواز ان يكون السيف الذي فتح به المرتضى لنصرة المصطفى حصون
الكفر والبدعة وشيد به قواعد الدين والملة قد انزل الله تعالى الى المصطفى ليستعمله المرتضى واقل ما في الباب ترك ذكر ذلك في عد انكار هذا.
وقد علم بما قررناه ان المنكر هو الناصب المنكر السفيه لفضول الجاهل بالاحاديث لقوله والذي من غاية تورطه في انكار الحق لم يعرف المنكر
من غيره ولم يعقل معنى التناقض مدة تحصيله سيره والله الموفق قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون في الجمع بين الصحابة الشهد
عن النبوة قال رحم الله عليا اللهم ادر الحق معه حيث دار وروى الجمهور قال عليه الصلوة والسلام عمار يسكون في الفتن بعدي هذا واختلاف حتى
يختلف السيف بينهم حتى يقتل بعضهم بعضا وتبرء بعضهم من بعض يا عمار تقتلك الفئة الباغية وانت اذ ذاك مع الحق والحق معك ان عليا لم يزل
في ردى حتى يخرجك من هدى يا عمار من قتل سيفا اعان به عليا على عدوه قلده الله يوم القيمة وشاحين من نار ومن قتل سيفا اعان به عدوه
قلده يوم القيمة وشاحين من نار فاذا اتيت لك فعليك بهذا الذي عن يمين يعني عليا وان سلك الناس كلهم واديا وسلك عليا واديا فاسلك
واديا سلكه علي وخل الناس طرا يا عمار ان عليا لا يزال على هدى يا عمار ان طاعة علي من طاعتي وطاعتي من طاعة الله وروى احمد وعن ابن مردويه
من الجمهور من عدة طرق عن عائشة ان رسول الله قال الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا حتى يردا علي الحوض انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول صح
في الصحيح ان رسول الله قال لعمار ويح عمار تقتله الفئة الباغية وباقي ما ذكر ان صح دل على ان عليا كان مع الحق اينما دار وهذا شيء لا يرتاب فيه
حتى يحتاج الى دليل بل هذا دليل على حقية الخلفاء لان الحق كان مع علي وعلي كان معهم حيث تابعهم وناصرهم فثبت من هذا خلافة الخلفاء وانها
كانت حقا صريحا واما من خالف عليا من البغاة فمذهب اهل السنة والجماعة ان الحق كان مع علي وهم كانوا على الباطل ولا شك في هذا انتهى
اقول لا خفاء في ان ظاهر الخبر المذكور يقتضي عصمته ووجوب الاقتداء به لان النبي لا يجوز ان يخبر على الاطلاق بان الحق مع علي ووقوع الخبر جائز
عنه لانه اذا وقع كان الاخبار كذبا ولا يجوز عليه ذلك اما قوله في الخبر لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فان لن لنفي المستقبل عند اهل العربية
فيجب ان يكون الحق والقرآن مع علي لا ينفكان عنه واذا كان الحق والقرآن لا ينفكان عنه ابدا ثبت امامته وبطلت امامة من خالفه واما ما ذكره
الناصب ان عليا كان مع الخلفاء الثلاثة وتابعهم وناصرهم فلا يسلم الاولان الا بمعنى كونه معهم في سكون المدينة وبعض التابعية الاجارية
والمماشاة في الظاهر والا فما وقع بينهم من المخالفات والمشاجرات قد بلغ في الظهور بحيث لا مجال للاخفاء وفي الشناعة بمرتبة لا يشتبه على الاراء
كما سبق ويجوز انه تقية واما النصيحة فلعله لكن لامور الدين وانتظام احوال المسلمين لا لاجل ترويج خلافتهم وفظم اسباب شوكتهم وجلالتهم
وهذه النصيحة منه عم كانت شاملة لكافتهم قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون روى احمد بن حنبل في مسنده ان
النبي اخذ بيد الحسن والحسين ع وقال من احبني واحب هذين واباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وفيه عن جابر قال قال رسول الله
يوم بعرفات وعلي بجانبه ادن مني يا علي فادنى فاخذ بيده فاقامه بين يديه ثم اخذ بيد فاطمة فادنى فاقامها عن يمينه ثم اخذ بيد الحسن فادنى فاقامه عن يساره ثم اخذ بيد الحسين فادنى فاقامه عن يمينه ثم قال
ادخلهم الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ان قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله
حبل ممدود من السما الى الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروى احمد من عدة طرق وفي صحيح مسلم ابو ضعيف عن زيد بن ارقم
قال قام فينا رسول الله بين مكة والمدينة ثم قال اما بعد ايها الناس انما انا بشر يوشك ان ياتي رسول ربي فاجيب وانا تارك فيكم الثقلين اولهما

كتاب الله منه النور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
وروى الزمخشري وكان من نسل الناس عبادا لاهل البيت وروى والنقاد الاموي عند الجمهور قال سئل رسول الله فاطمة فقال ابناها
فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بيني وبينه من تمسك به نجا ومن تخلف عنهم هوى وذو الثعلبة وتفسير
قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا باسانيد متعددة عن رسول الله قال يا ايها الناس قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم
بهما لن تضلوا ابدا احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لم يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي الجمع بين
الصحاح انا انا بشر وشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب فانا تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا
به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي خبر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاحاديث في الصحاح وبعضها قريب المعنى منها وحاصلها الوصية
بحفظ احكام الكتاب واخذ العلم منه ومن اهل البيت وتعظيم اهل البيت ومحبتهم وموالاتهم وكل هذه الامور فريضة على المسلمين لا اقل بعد
وجوبه على كل مسلم ولكن ليس فيما ذكر نص على خلافة علي بعد رسول الله لان هذا هو الوصية بالحفظ واخذ العلم منهم وجعلهم قرناء للقرآن يدل
على وجوب التعظيم واخذ العلم عنهم والاقتداء بهم في الاعمال والاقوال واخذ طريق السنة والمتابعة من اعمالهم ولا يلزم من هذا خلافتهم وليس
بالنص في خلافتهم بعد رسول الله ومراد النبي توصية الامة بحفظ القرآن ومتابعة اهل البيت وتعظيمهم وهذا لا منازع فيه انتهى واقول
وجه الاستدلال الاطناب بالمذكور ان النبي جعل درجة من احبه عترته الطاهرة وتعلق بعضهم من شجرتهم الطيبة من اهل الجنة وامر بالتمسك والاخذ بهم
المتمسك بهم وبالكتاب مصونا عن الضلال ولم يقم دليل من ائمة او حديث متفق عليه يدل على شيء من هذه الاحاديث وتشبث الخلفاء الثلاثة وعلى وجوب التمسك
والاخذ بواحد منهم ولهذا اعترفنا بانهم بعد النص على تشاجر ابي بكر وعمر في اثبات خلافته بلغتنا بعض الائمة له كما مر ولو كان شيء من هذه الاحاديث
موجودا في شان ابي بكر لاحتج به يوم السقيفة ولم يحتج الى الاحتجاج بما لا دلالة له على تعيينه من حديث الائمة من قريش ولا ريب ان ما تضمن بالصفات المذكورة
وامر النبي بالتمسك بعترة هدايتهم والاخذ باذيال ارشادهم يكون اصلح بامامة الائمة وحفظ الحوزة من غيرهم ومن تعسف الناصب بحمل قوله ان اخذتم بهما لن
تضلوا على اخذ العلم منهما ولم يبعد عن معرفة اسالب الكلام ان المراد لو كان ذلك كان حق البيان ان يقول والاخذ منهما ادق بهما واصل المراد ان معنى الاخذ
بهما في العرف واللغة التشبث بهما والرجوع اليهما في جميع الامور لا اخذ العلم منهما فقط ولا ادري كيف يفعل بلفظ التمسك التصريح بما ذكره مع كونه مرادفا
للاخذ اللهم الا ان ياخذ يد بل المكابرة وسوء المصادرة كما هو عادته الفاجرة قال المصنف رفع الله درجته السادس والعشرون في احاديث
مسند احمد من عدة طرق وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ام سلمة قالت كان رسول الله في بيتي فاتت فاطمة فقال ادعي زوجك وابنيك فجاء علي وفاطمة والحسن
والحسين وكان تحته كساء خيبري فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ فضل الكساء فكساهم به ثم اخرج يده فالقاها
بعيدا الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فادخلت راسي البيت وقلت وانا معكم يا رسول الله قال انك الى
خير وقد روي نحو هذا المعنى من صحيح الترمذي وابي داود وموطا مالك وصحيح مسلم في عدة مواضع وعدة طرق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان الائمة اختلفوا فيما
انها فيمن نزلت وظاهر القرآن يدل على انها نزلت في ازواج النبي وان صدق النقل عن الصحاح لكانت فاقلة في الآحاد وهي من نصا بلهم ولا يدل على التعميم
بالائمة انتهى واقول قد مر ان خلاف الخالدين في ذلك خلف باطل وقوله ان صدق النقل على طريقة الفرض والاحتمال لا وجه له لانه قد ظهر منه
بعض المواضع الذي حكم على بعض ما ذكره المص من احاديث المسند بانه ليس منه ان المسند كان موجودا عنده حال تاليفه هذا وكذا الصحيحين وان وجد هذا الحديث
فيهما فلا وجه لقوله ان صح وان لم يجد كان ينبغي ان ينفي كونه منهما ولهذا يعلم ان كلامه من الجزم والاحتمال الصادر منه في امثال هذا المقام انما كان مرتجلا
من غير ان حقق ذلك عن مظانه لعجزه عن دفع كلام المص وبرهانه واما ما ذكره من انه لا يدل على النص في الامامة ففيه انه نص في العصمة والافضلية المستلزمتين
للنص بالامامة ولو نزلنا فيدل على فضيلة اذا انضم مع غيره من الفضائل المذكورة في هذا الكتاب يثبت الافضلية لما مر من ان حصر الفضيلة في شخص
دون غيره يستلزم افضليته عنه قطعا قال المصنف رفع الله درجته السابع والعشرون في مسند احمد حنبل قال رسول الله النجوم امان لاهل
السماء فاذا ذهبت النجوم اتى اهل السماء ما يوعدون وانا امان لاهل الارض فاذا ذهبت اتى اهل الارض ما يوعدون وانا اهل بيتي امان لاهل الارض ورواه عن الائمة موفق بن احمد المكي في مسند احمد قال رسول الله
اللهم اني اقول كما قال اخي موسى اجعل لي وزيرا من اهلي هارون اخي اشدد به ازري واشركه في امري انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا موافق في المعنى للحديث
المذكور قبل وهو انه قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي واراد موسى في قوله واشركه في امري الاشراك في امر النبوة ودعوة فرعون
وهذا لا يصح هنا لقوله الا انه لا نبي بعدي اللهم الا ان يراد به المشاركة في دفع الكفار بالحرب بمبلغ العلم انتهى واقول لا يخفى على ذي مسكة ان مشاركة
هرون مع موسى في امر النبوة ودعوة فرعون لا يقتضي ان يكون تصرف هرون في نصيبه من النبوة بطريق النبوة ليلزم ان يكون تصرف علي بعد النبي
بطريق النبوة وذلك لان الشركة لا يقتضي الاستقلال في التصرف في حصة الشريك ايضا وانما المسلم الاستقلال في حصة نفسه فليجوز ان يكون بعد موت الشريك
متصرفا في حصته بطريق النيابة والخلافة ولا منافاة بين النبوة والخلافة بمعنى النيابة واي منافاة بين ان يكون هرون نبي الله وخليفة وزيره كلم الله
كما دل عليه القرآن العزيز وايضا لو كان امام هرون على امر الخلافة باستقلال النبوة فلماذا وقع قوله اخلفني ولماذا كرر ووقع لفظ الوزير في شان هرون وصرح
الكلام وتنقح المرام ان المعنى المستفاد من الحديث المستثنى منه منزلة النبوة بل الاخوة التنبيه ايضا يقتضي تحقق التصرف والتدبير والولاية لامير المؤمنين كما كان لهرون

في الموى اسب الراس

الا الواسعا بدن مسرو وبال
جنبانيدن شتر و بيرون چيزي
و اشاره كردن و پر پرون
و پر برانيدن و نكرانيدن
رسيدن لج

بنا على موسى

الا انه في امير المؤمنين منفك عن منصب النبوة وقد كان في هرون مع النبوة فقط كما بينهم من شبه كلام هذا الناصب بينهما واضحا في غير هذا المقال والحال
انه كلامه اجلبه القرآن العزيز فهذا انتفت النبوة في امير المؤمنين فلا بد وان يكون هذا التصرف جنبه بالخلافة فقوله وهذا لا يصح هنا ان اراد به
ان التصرف بدعوى وتحقيق لا يصح الا بتسبيبه عن النبوة وظاهر انه ليس كذلك وان اراد انه قد يتسبب عن الامامة ايضا فلا يلزم انتفاؤه عند انتفاء
النبوة كما في امير المؤمنين بل ثبت من الحديث ان يكون امير المؤمنين صاحب الولاية في حق النبي ايضا لكن بالنيابة لا بالمشاركة لان كونه صاحب الولاية
هرون مع تصريح هذا الولاية كما مر وعدم كونه نبيا فيقتضي ان يكون بالنيابة لا بالاصالة والمشاركة فحسن التامل قال المصنف في اسفاره جنبه
الثامن والعشرون في صحيح مسلم والبخاري موصولين بطريقين عن جابر وابن عيينة قال رسول الله لا يزال الامر الناس ماضيا ما وليهم اثنى عشر
خليفة كلهم من قريش وفي رواية عن النبي لا يزال الاسلام عزيزا الى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وفي صحيح مسلم انه لا يزال الدين قائما حتى
يقوم الساعة ويكون عليهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وكذا في صحيح ابي داود والجمع بين الصحيحين وقد ذكر الشيخ في تفسيره وهو من علماء
الجمهور وثقاتهم قال لما كرهت سارة مكان هاجر واوحى الله تعالى الى ابرهيم الخليل ان انطلق يا اسمعيل وامه حتى تنزله بيت النبي اليها
بعد فكذلك فاتى ناشر ذريته وجاعلهم نقباء على من كفر به وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على الانبياء وجاعل من ذريته اثنى عشر عظيما وجاعل
ذريته عدد نجوم السماء فقد دلت هذه الاخبار على امامة اثنى عشر من ذرية محمد ولا قائل بالحصر الا الامامية والمعصومين والاخبار في ذلك
اكثر من ان يحصى انتهى وقال الشيخ حفظه الله اقول ما ذكر من الاحاديث الواردة في شان اثنى عشر خليفة من قريش فهو صحيح ثابت في الصحاح
من رواية جابر بن سمرة واما ابن عيينة فهو ليس بصحابي ولا تابعي بل يمكن ان يكون احد من سلسلة الرواة وهو من عدم معرفته بالحديث وعلم
الاسناد زعم ان ابن عيينة وجابر تقابلان في الرواية ثم ما ذكر من عدد اثنى عشر خليفة فقد اختلف العلماء في معناه فقال بعضهم هم الخلفاء بعد
رسول الله وكان اثنى عشر منهم ولاة الامر الى ثلثمائة سنة وبعدها وقع الفتن والحوادث ويكون المعنى ان امر الدين عزيز في مدة خلافة اثنى
عشر كلهم من قريش وقال بعضهم ان عدد صلحاء الخلفاء من قريش اثنى عشر وهم الخلفاء الراشدون وهم خمسة وعبد الله بن الزبير وعمر بن عبد العزيز
وهشام نوع من خلفاء بني العباس ويكون هذا اشارة الى الصلحاء من الخلفاء القرشية واما حمله على الائمة الاثنى عشر فان اريد الخلافة وراثة
العلم والمعرفة وايضاح الحجة والقيام بما تمام منصب النبوة فلا مانع من الصحة ويجوز هذا الحمل بل يحسن ان اريد به الزعامة الكبرى والامامة
العظمى وهذا امر لا يصح لان من اثنى عشر اثنين كاصحاب الزعامة الكبرى وهما علي وحسن والباقون لم يتصدوا للزعامة الكبرى ولو قال
الخصم انهم كانوا خلفاء لكن منعهم الناس عن حقهم قلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة والاستحقاق وظاهر ان المراد الحديث
ان يكونوا خلفاء فائمين بالزعامة والولاية والا فما الفائدة في خلافتهم في اثناء الدين وهذا ظاهر والله اعلم ثم ان كل ما ذكره من الاثبات
الاحاديث واراد بها الاستدلال على وجود النص بالخلافة في شان علي علم ان اكثرها كان بعيدا جدا عن المدعى ولم يكن بينها وبين
المدعى نسبة اصلا وما كان مناسبا فقد علم انه لا يدل على النص فلم يثبت بشيء مما اورده مدعاه في غاية قوله والاخبار في ذلك اكثر
من ان يحصى انتهى اقول بتوجيه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان ما ذكره من ان جابرا وابن عيينة ليسا بمتقابلين
في الرواية مردود وبيان المصنف بجعلهما متقابلين من حيث كونهما صحابيين نافيين عن النبي كما توهمه الناصب من حيث انهما سلسلة الرواة
في الحديث بين النبي انهما فان الحديث الذي روى عن ابن عيينة منقطع بتمامه السلسلة اليه كما ان حديث جابر متصل بتمامه السلسلة اليه واما ثانيا
فلان ما ذكره اولا في تاويل الحديث موافقا لبعض اكابر المكابرين من اسلافه مما لا يرضى به المؤمن العاقل ومع ما عرفت وستعرف من فساد حال
الخلفاء الثلثة يلزم منه ان يكون معوية الباغي العادي وجوزة بن يزيد الجبر العادي والفاسق الحسين الواضع المسيف في اهل المدينة من الصحابة
والتابعين والامر بسبي نسائهم وذراريهم والوليد الزنديق المرتد المريد المستهتر المصحف المجيد ونحوهم من الخلفاء والائمة الذين بكوا
الاسلام بهم عن بزاوهذا مما لا يتفوه به مسلم وسيعرف الناصب فيما سبق من مطاعن معوية بانه لم يكن من الخلفاء بل كان من ملوك الاسلام
والملوك في نفاذ امرهم لا يحلون من المطاعن فكيف بتمشي هذا التاويل عند الناصبين واضح في الاعتراف بما ذكروا فيه يلزم ان يكون الاحكام
المنوطة على اراء خلفاء الدين خصوصا عند الشافعي معطلة بعد ثلثمائة الى زماننا هذا وما بعده وهو كما ترى واما ثالثا فلان ما ذكره
ثانيا في التاويل مردود بان عد عبد الله بن الزبير من صلحاء الخلفاء مكابرة صريحة لظهور كونه من رؤساء حزب الجمل وبغيه اهل النحو والجمل
عداوة اهل البيت وقد قال صاحب الاستيعاب انه كانت خلافته لا يصلح معها الخلافة لانه كان بخلا ضيق الخلق سيء الخلق حسودا كثير
الخلاف لعمر محمد بن الحنفية ونفى عبد الله بن عباس الى الطائف وقال علي بن ابي طالب ما زال الزبير بعد منا اهل البيت حتى نسب عبد الله
ومع ظهور بغيه ونشاء لم يلحقه الندامة عن ذلك الضلال وكان مصرا على عداوة اهل البيت حتى ذكر في كتاب كشف الغمة وغيره انه في ايام
خلافته الباطلة كان يخطب ولا يصلي على النبي فقيل له في ذلك فقال ان له اهل سوء اذا ذكرته اشمئزوا وشمخوا بانوفهم وابتهم يلزم خلو
الازمنة الفاصلة بين الخليفتين الصالحين فاقعد تمام الاثنى عشر منهم عن الخلافة والامامة واشار اتباعا فلان ما ذكره من الرد والجواب
عن السؤال الذي اورده على نفسه مردود بان الخلافة والامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي وفعلهم انما يكون

بالنص والتعيين لا بجريان الحكم وشيوع التصرف في الامور ولو كان حقيقة الخليفة ما ذكره لزم ان لا يكون ابو بكر في حال امتناع الاعراب
عن اداء الزكوة اليه خليفة ولو بالنسبة اليهم ولما كان عثمان في ايام محاصرته في داره خليفة عند اهل السنة ولما كان علي ع في وقت انقلاب الثلثة
خليفة عند الشيعة وليس كذلك بل الخليفة والامام المنصوص من عند الله ورسوله او باختيار بعض الامة كما ذهب اليه اهل السنة خليفة وامام
بالفعل وان لم يكن متصرفا في الامور كما قال النبي ع في شان السبطين ع ابناي هذان امامان قاما او قعدا قال صاحب كشف الغمة ولا يقدح في
مرادنا كونهم ع منعوا الخلافة والمنصب الذي اختارهم الله تعالى له واستبد غيرهم به لانهم يقدح في نبوة الانبياء ع تكذيب من كذبهم ولا وقع
الشك فيهم لانحراف من انحرف عنهم ولا شوه وجوه محاسنهم قبح من قبحها ولا نقص شرفهم خلاف من عاندهم ونصبهم العداوة وجاهرهم بالعصيان
وقد قال علي ع وما على المؤمن من غضاضة ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه ولا مرتابا بيقينه وقال عمار بن ياسر رضي الله لو ضربونا
حتى يبلغونا سعفات هجر لعلمنا انا على الحق وانهم على الباطل وهذا واضح لمن تامله ظهر ان قول الناصب خلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل
بل بالقوة الخ مغالطة لا يعتبر بها سوى البله والصبيان واما قوله فما الفائدة في خلافتهم فمدفوع بما ذكره افضل المحققين قدس سره في تجريده
بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا بغيبته ووجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف لما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لا تخلو
الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة الغيبة
وسوء اختيارهم حيث خافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وبالجملة فعدم الظهور والنصرة ووبال عدم التصرف في امور
الخلق راجع اليهم فان الحجة ع كان امامنا معصوما ولطفا عظيما من الحق سبحانه الى الخلق وهم اختاروا النار بالحقانوت فهو ابن بجاء
كما ان زكريا ويحيى كانا لطفين من الله تعالى الى الخلق ولحتا الخلق في قتلهم الضلالة على الهدى والذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت
تجارتهم وما كانوا مهتدين وكذا الكلام في نوح ع وغيره من الانبياء والائمة ع ولقد ظهر مما قررنا بحمد الله تعالى ان الاحاديث المذكورة نص في
الائمة الاثني عشر من اهل البيت ع وان التاويلات التي ارتكبها اهل العناد البعيدة عن الاعتبار عبر مناسبات اهل الاستبصار فان المنازع في
ذلك مكابر عادل عن الصواب غير مستحق للجواب واما خامسا فلان ما ذكره من الايات والاحاديث التي ذكرها المص واراد بها الاستدلال على
وجود النص بالخلافة لم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا اه مردود بما مر مرارا من ان المدعى لم يكن منحصرا في النص على الخلافة كما توهمه
الناصب وبنى عليه سرابيل الكلام بل هي اعم من ذلك ومن النص على العصمة والافضلية واستجماع فضائل لا يتحقق مجموعها في غير علي ع وقد دلت
الايات والاحاديث المذكورة على ذلك المدعى على سبيل التوزيع كما بينا في مواضعها فحكمه بعدم النسبة والمناسبة انما نشأ من عدم مناسبة
لهم مقاصد المص او تجاهله عن ذلك غرضا على العوام وتمويها على اضحاك من ابتهاء بهم والهوام قال المصنف رفع الله ذكره البحث
الخامس في ذكر بعض الفضائل التي يقتضي وجوب امامة امير المؤمنين ع هذا باب واسع لا يحصى كثرة روى اخطب خوارزم من الجمهور باسناده الى
ابن عباس قال قال رسول الله ص لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب لاحصوا فضائل علي بن ابي طالب ع فمن يقول عنه رسول الله ص
مثل هذا كيف يمكن ذكر فضائله لكن لا بد من ذكر بعضها لما رواه اخطب خوارزم ايضا قال قال رسول الله ص ان الله جعل لاخي علي فضائل
لا تحصى كثرة فمن ذكر فضيلة من فضائله مقرا بها غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ومن كتب فضيلة من فضائله لم يزل الملائكة
تستغفر له ما بقي لتلك الكتابة رسم ومن استمع فضيلة من فضائله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالاستماع ومن نظر الى كتاب من فضائله
غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالنظر ثم قال النظر الى علي عبادة وذكره عبادة ولا يقبل الله ايمان عبد الا بولايته والبراءة من اعدائه
وقد ذكر في كتاب كشف اليقين في فضائل امير المؤمنين ع ان الفضائل اما قبل ولادته مثل ما روى اخطب خوارزم من محمد الجمهور عن ابن مسعود
قال قال رسول الله ص لما ان خلق الله تعالى ادم ونفخ فيه من روحه عطس ادم فقال الحمد لله فاوحى الله تعالى حمدني عبدي وعزتي وجلالي لولا عبد اريد
ان اخلقه في دار الدنيا ما خلقتك قال الهي فيكون ان متى قال نعم يا ادم ارفع راسك وانظر فرفع راسه فاذا مكتوب على العرش لا اله الا الله محمد
نبي الرحمة وعلي مقيم الحجة من عرف حق علي زكي وطاب ومن انكر حقه لعن وخاب اقسمت بعزتي وجلالي ان ادخل الجنة من اطاعه وان عصاني واقسمت
بعزتي ان ادخل النار من عصاني وان اطاعني والاحاديث في ذلك كثيرة انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول لا ينبغي لمؤمن في فضائل علي بن ابي طالب ع
ولا في فضائل اكابر اصحابه الخلفاء فان النبي ص قد خص كل واحد منهم بالفضائل التي كانت فيه وهي مذكورة في كتب الصحاح وكما ان هذا الرجل
يذكر فضائل امير المؤمنين ع من كتب صحاحنا كذلك كل على حسب مرامه يذكر فضائل من يريد دون من الخلفاء الراشدين ولكن يشترط في ذكر
الفضائل ان يكون في الصحاح المعتبرة ومن العلماء الذين اعتمدهم الناس ويكون لها صاحب قول مقبول ويعرفون سقم الاخبار من صحيحها وجيدها
من رديها ومقبولها من مردودها فان الممارس لفن الحديث المبالغ في التتبع والاستقصاء لا يخفى عليه صحة الحديث وضعفه ووضعه فان المنكر
والشاذ مغلوقان موسومان بوسم النكر والشذوذ لانهما غيرها لونه مثل هذه الاحاديث والاخبار التي يرويها عن اخطب خوارزم
المنكر والوضع ظاهر عليها بحيث لا يخفى على المتدرب في الحديث فان هذه المبالغة التي نسبها الى النبي ص في فضائل علي ع بقوله لو ان
الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضائل علي بن ابي طالب ع لا يخفى على الماهر في فن الحديث ان هذا لبس من كلام

ولنبين هنا لمنصف المتدرب في معرفة الاخبار ان من شان الرسول ان يبالغ مثل هذه المبالغة في مدح احد من المخلوقين وهذا من اوصاف الخالق
فلو كان الخبر هذا الكلمات بنى لنقد الخبر بل ان نقد كلمات ربي ثم ان لفظ الفضايل لا يوجد اصلا في كلام النبي ومحال ان يحكم المحدث ان
النبي تكلم بلفظ الفضايل فان هذا من الفاظ المحدثين المولدين وليس من كلام العرب والمحدث لا يخفى عليه ان هذا موضوع واكثر ما ذكر من
مناقب الخوارزمي موضوعات واما الحديث الذي رواه عن الخوارزمي عن ابن مسعود وهو ان الله خلق آدم لاجل محمد وعلي وان الله اصطفى الله ان اطاع
عليا فهو من اهل النجاة والمطيع بعد ان عصى عليا فهو من اهل النار فقد تحتم الحكم بانه من الموضوعات لانه مخالف لحكم الشرع فان عليا عبد من
عباد الله مع وهو ليس باكرم على الله من محمد ومن اعتقد ان عليا اكرم على الله من محمد فهو كافر بالله العظيم ولا يرتاب في هذا احد من المؤمنين
محمد لا يمكن ان يدعي فيه ان من اطاعه وعصى الله فهو من اهل النجاة لان طاعة الله وطاعة رسوله واحد فكيف يمكن الدعوى ان من
اطاع عليا وان عصى الله فهو من اهل النجاة وهذا من موضوعات غلاة الرفضة ذكره هذا الرجل الرافضي لا اعتداد بهذا النقل ولا التفات
ثم ان كل ما يذكره من هذه الفضايل وان صح فانه لا يدل على وجوب امامته كما لا يخفى انتهى واقول لا يخفى على من ترعرع عن ترجمة العوام
في كلام الناصب من الجهل والخبط وعدم الانتظام اما اولا فلان قوله كذا كذا على حسب مرادهم يذكرون فضايل من يريدون من الخلفاء الراشدين
مردود بان ورود الاحاديث المشتملة على الفضايل الموجبة لاستحقاق الخلافة في شان الاضحا الذي وقع النزاع فيهم بين الفريقين غيرهم عند
الامامية والمذكورة في كتب اهل السنة لا يقوم حجة عليهم فلا فائدة في ذكرها مع انها معاضة بما ذكرها من نظايرهم ومطاعنهم كما
سيجيء واذا تعارضا تساقطا واما ثانيا فلان قوله ولكن يشترط في ذكر الفضايل ان يروى من الصحاح المعتبرة مدفوع بان الصحاح المطهرة
لا تنحصر فيما زعمه ويشعر به كلام من صحيحي البخاري ومسلم غاية الامر ان الكتابين عند المتاخرين من صحاحه اصح عما عداهما وكيف يمكن الحكم بنفي
اعتبار غيرهما مع ان الفقهاء الاربعة لتقدم زمانهم على البخاري ومسلم وكتابيهما لم يشترطوا على انفسهم استنباط الاحكام الشرعية عما ورد
في كتابيهما ومن ابن علموا ان الاحاديث التي يجمعها هذان الرجلان في كتابيهما بعد مائة سنة ما دليل استنبطوا اكثر الاحكام الفقهية من
الاحاديث المرسلة وغيرها التي لا يوجد اثر عنها في صحاحهم الست المشهورة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم الفقهية سيما كتاب المحلى لابن حزم
الاندلسي وانه انما كان يصح اشتراط ذلك لو كان الكتابان المذكوران جامعين لجميع ما في الصحاح الاخر بل لجميع الصحاح المتفرقة في سائر
كتب الحديث وليس كذلك لان كتاب البخاري يشتمل على اربعة الاف حديث بعد اسقاط المكررات وقد نقل عنه انه كان يحفظ مائة الف حديث
ونص على هذا مسلم وغيره جمعا وحفظا مع ان داخل احاديث جوامعهم في الاكثر وقال النووي في مقدمة شرحه لصحيح مسلم ان البخاري ومسلما لم يلتزما
استيعاب الصحيح بل صح عنهما انهما صرحا بانهما لم يستوعبا وانهما قصدا جمع جملة من الصحيح كما قصد المصنف في الفقه جمع جملة من مسايله لا انه يحصر جميع
مسايله انتهى وهل يجوز المسلم الذي آمن بما جاء به الرسول من السنة خصوصا العلماء المجتهدين ان يتركوا تتبع مائة الف حديث من صحاح الاحاديث
النبوية بل صحاح ذلك لا يقتصروا في تحقيق العقائد والاحكام والآثار الشرعية على نحو اربعة الاف حديث وضعفها مع ظهور عدم وفاء
بعشر عشر من احكام المكلفين ويحكموا بعدا عنها عما ذكره في جامع الخوص من كتب اهل السنة ويعدلوا عن تلك المسلمات بالقياس والاستحسان
الذين هما من حجج الشيطان على ان النووي قال انه قد استدرك جماعة على البخاري ومسلم احاديث خلا شرطهما فمنها كتاب الحاكم ابو عبد الله
الضبي ومنها كتاب الدارقطني وكتاب ابي علي الغساني وابي مسعود الدمشقي وابن حزم الاندلسي بل رد ابن حزم في كتابه على كثير من رواة البخاري
ونسبه في بحث القسامة من كتاب المحلى الى الرواية عن بضع الحديث فيرتفع الاعتماد على عينا من مصادهم الناصب على اضحا وبعد ذكر جا
الاحاديث بعد خراب البصرة وتعارضا الحدلان والنصرة وانه ان ما نقله الكرماني في فوايح شرحه للبخاري عن كتاب التعديل و
الجرح لرجال البخاري قال ليفا الحافظ ابي الوليد سليمان الباجي المعرفي يدل على ان كتاب البخاري لم يتم في حياته بل كانت مسودة عنده ثم فرار
فيه الفربري وغيره من اهل ما وراء النهر ونقلوه حتى انتشر اقتضا ارائهم حيث قال الحافظ المذكور اخبرنا ابو ذر عبد محمد بن احمد الهروي
حدثنا ابو اسحق المستملي بن ابراهيم احمد قال انتسخت كتاب البخاري من اصله كان عند محمد بن يوسف الفربري فرايته لم يتم بعد وقد بقيت عليه
مواضع مبيضة كثيرة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم عليها فاضفنا بعضه الى بعض قال ومما يدل على صحة هذا
القول ان رواية ابي اسحق ورواية محمد ورواية ابي الهيثم ورواية ابي زيد وقد نسخوا من اصل واحد فيها التقديم والتاخير وانما ذلك بحسب
ما قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة ورقة مضافة انه من موضع ما فاضافه وبين ذلك انك تجد ترجمتين واكثر من ذلك متصلة ليس بينها
احاديث انتهى على ان الرجلان كما كانا احفظ اهل زمانهما كذلك كانا احمقهم فان الحماقة قلما ينفك عن صاحب الحفظ الكثير لندرة اجتماع
الحفظ مع الفهم والذكاء كما برهن عليه الحكماء ودل عليه الاستقراء اما البخاري فقد علم حماقته مجملا من المعاتبة الجارية بين الفاضل
النسفي وبين ابي مسعود البخاري حيث كتب البخاري الى ذلك الفاضل ان شيئا لا يجتمع الانسانية والحماسانية فكتب في جوابه شيئا
لا يعرف الحمارية والحمارية وكذا يعلم ذلك مجملا من الشعر الذي نسبه مؤلف كتاب روح الروح الى ذكر الكاتب في ذم بخارا وهو قوله
شعر لو الفرس العصوا في بخارا لصانها بطبعها حمارا فلم تر مثلها عبثي كيفا سواها امير الشرق دارا ومن ان الله نعم مسخ من

الا ثم بصورة الفرة والخنازير ومسخ من مسخ من اهل بخارا بصورة الحمار فقد سمعت عن كثير من فضلاء حنفية الهند ان صاحب تفسير الهداية كشف
المنار في اصول فقه الحنفية والكافي وكنز الدقائق وشرح العقيدة الطحاوية من علماء بخارا قد مسخ وجهه الى وجه الحمار وكان يشتغل
لاجل ذلك كانوا يقلون في سبب ذلك قصة طويلة لا يحضرني الان وتفصيلا من فتواه في مسئلة الرضاع كما ذكره صاحب الكفاية في شرح الهداية
فقال الحنفية حيث قالوا اذا شرب صبيان من لبن شاة فلا رضاع بينهما لانه لا حرمة بين الادمي والبهائم لان الحرمة لا تكون الا بعد
والبهيمة لا يتصور ان يكون اما للادمي ولدا فكذا رضاعا وكان محمد بن اسمعيل صاحب الحديث يقول يثبت بحرمة الرضاع ولم يدخل في
بخاري في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وجعل يفتي فقال له الشيخ لا تفعل فلست هنالك فابى ان يقبل نصيحته حتى استفتى عن هذه المسئلة اذا رضع
صبيان بلبن شاة فنفى ثبوت الحرمة فاجمعوا واخرجوه من بخارا بسبب هذه الفتوى انتهى ومن اغلاط البخاري ما ذكره في باب الانسان من الغاية
للسخاوي الشافعي في شرح الهداية المنظومة للشيخ محمد الجزري الشافعي ان ابا مسعود عقبة بن عمرو البدري لم يشهد بدرا في قول
الجمهور وان عده البخاري في صحيحه فيمن شهدها وانما كان نازلا بعين ساكنا بها فقد وقع لكبار اهل الحديث من ذلك اوهام انتهى ولا
يخفى ان مثل هذا الغلط مع انه باطل في نفسه يقود الى غيره من الباطل العظيم فان البخاري اذا توهم ان ابا مسعود تبدر وقد تقرر عند القوم
ان اهل بدر كلهم عاد لبن بعد جميع رواياته من الصحيح في هذا بلاء عظيم كما ترى ولقد ظهر بما نقلنا ان رياسة البخاري وتصدره على
السامع والقارئ انما كان مضرا بلا استحقاق وتمرنا بشوم الاتفاق من اهل النفاق واما مسلم بن الحجاج القشيري فيعلم حاله او لا
من تحقيق حال طائفة فاتهم من مشورة العرب وارذلهم كما ينبئ عنه اسمهم وهذا قد انحرفوا عن علي بن ابي طالب وانضموا الى معوية وكانوا
ناصبيه مبغضين لعلي وشيعته لا يطيقون لذكره فيما بينهم حتى انهم جادلوا في ذلك بالاسود الدبلي حين ما ابتلي بالنزول في
جوارهم بالبصرة وقالوا له حتى متى نقول من علي فجابهم بقوله شعر يقول الارذلون بنو قسير طوال الدهر لا ننسى عليا احب محمدا
سندبا وعباسا وحمزة والوصيا هو اعطيته منذ استدارت رحى الاسلام لم يعدل هويا احبهم كحب الله حتى اجي اذا بعث على هويا
فان يك حبهم رشدا اصبه ولم اخطئ ان كان غيا قالوا له شككت قال فقد شك الله تعالى حيث قال انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين
اي ان الترديد والتسكيك قد يكون للابهام على المخاطب لا للشك الحاصل للمتكلم وانهم روى انه قال لهم ذات يوم انه ليس في العرب طائفة
تكون طول بقائهم احب الي من طول بقائكم قالوا لم ذلك قال لاجل ان بكل امرائهم ارتكبتم علمت انه محض ضلال وخطاء فاجتنبته وكل
امرائهم اجتنبتم عنه علمت انه عين الرشد والصواب فارتكبته وانه قد اشتمل هذا الكتاب ان وامثالهما على روايات ابي هريرة وابن عمر والذين لهما
من الصحابة المتهمين بالكذب والفسق الذين رد ابو حنيفة اخبارهم ولم يعمل بها قط كما صرح به امام الحرمين ابو المعالي الجويني الشافعي
في رسالته المؤلفة في تفضيل مذهب الشافعي اما ابو هريرة فقد ذكر فخر الدين الرازي في مسئلة النصرة رسالته المعمولة في مذهب الشافعي
انهم ان الحنفية طعنوا في ابي هريرة وقالوا انه كان متساهلا في الرواية وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس والستين بعد
المائة المتفق عليه في مسند ابي هريرة عن علي بن زيد قال خرج الينا ابو هريرة فضرب بيده على جبهته وقال الا انكم تحدثون علي اني
اكذب على رسول الله الخبر وروى في مسند عبد الله بن عمر في الحديث الرابع والعشرين بعد المائة من المتفق عليه ان رسول الله امر بقتل
الكلاب الا كلب صيد او كلب غنم او ماشية فقيل لابن عمر ان ابا هريرة يقول او كلب حرث فقال ابن عمر ان لابي هريرة زرعا وروى في الحديث
الستين بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة يروي عن النبي من تبع جنازة فله قيراط من الاجر فقال ابن عمر لقد اكثر علينا
ابو هريرة واما عبد الله بن عمر فهو الذي لم يحسن ان يطلق امرأته والذي تقدم عن بيعة امير المؤمنين ثم جاء بعد ذلك الى الحجاج فطرقه ليلا
وقال هذا يدك ابايعك لامير المؤمنين عبد الملك فاني سمعت رسول الله يقول من مات وليس عليه بيعة امام فمنيته جاهلية فكره عليه الحجاج
مع كفره وعتوه وقال له يا لامس تقعد عن بيعة علي بن ابي طالب وانت اليوم تاتيني تسلمني البيعة من عبد الملك بن مروان بكرهه شعوله
لكن هذا رجل وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من تلزمه بيعة يزيد معوية ما يتعجب منه العاقل فما كان علي بن ابي طالب قط اولا
بني هاشم يجرون مجرى يزيد في ان بيعته ان هذا من الطرائف واما الذي استشهده علي بن ابي طالب في كل شيء كان فيه
من النبي في مناقب علي فلم يشهد فدعا عليه فاصابه برص وقس على ذلك ما ذكر فيهما من رواية المغيرة بن شعبة الذي شهد عليه بالزنا عند عمر
الخطاب ولعن الرابع حتى تلجلج في الشهادة فدفع عنه الحد وكذا روايته ابي موسى الاشعري مقيم الفتنة مضل الامة الذي اخبر النبي انه اما
الفرقة المرتدة وكذا اخبار كعب الاحبار الذي قدم اليه ابو ذر ضربه بين يدي عثمن على راسه فشجه وقال له يا ابن اليهودية مثل تتكلم
في الدين فوالله ما خرجت اليهودية من قلبك وكذا عبد الله بن عمرو بن العاص الباغي الداعي الى النار وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية
جعله على مقدمته وكان اشد عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما عليا واصحابه كما ذكره سبط الجوزي وغيره ومع هذا هو زاهد القوم
وراوي شطر من احاديثهم وكان من حجته في البغي انه قال اكرمني رسول الله ان اطيع ابي فليسطر الغافل الى هذا التفه الذي يرى البخاري ومسلم
وابو داود عنه وعن ابيه في صحاحهم فليتامل فيما اخرجه ابو داود عن ابيه في سننه ومسلم في صحيحه قال ابو بردة قال عمرو بن العاص لابيه كذا

لتفصيله

من بايع اماما فاعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء آخر ينازعه فاضربوا رقبة الآخر قال فلان قلت انت سمعت هذا
الحديث من رسول الله قال سمعته اذناي ووعاه قلبي قلت ابن عمك معاوية يامرنا ان نفعله ونفعل قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله
اخرجه مسلم وزاد ان ياكل اموالنا بيننا بالباطل ويقتل انفسنا والله تعالى يقول ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقتلوا انفسكم فقال
عمر اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله هذه رواية ابيه وروى مثل ذلك صاحب جامع الاصول في باب الفتن عن عبد الله بن نفسه بصفة قال
قال عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة دخلت المسجد فاذا عبد الله بن عمرو بن العاص جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون اليه فاتيتهم فجلست اليه فقال
كنا في سفر مع رسول الله وساق الحديث الى ان قال قال رسول الله من بايع اماما واعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء
آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر قال عبد الرحمن فدنوت منه فقلت انشدك الله انت سمعت هذا من رسول الله فاهوى الى اذنيه وقلبه
بيده وقال سمعته اذناي ووعاه قلبي فقلت له ان ابن عمك معاوية يامرنا ان ناكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله يقول
يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما
قال فسكت عني ثم قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله انتهى فهل كان حرب على طاعة حتى اطاع اباه وامامه معوية في ذلك ام معصية
فيجب عليه فيها عصيان ابيه وامامه كذا سمرة بن جندب الذي نقل في شانه الشيخ عبد الحميد ابي الحديد المدائني في شرح نهج البلاغة
عن ابي جعفر الاسكافي المشهور ان معوية بذل لسمرة مائة الف درهم حتى يروي ان هذه الآية نزلت في علي ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة
الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وان
الآية الثانية نزلت في ابن ملجم وهي قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد فلم يقبل فبذل له
ثلثمائة فلم يقبل فبذل له اربعمائة فقبل الى غير ذلك بالجملة انما اعتبر المتاخرون من اهل السنة هذين الاحمقين المتصدين على حفظ
الفاظ الحديث وفضلوا كتابيهما على سائر جوامع الحديث للنسائي والترمذي وابي داود وابن ماجه وغيرهم لما علموا فيهم الغلو في النصب والانحراف عن
اهل البيت والتقليل في نقل مناقبهم وفي مطاعنهم وعدوا بالنسبة الى غيرهما من المحدثين فالانصاف اشتراط شرط اخر وهو ان يعتبر في صفاء
النزاع ما اتفق الفريقان على نقله من الاحاديث المذكورة في كتب الحديث مطلقا وترك تكلف تسمية بعضها صحيحا معتبرا دون غيره والعدول
عن هذا الشرط خروج عن الانصاف كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الاخبار الذي نقلها المص عن الخطيب خوارزم اثر النكر والوضع
ظاهر عليها فكلام منكر لا يروج على من له اطلاع على شان الرواة وعلو منزلته في علم الحديث عن ان يذكر الموضوعات في مناقب مثل علي
بل لو لم يمنعه التقوى لاخفى فضائله المتواترة كما اخفاها غيره من المتعصبين فكيف يظن بمثله من مشاهير ائمة اهل السنة انه يضع الحديث في مناقب
علي وقد اكثر القدماء من فضلاء الشعراء في نظم مضمون هذا الحديث بحيث يشهد على شهرته ويرفع توهم نكارته فقال العوفي شعرا ولو كانت
الاقلام كل باسرها تقطع اقلام وتبرى وتحصر وكانت سماء الله والارض كاغذ وكانت بامر الله تطوى وتنشر وكان جميع الانس والجن يكتبوا
وكان مداد القوم سبعة ابحر لكلت ايديهم وجاء مدادهم ولم يؤت عشر العشر من فضل حيدر وعوتب المتنبي في ترك ذكر المناقب فقال شعرا
وتركت مدحي للوصي تعمدا اذ كان نورا مستطيلا شاملا واذا استطال الشيء قام مقامه وكذا صفات الشمس تغني عن هبات الطلا ثم قال شعرا
فلو كانت سماء الله صحفا وبيت الارض اقلام لياري فابحر المداد بفيض مد واقلام الخلق تكتب بالمداري لما كتبوا الفضائل في علي
بجد بعلوه ولا اقتصاري ومنشا انكار الناصب لذلك الحديث المعروف والحكم بكونه منكرا جهله بحال الخطيب خوارزم وهو موفق بن احمد
المكي ثم الخوارزمي من اكابر حفاظ الحديث ومشاهيرهم وقصره النظر على ما في كتابي البخاري ومسلم واهمال تتبع كتب المتقدمين كموطا
مالك ومسند احمد بن حنبل والمناقب لابن مردويه والخوارزمي وابن المغازلي مع ان كتب المتاخرين من اهل السنة كالصواعق لابن حجر
وغيره مشتمل على النقل منها في مناقب الخلفاء ولا ريب في ان من بنى كتب المتقدمين وراء ظهره اذا ورد عليه شيء من احاديثها استحل
واستغربه واستنكره وحكم بوضعه وبطلانه وغلطه كما وقع نظيره في زماننا عن بعض الفقراء والمبتدئين في التحصيل وذلك
اناجين كما مشتغلا في المشهد المقدس الرضوي على مشرفه الصلوة والسلام بقراءة المطول مع جماعة من فضلاء الطلبة على شيخنا المحقق المحرر
العلامة عبد الواحد على الشوشتري روح الله روحه اذ قد دخل مجلس الدرس ذات يوم شاب من فقراء العرب كان مشتغلا بقراءة
الرسالة الالفية في الفقه على بعض المدرسين ولما كان في ظنه ان الكتاب منحصر في الالفية وان كل الطلبة في كل مجلس درس انما يقرؤن ذلك
انما يقرؤن كل يوم القدر الذي هو يقرؤنها عند استاذ افتح كتابه قاصدا لاستفادة درسه في ذلك اليوم مرة اخرى في هذا المجلس فلما اصغى الى قراءة
قارئ المطول وتقرير الشيخ الخوارزمي رآه لم يرها ارتباطا وموافقة مع عبارات الرسالة الالفية خصوصا بالقدر الذي قرئ منها صباح ذلك اليوم
عند استاذه حصل له الملال وساء الظن بما كان في ايدي طلبة ذلك المجلس من شرح كتاب المطول فقام متعرضا مخاطبا لجماعة الطلبة بان كل كتبكم
غلط فلبعض قليلا ولبعض كثيرا واما مزيفا فلان ما جعله افادة على وضع الحديث من المبالغة الواضحة فيه فعارض بالمبالغة الواقعة
فيما ذكره ابن حجر في صواعقه في الفصل الثالث في فضائل ابي بكر حيث قال اخرج ابو يعلى عن عمار بن ياسر قال قال رسول الله اتاني جبرئيل

انفا فقلت لجبرئيل حدثني بفضائل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتك بفضائل عمر منذ مائة الف سنة ما انقضت فضائل عمر وان عمر حسنة
واحدة من حسناتي لكم انتهى بيان المعاصنة انه اذا كان عمر واحدة من حسناتي لكم فاذا نظرت الى باقي الحسنات الحاصلة لابي بكر من الذوات الداخلة تحت ربيته كعائشة وعثمان
وطلحة والزبير وابو عبيدة الجراح وخالد بن الوليد وسعد ابي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وابي هريرة وامثالهم
ومن الاعمال الصادرة عنه كغصبه الخلافة وجعلها عند وفاته لعمر ومنع ميراث اهل البيت بحديث افتراه وغصبه فدكا عن فاطمة عليها السلام
ومنعه خمس آل محمد وتخلفه عن جيش اسامة الى غير ذلك مما سيذكره المص في مظانه كان اعتراضا بله كضعيف بيوت النشر بخ منزلة الى الما لا يفلح على عنه
ولحصا الحق والاثر كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره من ان المذكور في الآية وصف الخالق دون المخلوق فيه من الخلط والخبط ما لا يخفى
لظهور ان المذكور فيها البشر فالرب الخالق بل الكلمة وامير المؤمنين من جملة كلماته تعالى كما مر في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات وايضا قد
صح انه تعالى قال عند رفع عيسى صفيين مصاحفهم على رؤس الرماح ان هذا قرآن صامت وانا قرآن ناطق ولم ينكر منه ذلك الى الآن فذا كان هو
القرآن وكلمة الله تعالى حقيقة او في مرتبته صح ان يقول النبي في شانه مثل ما قال الله تعالى في شان سائر كلماته التامات واما تاسعا فلان ما
احرى في بعض وقوع لفظ القضايل في كلام النبي وحكمه بكونه متولد محدثا انما هو شيء تولد منه انكار القضايل امير المؤمنين واصرار في النصب
الخروج عن ربقة الاسلام لما نلوا عليك من حديث الصواعق المشتملة على تكرار لفظة القضايل فما بقي له الا النصب لعنا وترتيب النعم والكفر
واللدار على ما لو فرضنا عدم وقوع لفظ القضايل في حديث اخر من كلام النبي غيرها وقع في شان امير المؤمنين لما صح ان يحمل اما وقعا على
عدم تكلمه به اصلا كما زعمه الناصبي لان وجد الاقتصار على ذلك فيه لما لم يكن لغير علي من اصحاب النبي فضايل كثيرة بعبرته بالصيغة التي
لا جرم لم يقع هذا اللفظ منه الا في مقام اظهار فضايل علي وكانه اشار الى سر ذلك ابن صفي الدين عبد العزيز السرابي الحارثي في مدحه حيث قال
شعر جمعت في صفاتك الاضداد فلهذا عزت لك الانداد - ما هدا حاكم حليم شجاع فانك ناسك فقير جواد شيم ماجن في لبس قط ولا
خاسلهن لعبا خلو مجمل السيم من اللطف وماس بذوب منه الحداد طهر مثل الورد مكرمات فاقرب بفضل الحسنا ان يكذب بها
هذا كذب من قبل يوم لوط وعاد انت سر النبي والصنو وابن العم والاخ والصهر المسجى لوراء مثلك النبي لاخاه ولا فحطا الانقاد بكم
ما هل الدنيا ولم يلف لكم خامسا سوى ابراد كنت نفسا له وعرسك وابناك لديه والنسا والاولاد حيل معنا ان يحيط به الشعر ويحصي صفا
النقاد واما سابعا فلان حكمه بان اكثر ما ذكر من متن الخوارزمي وضوعا بحكم محض وتعصب مجرد لا ملتفت اليه لمخالفته اصول الحديث
قال البزدوي الحنفي في اصوله ان الطعن من ائمة الحديث لا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة في المسلمين خصوصا في القرون الاولى الاولى
فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن الا بري ان الشهادة اضيق من هذا ولا يقبل فيها الجرح المطلق فهذا اولى وذكر في كشف الاسرار شرح
اصول البزدوي اما الطعن من ائمة الحديث بقولهم غير ثابت ومنكر او فلان متروك الحديث وذاهب الحديث ومجروح او لين لا يقبل من غير ذكر
سبب الطعن انتهى وذكر في المنتقى شرح البزدوي واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا وذلك ان يقول انه ضعيف او سوء او غير مقبول
الرواية انتهى اقول فاذا كان طعن ائمة الحديث لا يقبل مجملا كما عرفت من كلام ائمة الحنفية فكيف يقبل الطعن الاجمالي من هذا الناصب المطعون
الذي لم يركب الاحاديث الا عند ارتكابه لهذا التاليف الذي لبسها عليه بالجهل والتعسف والله يحق الحق ويبطل الباطل بيانه انه
واما ثامنا فلان حكمه بوضع هارون الخوارزمي عن ابن مسعود انما هو لبعده عن فهم الموضوعات اللغوية لا لكل من له ادنى مناسبة فتنبه لما
الكلام ودلالتها على المقصود والمرام بعلم ان المراد بمثل هذا الكلام لو اطاع العبد بما عدا حكمي بطاعة علي كان مستحقا للنار بسبب استدلال
هذا الحكم الواحد وبوقوع ارادة ما ذكرنا ما روي عن ابن عباس في جملة حديث الى ان قال فقلت يا رسول الله او صيته فقال عليه بحب
علي بن ابي طالب والذي بعثني بالحق نبيا لا يحبه الله من عبد حسنة حتى يسأله عن حب علي بن ابي طالب وهو يعلم فان جاء بولايته قبل عمله
على ما كان منه وان لم يات بولايته لم يسأله عن شيء لو امر الى النار والاحاديث في هذا المعنى كثيرة ولا اسعها فهم ومن المعلوم ان التهاون
غير كافيين الا مع الالتزام بجميع ما جاء به النبي من احوال المعاد والامامة كما يدل عليه ما استهر من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية ولا شك ان المنكر لشيء من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم فان الغلاة والخوارج وان كانا من فرق المسلمين نظرا الى الاقرار
بالشهادتين فهما من قبل الكافرين نظرا الى جحودهما ما علم من الدين ولبس منه بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين وقد اشار الخابقة
الناصر العباسي الى معنى الحديث المذكور بقوله شعر فمنا ساكة والخطم وزنجم والروافض وسبعة الى بعض الوصي علامة مكونة كذب
عليهم اولاد الزنا من لم يوالي في البرية جعلهم سبب اعتنا الله صلى اوزلي وقال في حملة اسباب كبيرة لو ان عبدا الى ما لصالح ان عبدا
وورد كل شيء مرضا وولي وعاش ما عاش الا في مؤلفة خلوا من الذنب معصوما من الزلل وقام ما قام قوامه لا كسل وصاما صاما ولا ملل
وطار في الحول اوى الى حلل وغاص في البحر لا يحس من السلل فليس في الحشر يوم النعب ينفعه الا محب امير المؤمنين علي ولا يحيى ان لم يحمد
لا من عهد من يعتقد فرض طاعته وقال القاضي ظهير الدين الاصفهاني من مقامه هو لا كوخاب في قصيدة المشهورة لله دركم يا آل بيت

يا ابن الحق اعلام الهدى فينا لا تقبل الله الا في محبتكم اعمال عبد ولا يرضى له ذنبا بل اخفف عنا الذي نوءمكم بل اثقل في الحشر الموازين يا
من لم يوالكم في الله لم يرض فيح اللظى وعذاب القرن مسكنا **قال المصنف** رفع الله درجته واما حال ولادته فانه ولد يوم الجمعة الثالث عشر
من شهر رجب بعد عام الفيل بثلاثين سنة في الكعبة ولم يولد فيها احد سواه قبله ولا بعده وكان عمر النبي ثلاثين سنة فاحبه ووباه وكان يطهره
وقت غسله ويوجره اللبن عند شربه ويحرك مهده عند نومه ويناغيه في يقظته ويحمله على صدره ويقول هذا اخي وولدي وناصري وصفيي و
ذخري وكهفي وصهري وزوج كريمتي وامين على وصيتي وخليفتي وكان يحمله دائما ويطوف به جبال مكة وشعابها واوديتها راوه صاحب
كتاب بشارة المصطفى من الجهو انتهى **وقال الناصب** حفضه الله اقول المشهور بين الشيعة ان امير المؤمنين ولد في الكعبة ولم يصح عندي العلم التواريخ
بل عند اهل التواريخ ان حكيم بن حزام ولد في الكعبة ولم يولد فيه غيره واما ما ذكره من احوال النبي بالنسبة اليه في صغره فلا يصح به نقل الا ما
ذكره ولا رد عليه الا في قوله وخليفتي ان اريد به الخلافة بعده وان اريد انه من الخلفاء فهذا صحيح لا شك فيه انتهى **واقول** حكمه بعدم الصحة سقط
بعد ما روى المصنف ذلك عن صاحب كتاب بشارة المصطفى وهو رواية عن ثقة ثقة رواه ابن المغازلي مرفوعا الى علي بن الحسين عن علي فانه صاحب
كشف الغمة وكفى برواية مثلهما من اهل السنة حجة لنا عليهم كما مر وجهه مرارا وايضا كما صرح به الراوي الفضيلة والكرامة ان في باب الكعبة كان
مقفلا ولما طهرا نار وضع الحمل على فاطمة بنت اسد ثم عند الطواف خارج الكعبة انفتح لها الباب باذن الله تعالى وهتف لها هاتف بالدخول
وعلى تقدير صحة تولد حكيم بن حزام قبل الاسلام في وسط بيت الله الحرام فانما كان بحسب الاتفاق كما يتفق سقوط الطفل عن المرءة والعجل
عن البقرة في الطريق وغيره على ان الكلام في تشرف الكعبة بولادته فيها لا في تشرفه بولادته في الكعبة فانه هو الكعبة الحقيقية لا هذه الابنية
وقبلة اقبال المقبلين الى الله كما روي عنه انه قال انا كعبة الله ونحن قبلة الله وقال ابن حمامة **شعر** هو القبلة الوسطى تراه وجوهها
لها حرم الله المهيمن والحل وايته الكبرى وحجته التي ايتمنت على من كان منا له عقل وقال المولى العارف لطف الله النيشابوري **نظم**
طواف خانه كعبه از ان شد بر همه واجب كه ايجاد وجود آمد علي بن ابيطالب واما ما ذكره من الترديد في قوله خليفتي مرددا
بان اراد خلافته بعد النبي بفاصلة خلاف الظاهر والاصل فلا يعدل عنه الا لدليل ووجوده كالعنقا على ما لا يخفى **قال المصنف**
رفع الله درجته واما بعد ولادته واسلامها ثلاثة نفسانية وبدنية وخارجية اما النفسانية فبطنها مطالب الاول الايمان وبواسطة
سبقه تمهيد قواعده وتشييد اركانه وبواسطة تعليمه الناس حصل لهم الايمان اصوله وفروعه لم يتزلزل بالله طرفة عين ولم يسجد لصنم
بل هو الذي كسر الاصنام لما صعد على كتف النبي وهو اول الناس اسلاما روى احمد بن حنبل من عدة طرق انه اول من اسلم واول من صلى مع النبي
وفي مسنده ان النبي قال لفاطمة اما ترضين اني زوجتك باقدم امتي سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما وحديث الدار يدل عليه بعمومه **قال**
الناصب حفضه الله اقول ما ذكر ان عليا اول الناس اسلاما فهذا امر مختلف فيه واكثر العلماء على ان اول الناس اسلاما هو خديجة وقال
ابو بكر وقال بعضهم زيد بن حارثة وحاكم بعضهم فقال اول الناس اسلاما من الرجال ابو بكر ومن الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن العبيد
زيد بن حارثة وقد حققنا هذا في تلخيص كتاب كشف الغمة انتهى **واقول** لا يخفى ان الناصب اعرض عن اكثر الفضائل الذي عدها المصنف في هذا
المقام لعدم امكان منعه ذلك واثباته نظير لها في شان خلفاء الثلاثة وما ذكره من الاختلاف في سبق سلام علي خلف لتسامح تعصب بعض
اخلاف اخلاف اهل السنة فلا يعارض اتفاق جماعة من اسلاف الطرفين واخلافهم والمحاكمة تحكم حاوله من اراد تمويه حال ابي بكر وترويج شنائعه
وبعد ضم كل ما ذكره الشارح الجديد المتجدد عند قول المصنف المحقق قدس سره واقدمهم ايمانا من غير تعقيبه بشيء من المناقشة حيث قال يدل
على ذلك ما روي عن النبي قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة وقوله انه كان يقول انا اول من صلى وانا
اول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الفريقين ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه
اقدم ايمانا كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال يوما على المنبر بمشهد من الصحابة ان الصديق
الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر انتهى وقال القاضي الارموي الشافعي في كتاب نهج
الاربعين ان سبق سلام علي اقرب الى العقل لانه كان ابن عم النبي في داره مختصا به في الاقرب عرض هذه المهمات العظيمة على الاقارب المختصين
به ولذلك قال الغزالي وان رعتبر تلك الاقربية انتهى وقال ابن الصلاح في النوع التاسع والثلثون من كتابه في اصول الحديث قال الحاكم ابو عبد الله
لا اعلم خلافا بين اصحاب التواريخ ان علي بن ابي طالب اولهم اسلاما واستنكر هذا من الحاكم انتهى وقال ابن حجر في صواعقه صح عن سعد بن ابي وقاص
انه اسلم قبل ابي بكر اكثر من خمسة انتهى ولنعم ما قال ابو سعيد التبلي في جملة قصيدة له في مدح امير المؤمنين **شعر** ذاك الذي لولاه
ما اتضحت لنا سبل الهدى في غوره ونجاته عبد الاله وغيره من جهله ما زال معكفا على اصنامه **قال المصنف** رفع الله درجته
المطلب الثاني العلم والناس كلهم بلا خلاف عيال علي في المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية والاحكام الشرعية والفضائل
النفسانية لانه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم وملازمته لرسول الله وهو اشفق الناس عليه لا يفارقه ليلا ولا نهارا
فيكون بالضرورة اعلم من غيره وقال رسول الله في حقه اقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم والدين وروى الترمذي في صحيحه ان رسول الله

قال انا

قال انا مدينة العلم وعلي بابها وذكر البغوي في الصحاح ان رسول الله قال انا دار الحكمة وعلي بابها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
ما ذكره من علم امير المؤمنين فالشك في انه من علماء الامة والناس محتاجون اليه وكيف لا وهو وصي النبي في ابلاغ العلم وبديع حفاظ
المعارف فلا نزاع لاحد فيه واما ما ذكره من صحاح البغوي فانه قال الحديث غريب يعرف هذا عن احد من الثقات غير قيس بن الربيع وانا مضطر
فكان ينبغي ان يذكر ما ذكره من مصابيح الحديث ليكون امينا في النقل انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا من ان الحديث اتفاق
على كونه علما من علماء الدين ولا نزاع فيه مراد به انه لا يدل على الخلافة التي هي المطلب الاعلى مردود بان الحديث على ما اوضحنا سابقا يدل على انه
اعلم من الكل والاعلم اولى بالخلافة وقد اشار الى هذا الصاحب الكامل عامر البصري قدس سره في قصيدته النائية بقوله شعر فعلك سلطان
ولحاره القوى لا عضا والنفس شبه مدينة لذلك قال النبي انا مدينة العلم فهم ذا يحسن كياسته وان عليا بابها فاعرفنه
وهذا كلام مصحح بالخلافة واما ثانيا فلان المصابيح لم يذكر ما ذكره البغوي اخرا من غريب الحديث لانه بعد موافقة ذلك الحديث بمعنى الحديث
الصحيح السالم الذي رواه الترمذي لا يقدح فيه تلك الغرابة بل قد صرحوا بان اختلاف الفاظ الاحاديث مع توافق المعنى من دلائل الصحة كما
مر في مباحث النبوة عند شرح ما افترى القوم على النبي من تكلمه اثناء التلاوة بالغرانيق العلى فتذكر ثم لا يخفى على اولي الالباب ان
المراد بالباب في هذه الاحاديث الكناية عن الحافظ للشيء الذي لا يشذ عنه منه شيء ولا يخرج الا منه ولا يدخل اليه الا به واذا ثبت انه
الحافظ لعلوم النبي وحكمه وبيت امر الله تعالى ورسوله بالتوصل به الى العلم والحكمة وجب اتباعه الاخذ عنه وهذا حقيقة معنى الامام كما لا يخفى على ذوي
الافهام قال المصنف رفع الله درجته وفيه خزي الحمراء قال رسول الله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في فهمه والى يحيى
بن زكريا في زهده والى موسى بن عمران في بطشه فلينظر الى علي بن ابي طالب وروى البيهقي باسناده الى رسول الله من اراد ان ينظر الى آدم في
علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في علمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
ثلاث في هذا النقل لانه ذكر انه في صحاح البغوي هذا الحديث وهذا كذب باطل فان البغوي لم يذكره البغوي اصلا لا في صحاحه ولا في حسانه
واثر الوضع على هذا الحديث ظاهر ولا شك انه منكر مع ما نسب الى البيهقي لانه يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من هؤلاء الانبياء وهذا باطل فان غير
النبي لا يكون افضل من النبي واما انه موهم لهذا المعنى لانه جمع فيه من الفضائل ما تفرق في الانبياء والجامع للفضائل افضل ممن تفرق فيهم
الفضائل وامثال هذا من موضوعات الغلاة وان صح فيمكن حمله على ان له كمال هذه الفضائل انتهى واقول ان المصنف ما خاض في نقله بل
الناصب خاض في فهمه وعقله اذ الظاهر ان ضمير فيه في قول المصنف وفيه عن ابي الحمراء راجع الى ما سبق من لفظ الصحيح في قوله وروى الترمذي في صحيحه
ولو كان راجعا الى ما ذكره ثانيا في مرتبة النقل عن البغوي كما توهمه الناصب لكان الظاهر ان يقول وفيها ليرجع الى لفظ الصحاح المذكور هنا بصيغة
الجمع اذ لا يظهر في جملة ما نقل في هذه المرتبة ما يصلح مرجعا للضمير سوى وهو يقتضي ضمير المؤنث دون المذكور على هذا الاوجه للحكم بخيانة
المصنف خصوصا عن هذا الناصب الخوان الملحد الشقي المبيح للكذب لكذاب وقد بينا وجوه خيانته وتحريفه في مواضع من هذا الكتاب ثم اي
الموضع والنكرة في حديث البغوي مع اتحاده في المعنى مع حديث الترمذي الذي سلمه ولم يتكلم عليه وهل الاختلاف الا بتبديل المدينة بالدار
فاعتبروا يا اولي الابصار واما ما ذكره من ان حديث البيهقي يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من الانبياء وهذا باطل فمدخول بطلانه وان النبوة
ليست داخلة في تلك الفضائل المتفرقة فيجوز ان يكون افضلية الانبياء عن علي باعتبارها كما قال الناصب بقاء اية المباهلة من انه
كيف يمكن المساواة والنبي نبي رسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي انتهى ولو سلم فلا يم بطلان
ما اوهمه لما مر من ان المراد بنفس النبي في قوله تعالى وانفسنا وانفسكم هو علي وكونهما نفسا واحدة حقيقة محال فلم يبق الا المساواة فيمكن
المساواة من صفات النفس ومساوي الافضل افضل قطعا ان قيل كيف يتحقق المساواة في جميع صفات النفس ومنها النبوة التي لم يحصل لعلي
قلنا ان اريد بالنبوة بعثته على الوجه المخصوص فظاهر ان ذلك ليس من صفات نفس النبي حتى يحتاج الى استثنائه وان اراد به الصفة العقلية
الكاملة التي تنبعث منه البعث المذكور فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة حاصلة لامته اغاية الامر خصوصية مخاطبة نبينا منع عن
بعثهم على الوجه المخصوص وعن اطلاق الاسم عليهم شرعا كما قيل بمثله في منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى موجود لا في موضوع على الله سبحانه وتعالى
يدل على ذلك قوله علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وجه الدلالة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي تشبيه الاحاد على الاحاد فاسم علماء
الامة المعصومين وغيرهم من علماء اهل السنة على انبياء بني اسرائيل فلا بد ان يقع واحد من علماء الامة كالشافعي مثلا على زعمهم مقابل
نبي واحد منهم كابي حنيفة في مقابل نبي اخر وهكذا ومن البين ان علياء الامة من اولاده افضل من ابي حنيفة والشافعي ضرورة ان يكون
افضل من النبي الواقع في مقابلة الشافعي والحنفي بمقتضى التشبيه لا يقال ان وجه الشبه حيث يجب ان يكون في المشبه به اقوى فيقتضي زيادة الكمال
في انبياء بني اسرائيل فلا يتم الاستدلال لانا نقول بل الاظهر عند العقل كان في ذلك كما قال لوابه في توجيه تشبيه صلوات الله
عليهم الصلوة والسلام بالصلوة على ابراهيم واله ولا ريب في ظهور حال الانبياء سيما وقت سماع ذلك الحديث فتم والجملة الدالة على
تفضيل امير المؤمنين علي بن عدا نبيائهم من الانبياء كثيرة اولها الايات والاحاديث الدالة على المساواة والاتحاد والى هذه المسائل

واما ما ذكره من صحيح الترمذي فصحيح

ولذا قال الحجة على فضل امير المؤمنين على نبي من الانبياء ولا على ذلك البرهان وجب علينا القول به وترك الخلاف فيه ولا يوحشنا منه مثل ذلك القياس
الجهال وليس في تفضيل سيد الاوصياء وامام المتقين واخي رسول رب العالمين ونفسه بحكم التنزيل وناصره في الدين وابي ذريته الائمة الراشدين
على بعض الانبياء المتقدمين ما يرجحه العقل ولا يمنعه السنة ولا يرده القياس ولا يبطله الاجماع اذ عليه جم غفير من شيعته وقد نقلوا ذلك
عن الائمة من ذريته ع وتفصيل الكلام في هذا المقام وتقريبه الى المرام على ما اشار اليه بعض الموحدين الاعلام انهم اتفقوا على ان
المراتب الثابتة عند الله تعالى للانبياء السابقة وغيرهم من الاولياء كولاة امير المؤمنين واولاده المعصومين ع ثابتة لهم من روحانيته
نفيسا على العظم مراتبهم في العوالم الثلثة لانه قطب الكل واذا كان كذلك وجب ان يكون الاولياء من تمثلوا المقتبسين عن النبي ص بجهتي روحانيته
وجسمانيته افضل من الانبياء واكمل واتم ولا يعجب في افضلية الولي المتفرع من النبي الكامل القائم مقامه والمشاهد لمعارجه والظاهر على
جميع مقاماته الشهودية ولعوالمه الملكوتية عن النبي القاصر عن الكمال المجتمع الناقص في الاطلاع على حقايق مقامات الكمال وكيفيات
معارجه وتطوره بالاطوار الشهودية الجمعية وبالجملة الانبياء لما كانوا في الوجود الصوري اسبق من القطب المحمدي ص كان اخذهم عنه انما هو
باعتبار صورته المعنوية الحاصلة في عالم العقول من حيث انه عقل الكل ونفس الكل المندرج فيه اجمالا ما هو فيما تحته من العوالم مفصلا
واما اولياؤه فلتاخر وجودهم الصوري عن وجوده الصوري كان اخذهم ما اخذوه عنه باعتبار المقامين معا فشاركوا الانبياء في المقام الاول
واختصوا دونهم بالمقام الثاني الذي هو مقام التفصيل لانه لما نزل الى عالم الطبيعة بالصورة الانسانية فصل فيه ما اجمله هناك وظهر فيه
مقامات الوحي الملكي ما لم يكن وهذا احتاج الانبياء في تدبير النوع الانساني الى الوحي المنزل على ايدي الملائكة لتعريف الحوادث الكونية
وحصل لهم زيادة الكمالات بذلك وبالمجاهدات والغزوات والمحن والرزايا ومخالفة القوم ومجاهدتهم معهم فاولياء انبيائه يشاهدون منه
جميع ذلك على التفصيل فتحققوا بجميع اخلاقه التي وصفها الله تعالى بالعظم في قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم والعظيم لا يقول في شيء عظيم الا
اذا كان في غاية ما يكون من العظمة واتصفوا به في جميع مسالكه الاجمالية والتفصيلية فحصل لهم مع تمام النسب المعنوي الحاصل لهم بسبب
التمام والتخلق الحقيقي بجميع اخلاقه النسب الصوري والقرب المحقق والدموي فاشتركت المواد واتحدت الصور فكانوا في الحقيقة هم هو وهو هم
باعتبار النسبتين فصاروا بذلك اهل الجمعية التامة والمقامات العامة فتحقق لهم مزيد الفضل والاختصاص بالكمالات الحقيقية على
من سواهم من سائر الانبياء والاولياء كما تحقق له ذلك من غير فرق وفي الدعاء الماثور عن اهل البيت ع امنت بسر آل محمد وعلانيتهم وظاهرهم
وباطنهم واشهدانهم في علم الله وطاعته كمحمد فانهم مقاماتهم الالهية وخصائصهم النبوية فانها مقامات عزيزة الاحكام عزيزة
المرام فاعرفها جدا لتكن عارفا بهم حق المعرفة التي وجبت عليك بقوله ع من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والله الموفق
قال المصنف رفع الله درجته وابقى جميع العلوم مستندة اليه اما الكلام واصول الفقه فظاهر وكلامه في النهج يدل على كمال معرفته في
التوحيد والعدل وجميع جزئيات علم الكلام والاصول واما الفقه فلفقهائكم يرجعون اليه اما الامامية فظاهر واما الحنفية فان
اصحاب ابي حنيفة اخذوا عن ابي حنيفة وهو تلميذ الصادق ع واما الشافعية فاخذوا عن محمد ادريس الشافعي وهو قرأ على محمد بن الحسن تلميذ ابي
حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما واما احمد بن حنبل فقرأ على الشافعي فرجع فقهه اليه واما مالك فقرأ على اثنين احدهما ربيعة الرأي
هو تلميذ عكرمة وهو تلميذ عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي ع والثاني تلميذ مولاه جعفر بن محمد الصادق ع وكان الخوارج تلامذة له ع واما
النحو فهو واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني امير المؤمنين ع اني باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول البقرة الى آخر القرآن ثم انتهى
وقال النواصب خفضه الله اقول ذكر ان ابا حنيفة قرأ على الصادق ع ثم ذكر ان الشافعي قرأ على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك
فرجع فقهه اليهما وبفهم من هذا ان كل من قرأ على احد يرجع فقهه اليه فيرجع فقه جميع الائمة على هذا التقدير الى الصادق ع فقد
عنده لا شك انه حق وصدق فلم يبق له بعد هذا الكلام اعتراض على الائمة الاربعة واما قوله ان الشافعي قرأ على محمد بن الحسن فهو كذب وبط
واما قوله ان جميع العلوم من الفقه والاصول والكلام يرجع الى امير المؤمنين ع فان اراد ان اصحاب هذه العلوم ما استفادوا في تدوين هذه
العلوم عن غير كلام امير المؤمنين ع فهو تم كما لا يخفى وان اراد انهم استفادوا من كلامه فهم كما استفادوا من كلام باقي علماء الصحابة فهذا حق لا شك
فيه انتهى واقول نسبة الشافعي الى تلميذ محمد بن الحسن مما سبق اليه ابن ابي الحديد المعتزلي الحنفي في شرح نهج البلاغة حيث قال اهل هذه عبارته واما
اصحاب ابي حنيفة كابي يوسف وغيرهما فاخذوا عن ابي حنيفة واما الشافعي فقرأ على محمد بن الحسن فرجع فقهه الى ابي حنيفة وابو حنيفة قرأ على جعفر بن
محمد الصادق ع وجعفر قرأ على ابيه وينتهي الامر الى علي ع واما مالك بن انس فقرأ على ربيعة الرأي وقرأ ربيعة على عكرمة وقرأ عكرمة على عبد الله بن
عباس وعلى علي بن ابي طالب ع وان شئت رددت عليه فقه الشافعي بقرابته على مالك كان ذلك لك انتهى كلامه بعبارته ويمكن ان يكون المصنف
قد علم بطلان تلك النسبة ايضا لكن لما وقع اثباتها في كلام ابن ابي الحديد الحنفي وغيره اراد احاطة ما قيل في هذا المقام لئلا يقول احد
ذهب ابن ابي الحديد ان تلمذ الشافعي لا ينحصر في مالك فلا يتم الارجاع على ان النووي شيخ متاخري الشافعية قد صرح في كتابه الموسوم
بتهذيب الاسماء ان الشافعي روى عن محمد بن الحسن فجاز ان يكون المراد من التلمذ في كلام المصنف وكلام ابن ابي الحديد هذا واما ما فهم من عباره

وقرأ عبد الله بن عباس ع الحنفي

الكتاب

الكتاب وظن انه وجد ثمرة الغراب فجاء بها مراد المعتمد في جوع فقه ابي حنيفة وغيره الى امير المؤمنين ع ان التلميذ فيما اخذ عن استاذه في علم وتوقف
عليه اساس تحصيله عنه يرجع اليه لا انه فيما احدثه من عند نفسه انهم راجع اليه فلا يلزم ان يكون الوحض والتشريعات التي احدثها ابو
حنيفة وبنى فيها على القياس والاستحسان المردود بين راجعا الى علي ع حتى لا يتوجه عليه الاعتراض كما توهمه الناصب هذا كما ان تلامذة
ابي حنيفة مع بقاء اسم التلمذ عليهم الى اخر العمر ورجوع فقههم اليه بلا نزاع قد خالفوا ابا حنيفة في كثير من المسائل ولا يلزم من عدم توجه
الاعتراض على فتوى ابي حنيفة عدم توجهه على فتاويهم ولهذا قد نقل الذهبي الشافعي في كتاب جوهرة الجواهر ان مولانا الصادق ع
اعترض على ابي حنيفة في قياسه واستحسانه وسنذكره في بحث القياس من مسائل اصول الفقه انشاء الله تعالى واما ما ذكره الناصب من الرد بذلك
بان المراد ان اصول تلك العلوم وكلياتها ومهماتها وحقائقها قد استفيدت من كلام امير المؤمنين ع وخطبه فانها تضمن من ذلك ما لا ازيد
عليه ولا غاية وراءه ومن تامل لما ورد في ذلك من كلامه ع علم ان جميع ما استهل المتكلمون من بعده في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل تلك
الجملة وشرح لتلك الاصول وروي عن الائمة من اولاده ع من ذلك ما لا يحاط كثره ومن احب الوقوف عليه وطلبه من مظانه اصابه
الكثير العزيز الذي شفاء للصدور السقيمة ونتاج للعقول العقيمة وفي كتاب احياء العلوم للغزالي ان اول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة
الى الحق علي ع وقد ناظره الملحدة في مناقضات القرآن واحتجاجاته فلم يلبث حتى اسلم انتهى وقد اورد السيد المرتضى رحمه الله جملة من ذلك في
كتاب الغرر والدرر ثم قال وهذا باب ان اوجفنا فيه اغرقنا من تبحر زاخر وشوه بوب غمام ماطر وكل قول في هذا الباب لقابل
اذا اضيف اليه او قوبس به كان كاضاءة القطرة الى الغمرة والحصاة الى الحرة وانما اشرنا اليه اشارة واومانا اليه ايماء انتهى وبهذا يحصل
غرض المصنف من اثبات تلمذ الجمهور له بواسطة ووسائط واما ما عدا تلك الكليات من المسائل المباحثة كرؤية الله تعالى واثبات الصفات الزائدة
والقول بالجبر والكسب في افعال العباد والاصول الفاسدة من القياس والاستحسان ونحوهما فلا يقدح استفادتها عن غيره مع كونه مرجع الاصول
الصحيحة والمسائل الحقة الصريحة وايضا المعتزلة الذين هم من قدماء المتكلمين في علم الكلام قد اعترفوا بذلك كما يرشد اليه كلام ابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح نهج البلاغة حيث قال في جملة كلامه وما اقول في رجل يعزى اليه كل فضيلة وينتمي اليه كل نزعة ويتجاذبه كل طائفة فهو
رئيس الفضائل وينبوعها وابو عذرها وسابق مضمارها ومجلي حلبتها كل من برع فيه اخذ وله اقتفى وعلى مثاله احتذى انتهى وانكار
هذا الناصب الشقي لا يقدح في المقصود كما لا يخفى ولعله اراد بتلمذ الصحابة في السؤال التي من ردبه المردود ابا بكر وعمر وعثمان وقد علم
في تضاعيف هذا الكتاب وفي غيره من فضول الكتاب الخطاب مبلغ جهلهم ودنو كعبهم عن فهم الاحكام وفهم كلام الملك العلام فكان ينبغي
ان يستحي عن الاشارة اليهم في هذا المقام واذا كان علي ع اعلم الامة فهو اولى وارضى بالامامة من غيره لتحقق تقديم المفضول على الفاضل
بحسن من ذي بصيرة وفاقة والمعنية نقاوة وفراسة منيرة وفطنة مصيبة وثاقب ورأي ثاقب ان يقدم على من صدر منه علوم ظاهرة
واعلام باهرة وايات ناطقة ومعجزات ظاهرة قد وقعت الاشارة الى بعض منها من لا يعلم معنى الاب الكلالة من القرآن ويسئل عن الله
اين هو فيقول في السماء على العرش ولم يعلم انه تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام وانه متعال عن ان يكون له مكان او زمان او يليق ان يفضل عليه
من اعترف في سبعين موضعا رده عمر خطائه بانه لولا علي لهلك عمر وكما قال ابن عباس في شعر هل مثل قول القائل اذ قالوا بجاهرة لولا علي لهلكنا فيه تنازيا
وكان يتعوذ من معضلة ليس لها ابو حسن واقر بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال والخمر في ايام خلافته صعصعة بن صوحان
في عنفوان شبابه وقصر فهمه عن ادراك سؤال المرأة المستنكحة عن زوجها مع الحاقها لذلك ثلاث مرات بعبارات واضحة في مقصودها الى ان
كعب سور بذلك فعقل وحال جواب سؤالها عليه ثم استحسن ما اجاب كعب عن سؤالها بالباطل وولاه قضاء البصرة ليسر عليه سؤ فهمه
حتى لا يرى ان تقديم قليل العلم على مثل الشافعي وابي حنيفة قبيح جدا وكذا لو استوزر الملك جاهلا لا بصيرة له بعلم السياسة وتدبير الجيوش
لقبح الفعل عليه فعله وقد قال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وقال ابو علي بن سينا في كتاب
الشفاء في فن الخطابة ينبغي ان يكون المشير بصيرا بمهد احاجة كل الى كل وباحوال اهل الفضائل واهل الثروة منهم فيشير بما ينتظم به شمل
المصلحة فهذا الحكيم كما ترى كلامه يوجب من طريق العقول الصحيحة والحكمة القديمة ان لا يقدم المشورة الا العالم بجامع الامور الحاوية
لقوى المصالح وما نطق به القرآن ويشهد بصحته صريح العقل واوجبه الحكماء فلا سبيل الى بطلانه ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان
الفضل المشتق من جملة افعل التفضيل كاعلم ونحوه في اصل اللغة بمعنى الزيادة يقال فضل الشيء اي زاد عليه ويقال رجل فاضل
اي ذو كمال في العلم او غيره ويجيء بهذا المعنى الاخر قال الله تعالى وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة اي زادهم في الاجر
وقال الله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم اراد به العقل والراي وقيل انه مطلق اراد
جميع ما فضل به الرجال على النساء من الزيادة في الميراث والشهادة الى غير ذلك فعلى هذا القول الفاضل هو الزائد والافضل هو الاعظم
في الزيادة ولفظة افضل التي على وزن افعل تستعمل على وجهين احدهما لتفضيل شيء وقعت فيه الشركة وزاد الفاضل بمزية تخصه والثاني
المزية التي تفضلها اشتركا فيه كمن يكون شجاعا وغيره اشجع منه او زيادة بمزية اخرى لم يحصل له انفق كمن يدعي الشجاعة بالسماع والفهم

الشرب بالفتح الدفعة الواحدة
النضح وصلاح ونضوح
الحجة الزمن ثلاث
حالة وهم

الحلبة بالفتح الدفعة
اسمعيل في الريان وهل
يجتمع مساق كل
اوب للنصر فوقهم

الحلبة بالفتح الدفعة
اسمعيل في الريان وهل
يجتمع مساق كل
اوب للنصر فوقهم

الثاني التفضيل شيء لم يقع فيه شركة كقوله تعالى خير مكانا واحسن عبيلا فهذه مقيدة ومع الاطلاق يراد به الزيادة في الفضل المشترك فيه وهو
وامثاله الاكثر في دلالتها والمشهور منها ولما ثبت الصحابة من علم وكرم وشجاعة وزهد وورع وفضائل اخر ذلك ثبت علي وبين ابي بكر لم يجز لاحد
ان يقول على افضل من ابي بكر وعمر ولهذا قال علي من فضلني على ابي بكر جلدته حد المفتري يعني ان مفضله على ابي بكر وعمر قد افترى عليهما شيئا
ليس فيهما من الفضل والله در الشاعر حيث يقول شعر متى اقل مولاي افضل منهما اكن بالذي فضلته متفضلا المرتزي السيف نزري بحده
فلله هذا السيف لمضى من القضا ولعله يهذا المعنى اقسم بالله تعالى عبد الرزاق بن همام الصنعاني احد الثقات المشهورين عند شيعته من مذهب التفضيل
اليه لقوله والله ما اشرح صدري قط ان افضل عليا على ابي بكر فانهم وافضل يستعمل على ثلثة اوجه يستعمل مع الالف واللام كقولك زيد
الافضل ويستعمل مع الالف واللام كقولك زيد الافضل ويستعمل مع من كقولك زيد افقه من عمرو وعمرو ابزيد فقهه على فقهه ويستعمل مضافا
كقولك زيد افضل القوم فزيد بعض القوم فزيد بعض القوم لكن فضله يزيد على فضلهم وقد روى الجمهور عن النبي انه قال لابنته فاطمة عليها السلام
اعظمهم حلما واقدمهم سلما واحكمهم علما وهذه الكلمات النبوية على وزن افعل وهي تقتضي علي الزيادة على غيره وان كان مشاركا في الاشياء
والمعنى الذي صار لاجله افضل منهم هو بلوغ غاية الحكمة وادراك العلوم الربانية علما وعملا وهذا الالف في اعظمهم واقدمهم واعلمهم
يسمى الف التفضيل وقد نقل عن سيبويه انه قال احمد على وزن افعل يدل على فضله على سائر الانبياء لاجل الف التفضيل ثم استدل عن سيبويه
بجواز ان يكون الالف في صفات علي دالة على فضله على سائر القرابة والصحابة وهو المطلوب قال المصنف رفع الله درجته وعلم القضاء اليه
منسوب حتى قيل في كلامه انه فوق كلام المخلوق دون كلام الخالق ومن كلامه تعلم الفصحاء قال ابن نباتة حفظت من كلامه الف خطبة فاضت
ثم فاضت واما المتكلمون فاربعة معتزلة واشاعرة وشيعة وخوارج وانتساب الشيعة اليه معلوم والخوارج كذلك فان فضلائهم رجعوا اليه واما
المعتزلة فانهم انتسبوا الى واصل بن عطا وهو تلميذ ابي هاشم عبد الله وهو تلميذ ابيه محمد الحنفية وهو تلميذ ابيه علي واما الاشاعرة فانهم
تلامذة ابي الحسن علي بن ابي بشر الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة انتهى وقال الناصب خصه الله اقول لا شك
في علم امير المؤمنين في العلم والفصاحة والاسرار المكنونة التي لم يطلع عليها احد غيره واما ما ذكره من رجوع طوائف اهل الكلام اليه فانه ان
اصول كلامهم مأخوذة منه فهذا يوجب ان يكون اصول عقائد الخوارج والمعتزلة والاشاعرة مأخوذة من امير المؤمنين وما كان مأخوذا عنه
يكون حقا وهذا لا يوافق مذهبه وان اراد به انهم ينتسبون اليه بلا اخذ العلم والعقيدة فاثبات هذا لا يفيده فيما يدعيه انتهى واقول
فيه اولا ان علم امير المؤمنين وفصاحته لم يكن بالتوغل والتحصيل المتعارف كما توهمه الناصب بل كان بالتأييد من الله تعالى ورسوله
فاق في الكل على الكل وصار امام الكل في الكل وثانيا ان ما ذكره من الترديد مردود غير خاص ان المراد كما اشرنا اليه سابقا انهم ينتسبون اليه
في اخذ العقائد الحقة من معرفة وجود الباري ووحدانيته وصفاته وافعاله ومعرفة النبي وما جاء به مما لا يستقل العقل بانه من لوازم
المبدأ والمعاد وهذا كما يقال ان محمد الحسن بابو سه من تلامذة ابي حنيفة منتسب اليه مع ظهور مخالفته في كثير من المسائل الفروعية كما لا يخفى على
من نظر في كتبهم الفقهية فكذا لا يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما احدثه المعتزلة والاشاعرة والخوارج من عند انفسهم سيما ما احدثه الخوارج بعد
الخروج على علي ومروقهم من الدين حتى القول بالتبري عنه مأخوذا عنه كما زعمه هذا الناصب الغبي وهل هذا الا مثل ان يقول احد ان
علوم بني اسرائيل كانت مقتبسة من نبيهم موسى فيقول شقي قوي مثل هذا الناصب الجاهل الغبي انه يلزم ان يكون ما احدثه بنو اسرائيل بعد ارتدادهم
من تعبيد العجل وحقيقة السامري ونحو ذلك ايضا مقتبسا من موسى وايضا من البين ان الفرق المتكثرة البالغة الى ثلث وسبعين فرقة من
نبينا منتسبون اليه متمسكون بدينه وكل فرقة منهم يدعي انه على ما عليه النبي واله واصحابه الاخيار ولا يلزم من اخبارنا بانهم من امته ودخلوا
في ملته ومقتبسون من مشكاة نبوته ان يكون قائلين بان اعتقاداتهم الباطلة ايضا دينا وموافقا لما عليه النبي واله واصحابه بل المقصود ما هو
الحق منها في نفس الامر موافق لما عليه النبي واصحابه ولعمري ان هذا الناصب الشقي حقيق في عداوته وكوديته واعوجاجه عن نهج المارق عن نجاب
المقصود الصحيح من الكلام الى غيره بان يسد على فهم المتسول البقري المستقر في اسفل دركات السقر شعر على بحث القوافي من معادنها فما
على الذي لم يفهم البقر قال المصنف رفع الله درجته واما علم الطريقة فان جميع الصوفية وارباب الاشارات في الحقيقة يسندون الخرقة
الى اصحاب الفتوة يرجعون اليه وهو الذي نزل جبرئيل يوم بدر يناديه لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال النبي انا الفتى ابن
الفتى اخو الفتى اما انه الفتى لانه سيد العرب واما انه ابن الفتى فلانه ابن ابراهيم الذي قال الله تعالى فيه فتى يقال له ابراهيم واما انه اخو الفتى
فلانه اخ علي الذي قال جبرئيل فيه لا فتى الا علي انتهى وقال الناصب خصه الله اقول اما ما ذكره ان الصوفية يرجعون اليه فهذا ما ادعى في صدر الكتاب
ان الصوفية هم تاركو الصلوة والمعتقدون للحلول والاتحاد وكيف يجوز نسبتهم الى امير المؤمنين وهذا علمهم وعقيدتهم ثم ان انتساب
الخرقة لا يوجب اخذ العلم هو المدعى وفي الجملة هذا الرجل لا يعرف ما يقول وهو كالنافة العشواء يرعى كل حشيش انتهى واقول اولا
من تتبع المصنف في صدر الكتاب في بحث عدم جواز الحلول على الله تعالى هم جهم والمتصوفة مقرون بانا الفعل المقصود منه التكلف في الامر والمراد بهم
صوفية الجمهور من اهل السنة كما مر فلا منافاة بل قد وافق المصنف في ذلك شارح منهاج الفقه للنووي حيث قال في بحث الوصايا من شرحه

نظم له

نا العلم

المسمى بنجم الوهاج ومن كان من هؤلاء الصوفية كابن العربي والقطب النووي والعفيف التلمساني فهؤلاء خارجون عن طريقة الاسلام
ضلالا من العلماء الاعلام انتهى وثانيا ان المراد بالخرقة ههنا العلوم اللدنية والحقائق الالهية المخصوصة لعلي دون غيره من الاولياء
الازل الى الابد كالنبوة بالنبي وقد صرح بذلك الغزالي والشيخ محي الدين الاعرابي في نصائحهما وقد اسند المناهبي حيدر بن علي الحسيني العبيدي
الاعلى قدس سره في كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار ان السر المنقول من امير المؤمنين واولاده المعصومين الى تلامذتهم ومريديهم وهو عند
العوام من الصوفية وغيرهم موسوم بالخرقة وعند الخواص هو سر الولاية فالذي قال العوام ان خرقة التصوف كانت لآدم وهو لبس من جبرئيل
باذن الله تعالى وامره وكان من خيش الصوف وغيره فوصل منه الى ولده شيث بالارث الصوري ومن شيث الى اولاده ومنهم الى نوح ومن نوح
الى اولاده ومنهم الى ابراهيم ومن ابراهيم الى اولاده ومنهم الى محمد ومنهم الى علي ومن علي الى اولاده وتلامذته ومنهم الى تلامذتهم ومريديهم
على الترتيب ليس بصحيح ولا بمعقول لان الخرقة عند الخواص هي سر الولاية الذي كان للنبي بالاصالة لقوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين
وانتقل منه الى آدم بطريق العارية على سبيل الوصية ومن آدم الى ولده شيث بالارث الحقيقي المعنوي ومن شيث على الترتيب المذكور الى
محمد ومنه الى علي ومن علي الى اولاده المعصومين وتلامذته وكذلك تنتقل من بعضهم الى بعض واما الخرقة الصورية من الصوف والقطن
او غيرهما ليست لها دخل في حصول سر الولاية في الشخص فكانه استعارة ومجاز لتفهيم اهل الصورة واهل الظاهر والا نسبة هذا المعنى الى
الخرقة كنسبة لباس التقوى المشروع في قوله تعالى وريشا ولباس التقوى وكذلك حال الفتوة والعهد المنسوب الى امير المؤمنين
لانه تصفية وتربية ولخذ اهل الصورة بالصورة ويعلمون عليها غافلين عن معناها واكثر الاوضاع المشهورة في العالم عند التحقيق هذا
حاله انتهى واقول من ذلك الاوضاع صفق اليد عند بيعة النبي والامام فقد علم مما ذكر ان الناصب قد للفلاح لا يعرف شيئا من الرسم
والاصطلاح ولا يفرق بين الانسان والاصلاح فهو كالكلب الكلي على اولاد بني عبد المطلب كانه لم يسمع قولهم نحن بنو اعبد المطلب ما فينا
انا نبيا لا وقد خرب وما انا كلب لا وقد جرب وقد جربنا ان الناصب قد جرب بل خرب وانتقد الفرار واضطرب فباع بيعة اصحابها
بالغرب واغرب الى نجا ابل هرب وهنالك نجم الشوم قد غرب شعر جزى الله ذاك الوجه فيما قد افتعل جزاء كلاب العاوي وقد فعل
قال المصنف رفع الله درجته وانه جمع الصحابة رجعوا اليه في الاحكام واستفادوا منه ولم يرجع هو الى احد منهم في شيء البتة وقال
عمر الخطاب في عدة مواطن لولا علي لهلك عمر حيث رده عن خطاء كثير انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول رجوع الصحابة اليه في الفتوى عمر
تعبد لانه كان مفتي الصحابة والرجوع الى المفتي من شان المستفتين وان رجوع عمر اليه كرجوع الائمة والولاة العدل الى علماء الامة
وما ذكره من قوله لولا علي لهلك عمر فهو من فضائل عمر في عدله وصدقه وانصافه وتواضعه انتهى **واقول** فهم من كلام الناصب الشقي ان الصحابة
بعد استوائهم مع علي في لحوق الاستنباط والافتاء فوضوا منصب الافتاء اليه تسهيلا على انفسهم وعلى العامة كما عينوا اشرح واشاله للقضاء
لذلك كما يتعارف في البلاد الحنفية والشافعية والمالكية من تعيين واحد في الافتاء واحد للقضاء مع وجود من هو اعلم منهما كثيرا شيئا
وكلا بل الاستفتاء والافتاء منه كما كان في غوامض المسائل الذي لم يكن من شان صنف غيره من الصحابة ولو ارتقوا الى السماء التهوا لا شيئا
والعلم بحقائقها كما اشار اليه لمصنف بعيد ذلك بقوله من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل من الكلالة والاب فلم يعرفها
واما ما ذكره في توجيه قول عمر لولا علي لهلك عمر فان اراد به انه قد صدر عنه تلك الكلمة في مواطنها على وجه التواضع من غير ان رده على الحق
له واقلاع جهله وخطائه عنه بل كان الحق في ذلك المقام مع عمر فهذا التواضع حرام وان اراد ان ذلك التواضع كان لافادة الحق له والتنبيه
على مواضع جهله وخطائه فقد ثبت الافضلية وصار تواضع الناصب لغوا انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته وفي مسند احمد بن حنبل
لم يكن من احد من اصحاب النبي يقول سلوني الا علي بن ابي طالب وفي صحيح مسلم ان عليا قال على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني وسلوني عن كتاب الله
عز وجل فما من اية الا واعلم حيث نزلت بحضن جبل او سهل ارض وسلوني عن الفتن فما من فتنة الا وعلمت اين مهبها ومن يقتل فيها وكان
يقول سلوني عن طرق السماء واني اعرف بها من طرق الارض وقال علي عم علمني رسول الله الف باب من العلم في كل باب الف باب وفضائله العجيبة اكثر
من ان يحصى كهبة الدراهم على حصا الارغفة وهبط الذبابة على القامصة والناخسة والحاق الولد بالفرعة وصوبه النبي والامر بشق الولد نصفين
حتى رجعنا مدعيين الى الحق والامر بضرب عنق العبد حتى رجع الى الحق وحكمه في ذي الراسين باسقاط احدهما واستخراج حكم الخنثى والحكام
البغاة التي عرفنا احكام البغاة عن علي عم وغير ذلك من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم
يعرفها وحكمه في الحدعاته قضية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكره من الاقضية والاحكام التي قضى فيها امير المؤمنين فهو حق
لا ارتياب فيه وهذا شانه وهو مشتهر فيه واما قول سلوني فهذا من وفور علمه كالبحر الزاخر الذي يتموج بمائه ويريد القاء الدر على الساحل
وهذا ليس من باب النزاع حتى يقيم فيه الدلائل واما قوله من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفها فهو من المطاعن وستعرف جوابه في محله انتهى
اقول ههنا مقامان احدهما ما ذكره المصنف من هرب علي عم عن المسائل الذي لا يهتدي اليها غيره والثاني جهل غيره بالمسائل الذي لا
يجهله ادنى عالم من اهل الدين الجهل بها فضلا عن المتصدي لخلافة المسلمين والناصب اغمض من جواب الاول راسا واحال جواب الثاني على

سند ذكره في المطاعن ونحوها نعم لو ورد جواب بمثله فنظر قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث الاخبار بالغيب قد حصل منه في عدة
مواطن فمنها انه قال في خطبة سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تضل مائة وتهتدي مائة الا نبأتكم بناعقها وقائدها وسائقها
الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في راسي ولحيتي من طاقة شعر فقال علي ع والله لقد حدثني خليلي رسول الله ص بما سألت عنه وان
على كل طاقة من شعر راسك ملكا يلعنك وان على كل طاقة من شعر لحيتك شيطانا يستفزك وان في بيتك لسخلا فقيل ابن رسول الله ولولا ان
الذي سألت عنه يعسر برهانه لاخبرتك ولكن آية ذلك ما انبأتك به عن نعلك وسخلك الملعون وكان ابنه في ذلك الوقت صغيرا وهو الذي
يقتل الحسين ع واخبر بفساد الذي يدبره من الخوارج وعدد عبور الخوارج النهر بعد ان قتل له قد عبروا وعن قتل نفسه وبقطع يدي جويرية ابن
مسهل وصلبه فوقع في ايام معاوية وصلب منهم الثمانون وطعنه بحربة عاش عشرا واراه النخلة التي يصلب عن جذعها فعل بذلك عبيد الله
زيادا وبقطع يدي رشيد الهجري ورجليه وصلبه ففعل ذلك به وقتل قنبر وقتله الحجاج وبافعال الحجاج التي صدرت عنه وجاء رجل اليه فقال
ان خالدين عرفطة قد مات فقال ع انه لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب جاء فقام رجل من تحت المنبر فقال لا امير المؤمنين
الى ثلاث سبعة ومحب فقال من انت قال انا حبيب جمار قال اياك ان تحملها وتحملها وتدخل بها من هذا الباب وما بيده الى باب الفيل فلما
كان زمان الحسين ع حمل ابن زياد خالدا عرفطة على مقدمته عمر بن سعد وحبيب جمار صاحب لوائه فسار بها حتى دخل من باب الفيل وقال البراء بن
غارب يقتل ابن الحسين ع وانت حي لا تنصره فقتل الحسين ع وهو حي ولم يبصره ولما اجتاز بكربلاء وقعة صفين بكى وقال هذا والله مناخ
ركابهم وموضع قتلاهم واشار الى ولده الحسين ع اضحا واخبر بعمارة بغداد وملك بني العباس واخوالهم واخذ المغول المال منهم وبواسطة هذا
الخبر سلمت الحلة والكوفة والمشهد من القتل في واقعة هلاكو لانه لما ورد بغداد كاتبه والي والسيد الطاوس والفقيه ابن العز
وسألوا الامان بعد فتح بغداد فطلبهم فجاؤا فمضى والي ره اليه خاصة فقال كيف اقدمت على المكاتبة قبل الظفر فقال له والي لان
امير المؤمنين ع اخبر بك اليه وقال انه يرد الزلك على الاخر من بني العباس يقدمهم ملك يأتي من حيث بدا ملكهم جهوري الصوت لا يمر بمدينة
الا فتحها ولا يرفع له راية الا نكسها الويل الويل لمن ناواه فلا يزال كذلك حتى يظفر والاخبار في ذلك كثيرة انتهى وقال الناصب خفضه الله
من ضروريات الدين ان علم الغيب مخصوص بالله تعالى والنصوص في ذلك كثيرة وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر الآية ان الله
عنده علم الساعة وينزل الغيث الآية فلا يصح لغير الله تعالى ان يقال انه يعلم الغيب ولهذا لما قيل عند رسول الله ص في الجزر وبنيه يعلم ما في الغد انكر
على قائله وقال دع هذا وقل غير هذا وبالجملة لا يجوز ان يقال لاحد فلان يعلم الغيب نعم الاخبار بالغيب بتعليم الله تعالى جائز وطريق هذا التعليم اما
الوحي او الالهام عند من يجعله طريقا الى علم الغيب فان صح ان امير المؤمنين ع اخبر بالمغيبات فلا بد ان يقال انه كان بتعليم من الله تعالى اما بالالهام
كما يكون للاولياء او بالسماع من رسول الله ص وبعض الناس على انه كان يعلم بالعلم الموسوم بالجفر الجامعة وهو ايضا من تعليم الله تعالى فكان ينبغي
له ان يبين حقيقة هذا ولا يطلق القول بالاخبار بالغيب فانه يوهم ان البشر يمكن له الاخبار بالغيب واما ما ذكر من الاخبار بوقائع خروج الزنج
وخراب بغداد فقد جاء في بعض الاحاديث الاخبار عنه وهو بتعليم الله تعالى كما تقتضيه نصوص الكتاب وضروريات الدين انتهى واقول ما ذكره
الناصب رجع الى المناقشة لفظية ومع هذا لم يقل المص ان امير المؤمنين ع يعلم الغيب حتى يكون منافيا لمدلول الآية بل قال انه اخبر بالغيب لتشمر ما بعد
عن ذلك الى ان المراد الاعلام بذلك بتعليم الله تعالى والظاهر وبالجملة انا لم ندع انه كان يعلم الغيب بل ندعي انه كان لنفسه القدسية استعدادا
ان ينتقش بالامور الغيبية عن افاضة جود الله تعالى او ان يطالع اللوح المحفوظ كما ذكره الشيخ ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري في شان ابنه الحسن
في حالة الرضاع او يخبر بالاستنباط بالجفر والجامعة الذي اختص به دون غيره وفرق بين علم الغيب الذي لا يعلمه الا الله تعالى وبين ما ادعينا
فان المراد بعلم الغيب هو العلم الذي لا يكون مستفادا من سبب يفيده وذلك انما يصدق على الله تعالى اذ كل ما علم من غيره تعالى فهو مستفاد من جوده
اما بواسطة او بغير واسطة فلا يكون علم غيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الآية فلينظر الناصب المتعصب ان صاحب هذا التفسير
هل كان على ع او من كان ارسل اليه السؤال والجواب مختلف الحال قال المص رفع الله درجته المطلب الرابع في الشجاعة وقد اجمع كافة الناس على ان علي ع
كان اشجع الناس وتعجب الملائكة من حملاته وفضل النبي ص قتله لعمرو بن عبد ود على عبادة الثقلين وناداه جبرئيل لا سيف الا ذو الفقار
ودوى الجهور المشركون كانوا اذا ابصروا عليا ع في الحرب عهد بعضهم الى بعض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شجاعة امير المؤمنين ع
امر لا ينكره الا من انكر وجود الريح السماك في السماء او حصول درع السماك في الماء مقدام اذ الابطال بحجم لبا اذ الملاحم بحجم وهذا مما لا يجهله
وليس هذا محل النزاع حتى يقام عليه الدليل انتهى واقول كلام المص كما صرح في اختصاص امير المؤمنين ع بالاشجعية الموجبة لتفضيله على
غيره دون اصل الشجاعة وقد اقام الدليل عليها فان سلمه الجهور كما قال هذا الناصب فقد تبت الدعوى والحمد لله على التوفيق وان لم يسلموا ذلك
وعاندوا فضحوا انفسهم بالمكابرة على الضروريات والمتواترات والاجماعيات وسيجيء في كلام المص من تفاصيل مجاهداته في غزوات النبي ص ما يشهد
به بالمكابرة وطريق المنازعة والمشاجرة قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس في الزهد لا خلاف في انه كان ازهد اهل زمانه طلق
الدنيا ثلثا قال قنبر بن جابر ما رايت في الدنيا ازهد من علي بن ابي طالب ع كان قوته الشعير غير المادوم لم يشبع من البر ثلثة ايام قال عمر بن عبد العزيز

لانه حد شوات رآه وحبة قويها وضعيفها بحيث لا يحصل شبهة لصاحبها الا بالزيادة والنقصان من المعاندين بالزيادة والنقصان عبر جده ١٢

الاخبار

قصة هذه المكاتبة مذكورة في آيات الاحسان للفاضل المشيرازي

ما مناف لما قد ذكره في كتب ديثهم تقلا عن الخاصة والعامة وهم دوامه دولته بن عباس وعدم انقراضهم واستقرارهم لذهم بنزول عيسى في الشام والحمد لله الذي فضحهم بما فعلوا بنو عباس اجمعين ١٢

وان كان ظلما على امير عنبي لا بناهل الاطلاع لمثله كل الناس بل بخص بنفوس خصت بعناية الالهية كما قال تعالى عالم الغيب صح

ما علمنا ان احدا كان في هذه الامة بعد النبي ازهد من علي بن ابي طالب وذكر الخطيب خوارزم عن عمار بن ياسر قال سمعت رسول الله يقول يا علي
ان الله تبارك وتعالى زينك بزينة لم يزين العباد بزينة هي احب اليه من زهدك في الدنيا وبغضها المساكين وحبك اياهم فرضيت بهم اتباعا ورضوا
امامك اتباعا على طولي لمن احبك وشدة عليك واويل لمن ابغضك وكذب عليك اما من احبك وشد عليك فاخوانك في نعيمك وشركائك في جنتك واما
من ابغضك فكذب عليك فحقيق على الله ان يقيمه مقام الكذابين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما زهد امير المؤمنين فهو مسلم
عند الجمهور ولو اخذنا في الحكاية الدالة على زهده مما رواه جمهور اصحابنا لطال الكتاب وهذا الرجل يزعم ان اهل السنة والجماعة ينكرون
فضائل امير المؤمنين عم حاشاهم عن ذلك انما ينكرون فضائل الشمس لخفائها انتهى واقول الكلام في الازهد في المسئلة المشار اليها لا في
اصل الزهد الذي وصفوا به سائر فقراء اهل الصفة حتى ابي هريرة فان صح ما ذكره الناصب عد انكار اهل السنة لذلك ضم الوفاق قال المص
رفع الله درجته المطلب السادس في الكرم لا خلاف في انه ع كان اسخى الناس جانبا نفسه في نزول الله في حقه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات
الله وتصدق بجميع ماله في عدة مرار وجاء بقوته ثلثة ايام وكان يعمل بيده حديقة حديقة ويتصدق بها انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول جود امير المؤمنين ع اشهر من سخاء البحر والسحاب واظهر من موج القاموس والعباب فهو اسخى من مدرار الهواطل اذا فاض على الرمال او الجود
من سهل دمث بسيل بين الجبال انتهى واقول الظاهر ان من كان اسخى من مدرار الهواطل كان اسخى من ابي بكر وعمر وعثمن وامثالهم عمر
لا يخفى فان ضمن الناصب عرافه بهذا كما يقتضيه طريق الاولى فنعم الوفاق والا فقد اثبت المص كونه اسخى على زعم انف هذا الناصب
المرتاب ولم يف كلامه بالجواب قال المص رفع الله درجته المطلب السابع في استجابة دعائه كان رسول الله قد استسعد به وطلب تامينه على
دعائه يوم المباهلة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة ودعا على الشرك مالك لما استشهده على قول النبي ع من كنت مولاه فعلي مولاه فعلى مولاه واعتذر
بالنسيان قال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض لا يواريه العمامة فبرص ودعا على المغيرة بالعمى لاجل نقل اخباره الى معوية فعمي وسرقت السمس
عليه مرتين لما دعا عليه ودعا على زيادة لما لا اهل الكوفة لما خافوا الغرق فنقص حتى ظهرت الحجارة فكلمه الا الجرحى والمار ماهي والزهري
وتعجب الناس من ذلك واما حسن الخلق فبلغ فيه الغاية حتى نسبه اعداؤه الى الدعابة وكذا الحلم قال رسول الله لفاطمة ع اني قد زوجتك من اقدم امتي
سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره في هذا المطلب من استجابة دعاء امير المؤمنين فهو امر لا ينبغي
ان يجزم به وان لم يكن دعاء سيد الاولياء مستجابا فمن يستجاب له الدعاء واما ما ذكر ان النبي ع استسعد بدعائه فقد ذكرنا سر هذا الاستسعاد
والاشارة في الدعاء في المباهلة ان هذا من عادات اهل المباهلة ان يشاركوا القوم والنساء والاولاد في الدعاء ويفهم منه ان النبي استسعد
بدعائه لاحتياجه الى ذلك الاستسعاد وهذا باطل عقلا ونقلا اما عقلا لان النبي لا شك انه كان مستجاب الدعوة ومن كان مستجاب الدعوة
فلا يحتاج الى استسعاد الغير واما نقلا فلان الاشتراك في الدعاء في المباهلة لم يكن للاستسعاد بل لما ذكرنا واما ما ذكر ان امير المؤمنين استشهد
من لنشد ما لك عند ذلك النشيد فدعا عليه فظاهر ان هذا من موضوعات الروافض لان خبر من كنت مولاه فعلي مولاه كان في غدير خم وكان لكثرة
سماع السامعين كالمستفاض فاي حاجة الى الاستشهاد من لنشد وان فرضنا انه استشهد ولم يشهد لنشد لم يكن من اخلاق امير المؤمنين
ان يدعو على صاحب رسول الله ومن خدمه عشر سنين بالبرص ووضع الحدة ظاهر انتهى واقول استجابة دعوة النبي خصوصا في مدة
مخصوصة لا يأبى عنه العقل توقفه على شرط كاجتماع غيره معه ولولا مدخليتهم في اجابة الله تعالى دعائه لما طلب تامينهم بقوله
اذا انا دعوت فامنوا اي قولوا آمين ومعنى آمين اللهم افعل ذلك واجب هذا الدعاء واما ما ذكره من النقل فقد اثبتنا عليه سابقا عما
وافق العقل كما مر لكن ما ذكره من عدم الاحتياج الى الاستشهاد مدفوع بان اكثر السامعين كانوا قريبين واتباعهم وقد اتفقوا على انكار
حقه والنص الوارد في شانه واخذ الخلافة منه كما مر فكيف لا يحتاج الى الاستشهاد من لنشد وهو من الانصار ويؤيد هذا ما نقله الشهرستاني
الاشعري في كتاب الملل والنحل عن النظام من رؤسا المعتزلة انه قال ولا لامامة الا بالنص والتعيين ظاهر مكشوف وقد نص النبي على علي في
مواضع واظهر اظهارا لم يشتبه على الجماعة الا ان عمر كتم ذلك وهو الذي تولى بيعة ابي بكر يوم السقيفة انتهى فتامل واما استبعاد خلاف
امير المؤمنين ان يدعوا على صاحب رسول الله وخادمه بظهور البرص عليه فهو تصوف بارد لانه اذا لم يشهد لنشد لاظهار حق فرض النبي
بما علم به يقينا فقد اخل بما وجب عليه من محبتهم بنص القرآن المجيد وخلع ربقة عن متابعة النبي واحبط الله عمله وحدمته فاقل مرتبة
جزائه في الدنيا الدعاء عليه بالامراض الساخرة وسيذوق وبال امره في الآخرة قال المص رفع الله درجته القسم الثالث في
الفضائل البدنية ونظمها مطالب الاول في العبادة لا خلاف في انه ع كان عبد الناس ومنه تعلم الناس صلوة الليل والاربعة في الاوقات
الشريفة والاماكن المقدسة وبلغ في العبادة الى انه كان يوخذ النشاب من جسده عند الصلوة لانقطاع نظره من غير الله تعالى بالكلية وكان
مولانا زين العابدين ع يصلي في اليوم والليل الف ركعة ويدعو بصحيفة ثم جزءها كالمنضجر ويقول الى من يعبد غيري علي ع قال الكاظم ع ان قوله
تعالى تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود نزلت في امير المؤمنين ع وكان يوما في حرب صفين
مشتغلا بالحرب وهو بين الصفين يراقب الشمس فقال ابن عباس لعين هذا وقت الصلوة ان عندنا الشغلا فقال علي ع فعلى ما نقاتلهم

انما انقاتلهم وهو الذي عبد الله تعالى حق عبادته حتى فارقت فقال والله ما عبدناه خوفا من ناره ولا شوقا الى جنته ولكن رأيناه اهلا للعبادة فعبدناه
وقال النبي صلى الله عليه وآله اقول عبادة امير المؤمنين لا تضاهيها عبادة العابدين ولا يدانيه الزاهدون لان الملائكة مقربون عن تحمل اعبائها واهل القدس معترفون
من مجاصفاتها وكيفها وهو من اعرف الناس بجلال القدس وجمال الملكوت واعشق النفوس الى وطن عالم الجبروت واما ما ذكره عبد الله حق
عبادته فهذا لا يصح لان النبي قال مع كمال العبادة ما عبدناك حق عبادتك وانفق العارفون ان الله لا يقدر احد ان يعبده حق عبادته والدليل على هذا
مذكور في محله انتهى واقول كلام المص صريح في انه اراد ان عليا عبد الله تعالى حق عبادته من الوجه الخاص حيث جعل قوله قال ما عبدناك
خوفا من ناره الخ تفسيرا وتعليلا لذلك ولم يرد انه عبده حق عبادته من جميع الوجوه كما وكيفا انواعا واشخاصا على ان تلك العبادة بعد صدوره
منه على ما ذكره ابن حجر المتاخر في رسالته الموسومة بخير الحسنات من انه لما حج ابو حنيفة دخل الكعبة وقال يا رب عرفتك حق معرفتك
وما عبدتك حق عبادتك الخ فاذا قال ابو حنيفة عرفتك حق معرفتك مع ما نسب الى النبي سبحانك ما عرفناك حق معرفتك امكن المص قدس سره ان
يدعي على علي عبادته تعالى وان كان المراد الجادة اللائقة بشان صنفه من الاولياء فتامل قال المص رفع الله درجته المطلب الثاني في الجهاد
انما تشيدت مباني الدين وتشيدت قواعده وظهرت معالمه بسيف مولانا امير المؤمنين وتعجبت الملائكة من شدة بلائه في الحرب ففي غزاة بدر وهي
الداهية العظمى على المسلمين واول حرب ابتلوا بها قتل ضناديد قريش الذين طلبوا المبارزة كالوليد عتبة والعاص سعيد غاص الذي حجم
المسلمين عنه ونوفل بن خويلد الذي مر بابي بكر وطلحة بمكة قبل الهجرة ثم ثقفهما بحبل وعذبهما وقال رسول الله لما عرف خصومته في الحرب اللهم
اكفني نوفلا ولما قتله علي قال رسول الله الحمد لله الذي اجاب دعوتي فيه ولم يزل يقتل في ذلك اليوم واحدا بعد واحد حتى قتل نصف
المقتولين وكانوا سبعين وقتل المسلمون كافة وثلثة الاف من الملائكة المسومين النصف الاخر وفي غزاة احد انهزم المسلمون عن النبي ورمى
رسول الله وضربه المشركون بالسيوف والرماح وعلي يدافع عنه فنظر اليه النبي بعد افاقته من غشيته وقال ما فعل المسلمون فقال قتلوا
العهد وولوا الدبر فقال كفى امر هؤلاء فكشفهم عنه وصاح صائح بالمدينة قتل رسول الله فانصدعت القلوب ونزل جبرئيل فقال لا سيف
الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال النبي يا رسول الله لقد عجبت الملائكة من حسن مواساة علي لك بنفسه فقال النبي ما يمنعه عن ذلك وهو مني
وانا منه ورجع بعض الناس لشان علي ورجع عثمن بعد ثلثة ايام فقال النبي لقد ذهبت فيها عريضا وفي غزاة الخندق احدق المشركون بالمدينة
كما قال الله تعالى اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم ونادى المشركون بالبراز فلم يخرج سوى علي وقد قتل امير المؤمنين عمرو بن عبد ود
قال ربيعة السعدي اتيت حذيفة اليمان فقلت يا ابا عبد الله انا نتحدث عن علي ومناقبه فيقول اهل البصرة انكم لتفرطون في علي فهل
تحدثني بحديث فقال حذيفة والذي نفسي بيده لو وضع جميع اعمال امة محمد في كفة الميزان منذ بعث الله محمدا الى يوم القيمة ووضع عمل
علي في الكفة الاخرى لرجح عمل علي على جميع اعمالهم فقال ربيعة هذا الذي لا يقام له ولا يقعد فقال حذيفة يا لكع وكيف لا يحمل وان
كان ابو بكر وعمر وحذيفة وجميع اصحاب النبي يوم عمرو بن عبد ود قد دعا الى المبارزة فاحجم الناس كلهم ما خلا عليا فانه نزل اليه فقتله
والذي نفس حذيفة بيده لعمله ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وفي يوم الاحزاب قتل امير المؤمنين قتل الجماعة وفي
غزاة بني المصطلق قتل امير المؤمنين مالكا وابنه وسبى جويرية بنت الحرث فاصطفاها النبي وفي غزاة خيبر كان الفتح فيها لامير
المؤمنين قتل مرحبا والهزم الجيش بقتله وغلقوا باب الحصن فقلعه امير المؤمنين ورمى به وجعله جسرا على الخندق للمسلمين وظفروا
بالحصن واخذوا الغنائم وكان بقلعه سبعون رجلا وقال والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية وفي غزاة الفتح
قتل امير المؤمنين الحويرث بن نقيل بن كعب وكان يؤذي النبي وقتل جماعة وكان الفتح على يديه وفي غزاة حنين حيث استظهر النبي بالكثرة
فخرج بعشرة الاف من المسلمين فغانمهم ابو بكر وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا اجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة من بني هاشم فانزل
الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين فهرب علي وعمر وكان علي يضرب بالسيفين بيديه والعباس عن يمينه والفضل عن يساره
وابو سفيان بن الحرث بمسك بسرجه ونوفل وربيعة ابنا الحرث وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب وقتل امير المؤمنين
جمعا كثيرا فانهزم المشركون وحصل الاسر وابتلي علي بجميع الغزاة وقتال الناكثين والقاسطين والمارقين وروى ابو بكر بن الانباري
في امالية ان عليا جلس الى عمر في المسجد وعنده ناس فلما قام عرض واحد بذكره ونسبه الى التيه والعجب فقال عمر حق لمثله ان يتيه والله
لولاه لهلكنا ما قام عمود الاسلام وهو بعد اقضى الامة وذو سابقتها وذو شرفها فقال له ذلك القائل فما منعكم يا امير المؤمنين عنه فقال
كرهنا على حداثة السن وحبه بني عبد المطلب وجعل سورة براءة الى اهل مكة وكان النبي انفذ بها مع ابي بكر فنزل عليه جبرئيل وقال ان
ربك يقرأ السلام ويقول لك لا يؤديها الا انت او احد منك وفي هذه القصة وحدها كفاية في شرف علي وعلو مرتبته باضعاف كثيرة
على من لم يوفق على ادائها وهذه الشجاعة مع خشونة ماكله فانه لم يطعم البر ثلثة ايام بل كان ياكل الشعير بغير ادم يختم على جريشه لئلا يؤديه
الى الحسين عليهما السلام وكان كثير الصوم كثير الصلاة مع شدة قوته حتى قلع باب خيبر وقد عجز عنه المسلمون وقضايا له اكثر من ان يحصوا انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من بلاء امير المؤمنين في الحروب مع رسول الله فهذا امر لا يشتبه فيه وكان في اكثر الحروب صاحب الظفر وهذا

البلاء يقال ابتليته اختبرته وامتحنته بلواه بلاء الامر البلاء البلية والبلوة بالكسر وتركت بلاء الكلام اي البلاء ق

خويلد قال معوية بن ابي قتله مبارزة وكان شجاعا جرارا فاتكا وقاتلها الا الطال في الفضول المهلة

المولع الحش الجرح ص

الاحداق كردن چيزي را در آن ٢ تاج

قوله لعثمان عند مرارة الطوب لقد ذهبت سباعريضا ام

رجل لكع اللئيم ص

بخلافه

مشهور مسلم لا كلام لاحد فيه وما ذكره من بلائه يوم بدر وانه قتل الرجال ترصناه بدر قريش فهو صحيح وهو اول من بارز الصف يوم بدر حين
خرج عتبة وشيبة والوليد فعتبة وطلبوا المبارز فخرج اليهم ستة من الانصار فقالوا لا نبارزكم ثم نادوا يا محمد فخرج الينا اكفاء
من قريش فقال رسول الله يا عبيدة يا حمزة يا علي اخرجوا فخرجوا وبارز عبيدة بن الحارث عتبة وحمزة شيبة وعلي الوليد فقتل علي الوليد
وحمزة شيبة واختلف الضرب بين عتبة وعبيدة فعاونه علي وحمزة وقتلوا عتبة وهذا اول مبارزة وقعت في الاسلام وكان امير المؤمنين
فارسه واما ما ذكره من بلائه يوم احد فهو صحيح ولكن كان الصحابة في ذلك اليوم كلهم بلاء وكان طلحة بن عبيد الله صاحب البلاء في ذلك اليوم
وكذا سعد بن ابي وقاص وابي دجانة وجماعة من الانصار واما ما ذكره من امر يوم حنين وان ابا بكر عاتبهم فهذا من اكاذيبه وكيف يعين ابو بكر
اصحاب رسول الله وكان هو في ذلك اليوم شيخ المهاجرين وصاحب رايتهم ولكن رجل من المسلمين اعجبه الكثرة فانزل الله ذلك الاية واما ما ذكره
ان عتبة ومعتب ابني ابي لهب وقفوا عند النبي يوم حنين فهذا من عدم علمه بالتاريخ الم يعلم ان عتبة دعا عليه رسول الله ان يسلط الله كلبا
من كلابه فافترسه الاسد وذلك قبل الهجرة ومات في الكفر فكيف حضر مع رسول الله في غزوة حنين وهذا من جهله باحوال السابقين
واما قصة سورة البراءة فقد ذكرنا حقيقته قبل هذا وانه كان لاجل انه يعتبر العرب على نبذ العهد لانه لم يكن ابو بكر مؤتمنا في ادا سورة
براءة وهذا لا كلام فيه احد من المسلمين ان مثل ابي بكر وكان شيخ المهاجرين وامين رسول الله لا يثق عليه رسول الله في نبذ العهد وقراءة
سورة براءة وهذا من غاية تعصبه وجهله باحوال الصحابة انتهى واقول اما ما ذكره من انه خرج الى الابطال الثلثة الكفرة فمنه من الانصار فقالوا
نحن لا نبارزكم فالظاهر انه اراد بذلك تهديد عدم التوقف ابي بكر وعمر وعثمن عن الخروج اليهم ومنه انهم لو كانوا اعينين الى الجهاد في سبيل الله
لكانوا من حيث انهم شيوخ المهاجرين اولى بالمبارزة الى الخروج من فئة الانصار واما ما ذكره بقوله ولكن كان الصحابة في ذلك اليوم صحابة بلا طلحة
آه ففيه ان الكلام في تفضيل علي على الصحابة والمجاهدة على الخلفاء الثلثة الذين فروا ذلك اليوم وانهم نقدموا عليه من غير استحقاق ثابت
الشجاعة طلحة وسعد لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى ولو قال كان لابي بكر وعمر ايضا في ذلك اليوم بلاء الخوف والوجل لكان اولى من ذلك بالجملة
بلاء هؤلاء وفرارهم انما كان كحركة المذبوح حركة ناشئة نصدر عنهم رياء وجبلة كما قال تعالى في سورة الاحزاب هو انتم هنالك ولو كانوا فيكم
ما قاتلوا الا قليلا واما ما ذكره من تكذيب المص في خبر صلح ابي بكر للقوم بالعين فهو عين الكذب والمين كيف قد ساعد ذلك في ذلك الخبر ابي
الحديد المعتزلي بقوله تعرضنا الى ابي بكر على ما بدل عليه سياق كلامه شعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلم يغن شيئا ثم هرب وهدا
عليه الارض من بعد رحبها وللنصر حكم لا يدافع بالمرا وقال في ذلك بعض الفصحاء ابو بكر عاتبهم وعلى اعقابهم وقال في تنقيد ذلك الشارح بن ابي
الحديد بالفرض فقال وقد سار النبي في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم انتهى ومن البين
ان الاصغاء بالعين انما يتفرع على مشاهدة التعجب كما لا يخفى وايضا الاصغاء بالعين ليس امرا اختياريا يمكن ان يتنزه عنه صاحبه باختياره سواء
كان شيخا او شابا فلا وجه لتنزيه عن صدور ذلك من ابي بكر بقوله وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله وهو في ذلك اليوم شيخ المهاجرين وبالجملة
الاصغاء بالعين انما يكون من رذالة الطبع وضيق العين الحاصل من ضيق حوصلة الطبع وكان ابو بكر كذلك لانه مع كونه تميميا من اراذل الطوائف
قريش كما اشرنا اليه سابقا كان في الجاهلية معلما للصبيان وفي الاسلام كرباسيا خياطا وكان ابوه صبيا القماش والدباسي بعد ما صار
اعمى ولم يكن يقدر ولده ابو بكر على قوته كان ياخذ الاجرة من عبد الله بن جدعان احد رؤساء مكة على ان يسند الاحتياج الى المائدة
وهذا روى انه لما وصل خبر خلافة ابي بكر الى ابيه ابي قحافة استبعد ذلك وقال اللهم لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت واما ما
ذكره من ان عتبة بن ابي لهب دعا عليه رسول الله ان يسلط الله عليه كلبا آه فهو شيء رواه القاضي عياض المالكي في باب استجابة دعائه
من كتاب الشفاء مرسلا وليس بمذكور في صحاح القوم وقد صرح ابن عبد البر بخلافه في كتاب الاستيعاب موافقا لما في هذا الكتاب حيث
قال في ترجمة عتبة ان عتبة ابن ابي لهب واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي اسلم هو واخوه معتب يوم الفتح
وكانا قد هربا فبعث العباس فيهما فاتيا به فاسلما فسر رسول الله باسلامهما ودعا لهما وشهدا معه حنينا والطائف ولم يخرجا من مكة
ولم يأتيا بالمدينة ولهما عقب عند اهل النسب انتهى وقال في ترجمة معتب معتب ابي لهب عبد المطلب بن هاشم القرشي له صحبة اسلم عام
الفتح وشهد حنينا مسلما مع رسول الله هو واخوه عتبة وفقئت عين معتب يوم حنين واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم
وام معتب هذا ام جميل بنت حرب امية وهي حمالة الحطب امرأة ابي لهب انتهى واما ما ذكره من انه حقق قصة سورة براءة قبل هذا فقد سبق
منا بطلان حقيقته وانه في عداد الثبوت وهو من قبيل العنكبوت واما مجرد حسن ظنه بابي بكر وتعبيره عنه بشيخ المهاجرين وامين رسول
رب العالمين فلا يسمن ولا يغني من جوع معلم الملكوت قد طرد عن قدس ساحة الالاهوت وبلغ صاحب موسى فقد زل قدمه بعد الثبوت
فما ظنك بمعلم الصبيان ومن صبي النبي لاغراض دنية سبق لها البيان والنهاية والله المستعان قال المص رفع الله درجته القسم الثالث
في الفضائل الخارجية ومنه مطالب الاول في نسبه لم يلحق احد امير المؤمنين في شرف النسب كما قال نحن اهل البيت لا يقاس بنا احد
قال الجاحظ وهو اعظم الناس عمارة لامير المؤمنين صلى الله عليه وآله في قوله نحن اهل البيت لا يقاس بنا احد كيف يقاس بقوم منهم رسول الله

وهذا شارح المقاصد
والشارح الجديد للمنهج
منه نور الله قبره

والابناء على وفاطمة والسبطان الحسن والحسين والشهيدان اسد الله حمزة وذو الجناحين جعفر وسيد الوادي عبد المطلب وساقي الحجيج عباس وحليم البطحاء
والنجدة والخير فيهم والانصار من نصرهم والمهاجرين من هاجر اليهم ومعهم والصديق من صدقهم والفاروق من فارق بين الحق والباطل فيهم والحواريون حواريهم
وذوا الشهادتين لانه شهد لهم ولا خير الا فيهم ولهم ومنهم ومعهم وابان رسول الله اهل بيته بقوله اني تارك فيكم الخليفتين كتاب الله حبل
ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ولو كانوا اكثر هم لما قال عمر لخاطب مصاهره على
اني سمعت رسول الله يقول كل سبب منقطع يوم القيمة الا سببي ونسبي فقاعدة فلوا ودنا الامامة الشريفة ومقاماته الكريمة ومناقبه السنية
لا فنينا في ذلك الطوامير لطول العرق صحيح والمنشا كريم والشان عظيم والعلم جسيم والعلم كثير والنبا عجيب والسنا خطيب والصدق حبيب والخلافة
وفوق عراقة وحديثه يشهد لقديمه هذا قول عدوه انتهى وقال الشارح خفضه الله اقول ما ذكره من كلام الجاحظ صحيح لا شك فيه وفضائل امير
المؤمنين اكثر من ان تحصى ولو اني تصديت لبعضها لاعرقت فيها الطوامير واما ما ذكره ان الجاحظ كان من اعدائه فهذا كذب لان محبة السلف لاهم
الا من ذكر فضائلهم ولعل هذا المحدث امر مشتهر بالطبع وكل من ذكر فضائل احد من السلف فنحن نستدل من ذلك الذكر على وفور محبته اياه وقد ذكر
الجاحظ امير المؤمنين بالمناقب المنقولة وكذا ذكره في غير هذا من رسائله فكيف يحكم بانه عدو لامير المؤمنين وهذا اصح على راي الروافض وان
الروافض لا يحكمون بالمحبة الا بذكر مثالب الغير عندهم محبي من كان مبغض الصحابة ولهذا المعنى يمكن ان يكون الجاحظ عدوا انتهى واقول
قد علم عداوة الجاحظ من كلماته الاخر ومن بعض عقائده الدالة على ان صدر تلك الهذيان عنه من قبيل ما اشار اليه تعالى بقوله يقولون بالسنتهم
ما ليس في قلوبهم وبقوله ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واقل ما صدر عن الجاحظ مما
يدل على عداوته لامير المؤمنين ومخالفته لاجماع المسلمين انه اظهر في سنة عشر ومائتين من الهجرة القول بان الامامة بالميراث وان وارث النبي
هو عمه العباس ثم علي وكان ذلك سببا نقرا الى الخليفة مامون العباسي فباع دينه بدنياه ونظير ذلك ان معوية كان يصف علما عند خواص
اصحابه ويخاطبه رويا مرسبة على رؤس المنابر والشيطان يسبح الله ويقدسه بل يزعم في دعوى اخلاصه ان سجدة آدم عشر مع الله وصار المخالفة
الامر بها عدوا لله ملعونا مطرودا وبهذا يعلم بطلان استدلاله المذكور على المحبة وبهم انه لم يذق طعم المحبة وبالجملة قد علم ان الجاحظ
وهو ابو عثمان عمرو بن بحر كان عثمانيا مروانيا ومع هذا قد اعترف بفضل بني هاشم واهل بيت النبي وتقدمهم وفضل علي وتقديمه في بعض
رسائله فان كان هذا من هفواته فذلك لا قد انطقه الله بالحق واجرى لسانه بالصدق فكان ما يكون حجة عليه في الدنيا والاخرة ونطق بما
لو اعتقده غيره لكان خصما في محشره فان الله تعالى عند لسان كل قائل فلينظر قائل ما يقول واصعب الامور واشقها ان يذكر الانسان شيئا يستحق به الجنة
ثم يكون ذلك موجبا لدخوله النار نعوذ بالله من ذلك واما ما ذكره من ان الروافض لا يحكمون بمحبة علي الا بذكر مثالب الغير فان اراد
الغير مطلقا فكذب ظاهر وان اراد الغير المباين المعاند له فمسلم وهذا ليس مما ينكره العقل السليم والطبع المستقيم فلا يجتمع ما وجب علينا من مودة
ذوي القربى مع بغضه من غصبه حقهم ونازع مستحقهم وحمل الناس على اكتمانهم كما سبقت الاشارة اليه مرارا وقد اشار اليه ايضا الشيخ العارف محي الدين
الاعرابي في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين انا احبك واتولى عثمان فقال اما الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر
ولعمري ما ودك من تولى عدوك ولا احبك من سب عاصيك ولا اكرمك من هضمك ولا اعظمك من ظلمك ولا اطاع الله فيك من فضلك الطاعة
ولا اهتدى اليك من ضللك ولا اليك الهما فاضح والمتا واضح ولنعم ناقل شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان هذا لشيء عجاب قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الثاني في ذرية واولاده كانت فاطمة عديدة نساء العالمين زوجة قال ابن عباس لما زفت النبي فاطمة كان قدامها
وجبرئيل عن يمينها وميكائيل عن يسارها وسبعون الف ملك من ورائها يسبحون الله ويقدسونه حتى طلع الفجر فنظر اليها الغافل كبعض الجهور هذه
الروايات ويظلمونها ويأخذون حقها ويكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها فليحذر المقلد من اتباع هؤلاء فان اخذ لهم بها قطعا
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من فضائل فاطمة معلوم محقق ثابت وما ذكره الجهور يرون فضائلها ويظلمونها فكلام يربط
قطعا لانه على تقدير صحة الظلم عليها فان الظالمين عليها كانوا جماعة غير الراوين لفضائلها فكلامه غير مربوط ولا معقول كاكثر كلامه في هذا الكتاب
انتهى واقول ليس مفصول المصنف ما روي في هذا الفصل من الروايات الواحدة حتى يقال ان راويه هو ابن عباس وهو ليس بظالم لفاطمة بل المراد
ما روي سابقا ولاحقا من الظالمين لها الاخذين حقها ولهذا قال كبعض روي الجهور وهذه الروايات بصيغة الجمع فظهر ان كلام المصنف مشتمل على
كمال الربط وان هذا الشقي بالغ في الخبط على ان الظاهر ان ما وقع في زفاف فاطمة من الكرامة التي رواها ابن عباس قد تداولها غيره من الصحابة
سيما الذين هم اخصاء المجالس النبوية فاتحد الراوي والظالم الغاصب فافهم هذا ومما ينبغي ان يعلم ههنا ان المصنف قد سره يكسرون ضلعها و
يجهضون ولدها من بطنها اشارة الى ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن الظام من انه قال عمر ارب بطن فاطمة حتى القت المحسن من بطنها وكان
يصيح احرقوا الدار بمن فيها وما كان فيها غير علي وفاطمة والحسن والحسين انتهى قال المصنف رفع الله درجته وكان سبط الحسنا اشرف الناس بعده
روى الخطيب خوارزم باسناده الى ابن مسعود قال قال رسول الله الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وعن البراء بن عازب قال قال رسول الله حبا
الحسن هو يقول اللهم اني احبه فاحبه قال ابو هريرة رايت النبي يمص لعاب الحسن والحسين كما يمص الرجل التمر وعن اسامة بن زيد قلت يا رسول الله

ما احبك الله

ولادة

ما هذا الذي انت مشتمل عليه فاذا هو حسن وحسين على كتفيه فقال هذان ابناي وابنا ابنتي اللهم اني احبهما فاحبهما ثلث مرات وعن جابر
قال دخلت على النبي ص وعلى ظهره الحسن والحسين وهو يقول نعم الجمل جملكما ونعم العدلان انتما وروي صاحب كفاية النسوان المحتاج
باسناده الى ابن عباس قال كنت عند النبي ص وعلى فخذه الايمن ابنه ابرهيم وعلى فخذه الايسر الحسين ع وهو يقبل هذا تارة وذاك اخرى اذ هبط جبرئيل
فقال يا محمد ان الله تعالى يقرئك السلام وهو يقول لست اجمعهما لك فاحدهما لصاحبه فنظر الى ابنه ابرهيم وبكى ونظر الى الحسين وبكى ثم قال
لابرهيم امه امه اذا مات لم يحزن عليه غيري وام الحسين ع فاطمة وابوه علي ابن عمي لحمي ودمي متى مات حزنت عليه انتي وحزن ابن عمي وحزنت
انا اشد حزنا على حزنهما يقبض ابرهيم فقد فديت الحسين به فقبض ابرهيم بعد ثلث وكان النبي ص اذا راى الحسين ع مقبلا قبله وضمه الى صدره
ورشف ثناياه وقد فديت من فديته بابراهيم وفي صحيح مسلم قوله فما بكت عليهم السماء والارض قال لما قتل الحسين ع على بكت السماء وبكاؤها
حمرتها وفي مسند احمد بن حنبل ان من مات عشية باقبال الحسين ع مات او فطر فطرة بوجه الله عز وجل الجنة وفي تقبيل النبي ص باستاذا قال مطرفا
ايام قتل الحسين ع وكان مولانا زين العابدين علي بن الحسين ع العبد اهل زمانه وازهدهم بحيث ما شبه والمحامل بشامه وولده الباقر ع
رسول الله قال لجابر انك تدرك ولدي محمد الباقر ع اقرئه مني السلام يبقر العلم بقرا فاذا رايته فاقرئه مني السلام والصادق ع اعلم اهل زمانه وازهدهم وكان يخبر
بالغيب ولا اخبر بشيء الا وقع ولهذا سموه الصادق ع وكان الكاظم ع ولده ازهد اهل زمانه واعلمهم وكذا ولده الرضا ع والجواد والهادي
والعسكري والمهدي عليهم افضل الصلوة والسلام فهؤلاء الائمة الاثني عشر لم يسبقهم نساء ولا يلحقهم لاحق اشتهر زهدهم وفضلهم بين المخالف
والموالف واقروا لهم بالعلم ولم يوجد عليهم في شيء البتة كما اخذ على غيرهم فلينظر الغافل بعين البصيرة هل يتسنى لاولاء الزهد المعصومين العلماء الى
من يتسنى المحارم ولا يفعل الطاعات انتهى وقال الناصب حفضه الله اقول لما ذكر من فضائل فاطمة ع وعلي ابيهما وعليها وعلى سائر آل محمد ع
امر لا ينكر فان الانكار على البحر برحمته وعلى البدر بسعته وعلى الشمس بنورها وعلى الانوار بظهورها وعلى السحاب بجوده وعلى الملك بسجوده انكار لا
يريد المنكر الا الاستهزاء به ومن هو قادر على ان ينكر على جماعة هم اهل السداد وخزان معدن النبوة وحفاظ اداب الفتوة صلوات الله وسلامه عليهم
ونعم ما قلت فيهم منظوما نظم سلام على المصطفى المجتبى سلام على سيد المرتضى سلام على ولدنا فاطمة من اختارها الله خير النسا
سلام من المسك انفاسه على الحسن الامعي الرضا سلام على الاوري الحسين شهيد بري جسمه كربلا سلام على سيد العابدين علي بن الحسين
المجتبى سلام على الباقر المهتدي سلام على الصادق المقتدى سلام على الكاظم الممتحن رضي المجتبى بالامام التقي سلام على الثامن المؤتمن
على الرضا سيد الاصفيا سلام على المتقي النقي محمد الطيب المرتجى سلام على الاريحي النقي على المكرم هادي الورى سلام على السيد
العسكري امام بحق جنبي الصفا سلام على القائم المنتظر ابي القاسم الغرم نور الهدى سيطلع كالشمس في غاسق بحجة من سبقه
المنتضى ترى غلاء الارض من عدله كما ملان جورا اهل الهوى سلام عليه وابائه وانصاره ما تدوي السما واقول ونعم ما قال
فيهم من حيث اشتماله على سائر اساميهم والا فيفهم رخاوة ورودة يفهم منه انه قد تكلف به على نفسه وانه اول مدحه الذي صدر به اخفا
نصبه عن اقرانه لكن ذلك من حيث اخاله وفلتات لسانه قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في محبته قال رسول الله ص في مسند
احمد بن حنبل وقد اخذ بيد حسن وحسين ومن احبني واحب هذين واحب اباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وعن حذيفة قال قال
رسول الله من احب ان يتمسك بقضيب الياقوت الذي غرسه الله تعالى بيده فليتمسك بحب علي بن ابي طالب من بعدي وقال رسول الله لو اجتمع
الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وقال احب علي حسنة لا تضر معها سيئة وبغض علي سيئة لا ينفع معها حسنة وقال رجل لسلمان سيدك
حدثنا لعلي قال سمعت رسول الله يقول من احب عليا فقد احبني ومن ابغض عليا فقد ابغضني ومن المناقب للخطيب الخوارزمي عن ابن عمر قال قال رسول الله
من احب عليا قبل الله منه صلوته وصيامه وقيامه واستجاب دعائه الا ومن احب عليا اعطاه الله بكل عرق في بدنه مدينة في الجنة الا ومن احب
آل محمد امن الحساب والميزان والصراط الا ومن مات على حب آل محمد فانا كفيله بالجنة مع الانبياء الا ومن ابغض آل محمد جاء يوم القيمة مكتوب
بين عينيه آيس من رحمة الله والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى واما القرآن دالة عليه قال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة
في القربى جعل مودة علي وآله ع اجرا لرسول الله وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ابن عباس قال قال رسول الله احبوا الله تعالى لما يغذوكم به من
نعمه واحبوني لحب الله تعالى واحبوا اهل بيتي لحبي وفي مناقب الخوارزمي عن ابي ذر قال قال رسول الله من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر
وقد حارب الله تعالى ورسوله ومنه عن معوية بن وهب البصري قال سمعت النبي ص يقول لعلي ع لا يحبك من مات وهو يبغضك الا يهوديا او نصرانيا
ومنه عن انس بن مالك قال قال رسول الله لعلي ع يا علي كذب من زعم انه يبغضك ويحبني وعن ابي هريرة قال ابصر النبي ص عليا وحسنا وحسينا وفاطمة
فقال انا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم ومنه عن ابن عباس قال قال النبي ص لعلي انك سيد في الدنيا وسيد في الآخرة من احبك فقد احبني ومن
احبني احب الله عز وجل وعدوك عدوي وعدوي عدو الله وويل لمن يبغضك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لما ذكر في هذا المطلب من
وجوب محبة اهل بيت النبي ص سيما علي بن ابي طالب ع فهو امر لا منازع فيه والاخبار والآثار والدلائل على هذا المقصد عند اهل السنة والجماعة
كثيرة ولكن ذكره في هذا المطلب اخبار امكره موضوعة ظاهر عليها اثر الوضع والنكرة والمجهولية ولكن ما يتعلق بذكر الفضائل لا ينبغي

لكونه موضوعا او مجهولا لان ذكر الفضائل مقصوده ولا يتعلق بالمذهب الا بتوجيه الرد واما ما ذكره من مناقب الخوارزمي نقلا عن ابي ذر انه
قال من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر فهذا حديث موضوع منكر لا يعرفه العلماء واكثر ما ذكره من كتاب مناقب الخوارزمي فكذلك وهذا
الخوارزمي رجل كان شيعيا مجهولا لا يعرف بحال ولا يعده العلماء من اهل العلم بل لا يعرفه احد ولا العلماء بروايته ولا اخباره انتهى واقول اما ما ذكره من
ان المصنف ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة اه فمردود بان من جملة الاخبار التي ظن الناصب انها اخبار الوضع والنكر فيها الحديث الذي رواه المصنف
عن النبي بقوله لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لما خلق الله النار وهذا الناصب لما تعرض له بخصوصه رأى ان حب كشف الغمة وتعديد
ان كانه بدفع ما يتوهمه امثال الناصب القدح فيه ولقد اجاد في ذلك حيث قال اقول بما وقف على هذا الحديث بعض من يميل الى العناد طبعه ويتبع
في الخلاف والتعصب رعه فيرد عليه منه ما يضيق عنه ذرعه فيجر بخصمه ما عنده ما يعيبه رضه ويبادر الى القدح في راويه ومعتقده وينكر
على ناقله بلسانه وقلبه ويده وهو لا يعلم انه انما اصيب من قبل تعصبه الزميم والى من جهة تصور السقيم ووجه تبيينه ان محبة علي فرع محبة النبي
وتصديقه في جميع ما جاء به النبي وتصديقه فرع على معرفة الله تعالى ووحدانيته والعمل باوامره واجتناب نواهيه والاخذ بكتابه وسنة نبيه
ومن المحال ان الناس كافة لو خلقوا على هذه الفطرة لم يخلق الله النار وكيف يحب عليا من خالف بمذهبه في علمه وحلمه وزهده وورعه وصلوته
وصبره ومسارعته الى طاعات الله واقدامه والاخذ بكتاب الله في تحليل حلال الله وتحريم حرامه ومجاهدته في ذات الله شارعا لمحجة الحسا
وقناعته بحشونة ملبسه وخشونة ماكله وانتصابه في محرابه بقطع الليل بصالح عمله وهذه الاوصاف لا تستطيعه غيره من العلماء ولكنه قال اعتبروا بورع
واجتهاد وقد وصف شيعته فقال انهم خمص البطون من الطوى عمش العيون من البكاء انتهى واما حكمه بجهالة الخوارزمي فمردود بان الخوارزمي رجل فاضل
معروف مشهور ومن جملة من يعرفه ابن حجر المتاخر الذي روى عنه في كتابه الموسوم بالصواعق المحرقة وكنيته ابو بكر وقد اشتهر به وكان الخطيب الخطبا
في ديار ويعلم من كنيته الشريفة انه من اهل خوارزم لا من شيعة سبزوار وقم وكاشان فلا وجه لانكار معرفته والشك في كونه من اهل السنة فان امثال
هذا الحديث مما اجراه الله تعالى على لسانه اظهارا للحق ولو طعن في الحديث بوقوع ابي ذر الشيعي الخالص من اصحاب علي في سلسلة اسناده لكان اولى من القدح
في ابي بكر المذكور واما ما ذكره من انه موضوع فلا يسمع منه لما مر من الاتفاق على ان الطعن لا يحل الا بعد سماع عن ائمة الحديث فضلا عن هذا الفضول بما هو
ما لحديث وبكل شيء وما ذكره من انه منكر مردود بان هذا لا يقدح في صحة الحديث فان كثيرا من الاحاديث الصحيحة عند الجمهور لم يرو الا من طريق واحد
كحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث فان راويها ابو بكر فقط كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لا يرتضيه العلماء فمع ما فيه من ظهور ان عدم الارتضاء انما هو لاجل
اصلاح حال الخلفاء الثلثة مردود بانه ان اراد به علماء الفريقين فمبطل لانه ظ وان اراد به جماعة علماء اهل السنة فقولهم وبولهم في مقام الخلاف سواء
بل الحديث الذي رواه واحد من اهل السنة ووافقه في صحته علماء الشيعة يكون من المتفق عليه بين اهل الاسلام وقدح بعض اهل السنة فيه خصوصا من المتاخرين
الذين لم يروا الحكم بوضع كل ما يخالف عرضهم وان كان الراوي منهم غير مسموع والوجه ولعل الجماعة الذين لم يرتضوا بمضمون الحديث المذكور على مخالفته
لما ذهبوا اليه الامامة من الفروع او اشتبه على اختلاف عباراتهم لكن ما ذهبوا اليه فاسد مردود بما صح عنه من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية فان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات على الجهل به لا يموت كافرا وقد مر الكلام فيه مفصلا فيما مر ذكره قال المص رفع الله درجته المطلب الرابع
في انتصاب الحوض واللواء والصراط والاوزان روى الخوارزمي عن ابن عباس قال قال رسول الله على يوم القيمة على الحوض لا يدخله الجنة الا من جاء بجواز
من علي بن ابي طالب وعنه قال قال رسول الله اذا كان يوم القيمة امر الله تعالى جبرئيل ان يجلس على باب الجنة فلا يدخلها الا من معه براءة من علي بن ابي طالب
وعن جابر بن سمرة قال قال رسول الله من صلى لواء في الاخرة فله صاحب لواء في الدنيا علي بن ابي طالب وعن عبد الله بن مسعود
قال رسول الله اذا كان يوم القيمة ونصب الصراط على شفير جهنم لم يجز عليه الا من معه كتاب بولاية علي بن ابي طالب والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى
فلينظر العاقل اذا كانت مثل هذه الاخبار واضعافها اضعافا مضاعفة يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والاثبات اضعاف موافقة لها ثم
هل يجوز تقليدهم ومع ذلك فلم ينقلوا عن ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة والتجاوز في التقليد الى قوم روا غنهم كل رذيلة ونسبوهم
الى المخالفة الشريعة في قضايا كثيرة ولنذكر هيهنا بعضها في مطالب انتهى وقال الناصب حصمه الله اقول من ضرورات الدين ان النبي صاحب الحوض المورود
والشفاعة العظمى والمقام المحمود يوم القيمة واما ان عليا صاحب الحوض فهذا من مخترعات الشيعة ولم يرد به نقل صحيح وهذا الرجل الذي ينقل كل
مطالبه من كتب اصحابنا لو لم ينقل هذا منهم وذلك لانه لم يصح فيه نقل عندنا ولكن ما ذكره لما كان من الفضائل والمناقب لمولانا علي بن ابي طالب
فنحن لا ننكره لان كل ما نقل من فضائله وفضائل اهل بيت النبي مما لم يكن سببا الى الطعن في افاضل الصحابة نتسلمه ونوافقه فيه لان فضائلهم
بحمد الله لا ينكره الا منكر ذو التمسك لغرض واما ما ذكره ان امثال هذه الاخبار يرويها السنة في صحاح الاخبار عندهم والاثبات اضعاف موافقة لها ثم
ينكرونها هل يجوز تقليدهم فان اهل السنة يعملون بكل حديث وخبر صح عندهم بشرائطها ولكن كما صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل علي بن ابي طالب
واهل بيت رسول الله كذلك صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل الخلفاء الراشدين فهم يجمعون بين الاحاديث الصحاح وينزلون كلا منزلة الذي
انزله الله ولا ينفصلون احدا ممن صح فيه هذا الحديث والشيعة ينقلون الاحاديث من كتب اصحابنا مما يتعلق بفضائل اهل البيت ويسكتون عن فضائل
الخلفاء واكابر الصحابة فيمسي لهم الطعن القدح وهذا غاية الخيانة في الدين وانه خبث اعظم من ان رجلا ذكر بعض كلام احدهما يتعلق بشيء وترك البعض

الاخر

الاخر بما يتعلق بعين ذلك الشيء ليتمشى به مذهبه ومعتقده ونعوذ بالله من هذه العقائد الفاسدة ثم ما ذكره ان اهل السنة لم يقولوا من عقد بل
ائمة الشيعة منفصلة لا رد بله ولا معصية البتة فجوابه ان نقول ايها الجاهل الضال العاصي للشيعة نسبوا انفسهم الى الائمة الاثنى عشر اثنى عشر ائمة
اهل السنة والجماعة ايها الجاهل الضال العاصي للشيعة نسبوا انفسهم الى الائمة الاثنى عشر اثنى عشر ائمة اهل السنة يقتدون باهل بيت النبوة والولاية
ائمتهم يا اعمى القلب انهم يفترون مثل هذا وهذا اضرابك على الائمة ويفترون المطاعن والمثالب بما لم يصح به خبر بل ظاهر عليه آثار الوضع والبطلان
كظهور البدر ليلة الاضحى ثم ما ذكر انهم التجأوا الى التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ونسبوهم الى مخالفة الشريعة فجوابه انهم يروون ما تعلقوا به
رذيلة اصلا بل هو بفتري الكذب عليهم ومن هبهنا بريدان يشرع في مطاعن الخلفاء ويبدأ بابي بكر الصديق ونحن نقول له انت لا تروي شيئا
يعتد به الا من صحاحنا وها نحن نبدأ شروعك في مطاعن ابي بكر الصديق نذكر شيئا يسيرا من فضائله المذكورة في صحاحنا وصحاحنا ليس كتب الشيعة
التي اشتهرت عند السنة انها من موضوعات اليهود كان يريد تخريب بناء الاسلام فعملها وجعلها ودعة عند الامام جعفر الصادق فلما توفي سرقها الناس
انه من كلامه الله اعلم بحقيقة هذا الكلام وهذا من المشهورات ومع هذا لا ثقة لاهل السنة بالمشهورات بل لا بد من الاسناد الصحيح حتى يصح الرواية
واما صحاحنا فقد اتفق العلماء ان كل ما عد من الصحاح كقول المعلق في الصحاح السنة لو حلف الطلاق انه من قول رسول الله او من فعله فتقوله
لم يقع الطلاق ولم تحنث وها نحن نشرع في بعض فضائل الصديق اظهارا للحق الحقيق بالتحقيق فنقول اول خلفاء الاسلام ابو بكر عبد الله بن
ابي قحافة من اولاد تيم بن مرة ونسبه يتصل برسول الله في مرة كان له ولدان تيم وكلاب لكلاب هو ابو قصي والقصي جد رسول الله وتيم جد
ابي بكر الصديق وكان ابو بكر الصديق قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها وصنادبدها وكان قاضيا حكما بينهم وكان صاحب مال كثيرة
حتى انفق جميع اربابا التواريخ انه لم يبلغ مال قريش مبلغ مال ابي بكر وكان رسول الله يصافيه ويحبه ويجالسه كانه هو وكان يحب رسول الله
محبة شديدة لا يفارقه ليلا ونهارا وكان يعين رسول الله بماله واسبابه فلما بعث رسول الله كان لا يظهر له نبوته في اول الامر على الناس
فذكر لابي بكر فصدقه وقال رسول الله ما دعوت احدا الى الاسلام الا اظهر تردده ما خلا ابي بكر ما قال فحين دعوته تردد ابو بكر يدعو الناس الى رسول الله
فاخذ ذلك اليوم الذي اسلم الى بعض اشراف قبائل قريش مما كانوا يصافونه في مكة وهم عثمان بن عفان من عيون بني امية وسعد ابي وقاص من اشراف
بني زهرة وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم والزبير بن العوام من اشراف بني اسد بن عبد العزى وغيرهم من الاشراف فبايعوا رسول الله على الاسلام ثم اخذ
في الدعوة ولا يقدم رسول الله على امر الا مشاورته وهو يدعو الناس وكان عاقلا لبيبا مدبرا مقبول القول وكان يبذل ماله في اعانة المسلمين
وفي تشهير الاسلام وروى في الصحيحين ان رسول الله قال ان من امن الناس علي في صحبته وماله ابو بكر ولو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر
ولكن اخوة الاسلام ومودته لا تبقين في المسجد خوخة الا خوخة ابي بكر وفيه ايضا عن عبد الله بن مسعود عن النبي انه قال لو كنت متخذا خليلا
لاتخذت ابا بكر خليلا ولكنه اخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال رسول الله ما لاحد عندنا يد الا
قد كافيناه ما خلا ابا بكر فان له عندنا يدا يكافيه الله يوم القيمة وما نفعني مال احد قط ما نفعني مال ابي بكر ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت
ابا بكر خليلا الا وان صاحبكم خليل الله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين وتعذيبهم قام ابو بكر باعباء اذية القريش واعانة المعذبين
والذب عن رسول الله بما هو مشتهر معلوم لا يحتاج الى بيان وكان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلالا بن ابي رباح وفدى غيره من الصحابة
وابتلي بلاء حسنا لا يكون فوقها مرتبة حتى جاء وقت الهجرة فصاحب رسول الله في الغار وانزل الله تعالى فيه ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول
لصاحبه لا تحزن وانثنى الله عليه في كتابه العزيز في مواضع عديدة مما يطول ذكرها ولولا ان الكتاب غير موضوع لذكر التفاصيل لفصلنا مناقبه
في عشر مجلدات ثم بعد الهجرة اقام بحفظ الدين والجهاد ولم يفقد احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر حتى توفي
واجماع الامة على ان رسول الله كان يقدمه على اصحابه ويفضله عليهم وهو لم يفارق رسول الله قط في غزاة ولا سفر ولا في غزوة وزعم
ادعى خلاف ذلك فهو مفتر كذاب مخالف لضرورات الدين ذكر في صحيح البخاري عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد النبي قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر قال خشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين انظروا معاشر العقلاء ان امير المؤمنين علي هكذا يذكر خلفاء
ثم يأمر ابن المطهر الاعرابي البوال على عقبه ويضع لهم باب المطاعن فانا لله من رجل سوء بطاط واضع عن عبد الله بن عمر قال كنا في زمن النبي لا
نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي لا نفاضل بينهم وفي رواية كنا نقول ورسول الله حي افضل امة النبي بعده ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان وفي الصحاح عن ابن عمر عن رسول الله انه قال لابي بكر انت صاحبي في الغار وصاحبي في الحوض وفيها عنه قال قال رسول الله انا اول
من ينشق عنه الارض ثم ابو بكر ثم عمر ثم آتي اهل البقيع فيحشرون معي ثم ننتظر اهل مكة حتى يحشر بين الحرمين وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال
رسول الله اتاني جبرئيل فاخذ بيدي فاراني باب الجنة التي يدخل منه امتي فقال ابو بكر يا رسول الله وددت اني كنت معك حتى انظر اليه
فقال رسول الله اما انك يا ابا بكر اول من يدخل الجنة من امتي والاحبائي هذا اكثر من ان يحصى ثم لما قرب وفاة رسول الله مرضه
اماما للناس ليكون تلويحا الى خلافته وهذا كالمتواتر عند المسلمين ولا يرد احد ان ابا بكر في ايام مرض رسول الله كان يؤم الناس
وفي الصحاح عن عائشة قالت قال رسول الله في مرضه ادعي لي ابا بكر ابا لك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى وياباه الله

دعوى الشيعة ان ابا بكر كان يؤم الناس في مرض رسول الله

لم يذكر هذا الحديث في جامع الاصول ١٢

فهم المؤمنون الا ابا بكر وفي الصحاح عن جبير بن مطعم قال اتت النبي امرأة فكلمته في شيء فامرها ان ترجع اليه قالت يا رسول الله ارايت ان جئت ولم اجدك
كانها تريد الموت قال ان لم تجديني فائتي ابا بكر والاخبار الدالة على الاشارة بخلافته كثيرة وهي تعارض الاخبار الدالة على خلافته على عموم الاجماع
فضلا ابد ودليلا تام على صحة خلافته ثم ان الرجل المسوبذ كر لمثل هذا الرجل المطاعن لعن الله كل مخالف طاعن كنت حين بلغت باب المطاعن امرت الطرف
عنه كشحا ولا اذكر منها شيئا لانها تؤلم خاطر المؤمن ويفرح بها المنافق الفاسد للدين لان من المعلوم ان الذي قام في خلافة هؤلاء الخلفاء
الراشدين ولما سمع المنافقون ان هؤلاء مطعونون فرح بان الذي الحمد لا اعتداد به لان هؤلاء المطعونين خاشاهم كانوا مؤسسي هذا الدين
وهذا قائم عظيم في الاسلام وتقويته كاملة للكفر اقدم به الروافض لا افلحوا ولكن رايت لو اني اترك هذا الباب لم اجاوبه فظن الناس ان
ما اورده من الاباطيل كان كلاما متينا ونقلا صحيحا لا يقدر على مجاوبته فعزمت ان اجري على وفق ما جريت في هذا الكتاب من ذكر كلامه
والرد عليه والله الموفق واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره المص من رواية الحوض قد رواها الخوارزمي وهو من حفاظ
اهل السنة كما مر بيانه ورواه ابن حجر في صواعقه عن احمد قال قال النبي اعطيت في علي خمسا هن احب الي من الدنيا وما فيها واما واحدة فخصوني
بدي الله حتى يفرغ من الحساب واما الثانية فلواء الحمد بيده آدم ومن ولده تحته واما الثالثة فواقف على حوضي يسقي من عرف
من امتي الحديث انتهى وانما يذكر الاثنين الاخيرين لما فيهما من التعرض بخلافة الثلاثة فظهر ان ما ذكره المص ليس من مخترعات الشيعة كما ظنه
الناصبي ثم قد ساعد على ذلك من مشاهير اهل السنة عمر بن محمد الخضر الملا مؤلف كتاب وسيلة المتعبدين الى الضابعة سيد المرسلين في سير النبي
في المجلد الخامس في فضل الصحابة حيث ذكر في جملة حديث خاطب النبي به علي انه قال له النبي واذا على الحوض خليفتي وممن ساعد على
صحته ابن المغازلي الشافعي في المناقب برفعه بسنده الى مجاهد قال قال رسول الله علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بحق امن على
ابن ابي طالب علي امام هذا الشقي وشافعيه فداعرف بذلك في شان علي في شعره المشهور وباعيه رب هب لي من المشيئة سؤلي واعف
عني بحق الرسول واسقني شربة بكف علي سيد الاولياء زوج بتول وقال العلامة الدواني في مدحه مرتضي عهد رو حيدر بلا كوثر
ومن ساغر وكنت بي وحدذكش لا بظما اصلا ابدا شاب ها رمزيست دران مي ارتوالي در كش وقال المولوي المغفور قدس سره در شان
خويش چند ذكر زن مندبش كه ان سه تا چه دارد عمر بي زيد وعمرو رفيق دين بس بكر خدا چه دارد واما ثانيا فلان ما ارتكبه سائر
اهل السنة من اشراط الساعة انما كان بعد فشو الهرج واشتداد الوباء بين متقدميهم مثالب الثلاثة في الكتب والاوراق ونشرها في
الافاق فلا يحتاج بذلك ان ساعدهم طبيب راق وانما الجاهم الى احداث تلك الشروط الفاسدة ضيق الخناق واخراج الشيعة بالارغام والاوراق
وذودهم عن الاحداق وما اشبه حالهم في ذلك بحال المريض الذي قد مسه الضر والسقم والنقم ظاهرة النقم فيضع راسه في كل محطة الى وضع
سوا ويزعم ان ما تحت راسه حال عن الاشواء فان اصل مطالب والثلاثة اجوف معتل وهم يزعمون ان الحديث ضعيف مختل والحاصل ان بذر
اهل السنة للاحاديث الضعيفة وتاليف الكتب المشتملة عليها في فضائل اهل البيت والصحابة المستهجن للتعظيم كما في فضائل سور القرآن الكريم
له وجه لا يخفى على الطبع السليم وكذا ذكر الاحاديث الضعيفة المتعلقة بالاعمال فان له فائدة هي ترجيح بعض الاحاديث الصحيحة المعارضة بمثله
بما يعاضده من الاحاديث الضعيفة وانه يجوز العمل عند الاكثرين في الاعمال بالحديث الضعيف اذا خلا عن معارض واما تدوينهم مزاعم بعد
احاديث مثالب الصحابة فلا وجه له سوى علمهم بصحتها المانع لهم عن طرحها او خوفهم عن دائرة الاسلام كما صرح به المولى العارف قاسم الكنتي
الشيرازي الشافعي في مكاتيبه المشهورة حيث قال حكم شيعه در هارجي كه شبهه بر او مستولي شده يا به تشبيه در عقايد كه او را آثار شبهه داده
صحابه را ناپاك گويد وحكم دنگري كه از اهل سنت خود را داند بكشايش چه ايشان در دين ودر مذهب اهل سنت كالملازمين اند
سنتي كه ايشان را در تهمتي دارد دين را در تهمتي ميدارد والا چه كمر دارد را نهي ولما ثالثا فلان ما نسبه الى اصحابه من الجمع بين ما روي في
فضائل علي وبين ما روي في فضائل الثلاثة غير مطابق لقواعد الاصول لان ما روي من فضائل علي مما اتفق عليه الفريقان وما روي في
فضائل الثلاثة لم يتفق عليه فرقة الشيعة ومع هذا قد عورض ما رواه اهل السنة من احاديث فضائلهم بما رووه هم ايضا من احاديث مثالبهم و
مطاعنهم فالحق المطابق للاصول ان يقال بعاض احاديث المناقب والمثالب ومن البين ان التعارض يوجب التساقط فيبقى احاديث مناقب علي سالمة عن
المعارض كما اراد الله ورسوله ولهذا الدفع ايضا تشنيع الناصبي على الشيعة بانهم يسكتون عما روي في فضائل الخلفاء ووجه الدفع ان الحديث الذي ليس
مما اتفق عليه بين الفريقين وانه لما عارض ما نقله الشيعة من اهل السنة من احاديث مثالب الصحابة احاديث مناقبهم وحصل التساقط كما ذكرنا كان
ذكر تلك المناقب لغوا عبثا وجب السكوت عنها كما لا يخفى واما رابعا فلانا نقول في دفع ما ذكره نقوله صحابه ان نقول ايها الجاهل ايها الشقي الغبي
الوجه الذي اورد الفوي قد نقلتم في شان خلفائكم الذين نقلتموهم على اهل البيت مثالب لا يحصى ومطاعن لا تستقصى كما سيجيء بيانه في كلام
المص في تشنيعاته من نقلكم مثالب اهل البيت لو وجدتم اليه سبيلا وان كان اضعف قيلا واهون دليلا واما خامسا فلان ما اجابه بقوله ثم
اي اهل السنة لم يروا ممن يقلدونه ورد بلا اصلا اه مدفوع بان الموعد قريب سيظهر للناظر في باب المطاعن ان ابتنا مفترى كذاب وانه مصيب
من الصدق نصيب فذا نص الناصبي نفسه بعد ذلك بسطر واحد حيث قال ان المص لا يروي شيئا بعد ذلك الا عن صحاحنا ونعم ما قيل الكذب لا حافظة له

ثلثة سه

غير معتبر

وأما سادسا فلان قوله ونحن نقول له انت لا تروي شيئا يعتد به الا من صحاحنا لتبين فيه اعتراض على المصنف قدس سره فظهر انه انما يروي تلك الاحاديث من
صحاح اهل السنة ليقوم حجة عليهم لا لاحتياجه في تصحيح العقيدة الى التثبت بتلك الاحاديث وأما سابعا فلان ما ذكره من ان صحاحنا التي كتب الشيعة
التي اشتهر عند السنة انها من موضوعاتهم كان يريد تخريب بناء الاسلام اه فانما افترى عليه مذهب عن غاوي اهل تخلفه ما ذكره الشيعة من ان اكثر المذكورة في
كتب اهل السنة المسماة بالصحاح تسمية الشيء باسم ضده من موضوعات الشجرة الملعونة الاموية الفاسقة لنحوا اثار النبي واهل بيته وهم الذين
خربوا بنا الاسلام وصنوا سيفه على عاتق الايام وقتلوا وسبوا ذرية خير الانام وهذا كما لا يخفى على اهل الاسلام لا يخفى على اليهود والنصارى
وعبدة الاصنام وانما احتجنا عليكم بنقل ما فيها تحصيلا للالزام لا لاحتياجنا اصنافها بالتعبد والاحكام وأما ما ذكره من وضع اليهود
كتابه وذيعته عند الامامية اه فهو كذب صريح مخالف لاصول الامامية فضلا عن ائمتهم ع فان حفظ كتب اهل الضلال والركون اليهم شيء
من الاقوال والاعمال عندنا باطل كما صرحوا به في كتبهم المتداولة وانما يقتفي مثل ذلك لاهل السنة الذين يمشون مع اليهود والنصارى ويحكمون
بطهارتهم ويأكلون ويشربون معهم ومن اثارهم ويلحقون من ضلالتهم واسلافهم على ان ذلك انما يفيد مفسدة لو كان اقتباس دين الامامية في الاسلام
منحصرا في كونه من الصحاح او كل عاتق سمع بالائمة الاثني عشر واهل البيت ع يعلم انه ليس كذلك فعلى تقدير اشتباه حال ذلك الكتاب على اصحاب الصحاح
كيف انكر الاشتباه على وصية المصطفى المنصوص بعده وهو موسى الكاظم ع وقد روى صاحب جامع الاصول حديث من تجدد مذهب الامامية في المائة
الثانية كان علي بن موسى الرضا ع من البين الذي لا يجحده الا الشقي ان المذهب الذي يكون بتجدده مثل ذلك الامام المعصوم يكون حقا البتة
ولعل هذا الشقي المار اراد بافتراء هذه القصة الانتقام عن الشيعة بما ذكره مشبهة المغرب في شان شيخ اهل السنة ابي الحسن الاشعري حيث حكوا
ان ابا الحسن المذكور كان نصرانيا ولما اراد تخريب دين الاسلام وتضليل المسلمين في شان النبي ص جاء بين المسلمين واظهر لهم اسلامه
فابتدع ما مر من المسائل والاحكام الذي شنع عليها عقلاء الانام وأما ثامنا فلان ما ذكره من اتفاق اصحابه وتسليمهم على صحة ما في
صحاحهم من قبيل استشهاد ابن اوي بدينه وناصبه في ذلك الكتاب بعد كتاب الله تعالى عندهم هو الذي جمعه البخاري ودون
عرفت فيما سبق حال كتابه وخيانة صاحبه بما لا مزيد عليه فكيف يجوز ان يجعل كتابه صحيحا واما ما نقله من علمائه من اتفاقهم على انه لو حلف احد الطلاق
ثلاثا في ذلك الكتب صحاح لم يقع الطلاق ولم يحنث مردود بان وقوع الطلاق بالحلف مبتدعا عمر لا من احكام الله تعالى ورسوله تعالى وصاف في عهد الخلفاء وانهم
سنين ان نكحة اهل السنة باطلة فلا يحصل الحنث لهم بالطلاق ابدا وأما تاسعا فلان ما ذكره من انتساب ابي بكر برسول الله في الاب الثامن
فلا يوجب شرفه وخروج بني تيم عن ما اشتهر من كونهم ارذل طوائف قريش لما علم ان الله تعالى قد صرح ذلة الرقية والعبودية على بعض اولاد الانبياء وجعل
اولاد بعضهم انبياء او ملوكا وأما عاشرا فلان ما ذكره من ان ابا بكر كان قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها مدفوع بما اشتهر من ان ابا سفيان
قال لعلي ع ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم بن مرة وقول ابي قحافة في شانه لما سمع انهم جعلوه خليفة بعد النبي ص اللهم لا راضي لنا وضعت ولا
واضع لما رفعت وقول فاطمة ع في بعض كلماتها انه من الحجاج من قريش واذنابهم وانا اقول انه من ذوي الاذناب وأما الحادي عشر فلان ما ذكره من انه
كان ضابطا حكيما بينهم مما سوله النواصب له والا فالمشهور المذكور على السنة الجمهور ما مر من انه كان في الاسلام خياطا وفي الجاهلية معلما للصبيان
وقد قيل كفى المرء نقصا ان يقال بانه معلم اطفال وان كان فاضلا وأما الثاني عشر فلان ما ذكره من انه كان حسن الاموال الكثيرة اه فذلك به
البكري المصري الشافعي في سيره حيث قال قيل انه لما بلغ النبي ص سنة ثلاث عشرة من النبوة خرج مع عمه ابي طالب الى الشام اقل سبعة من الروم
فلما رأوه استقبلوه بحيرا ونبهوه بانه رسول من الله تعالى فبايعوه وافى مواعيده ورده ابو طالب بعث معه ابو بكر بلالا ارضيه وهما الاول ثانيا بعوه على
اي شيء الثاني ابو بكر لم يكن حاضرا ولا كان في حال من عمله الا ملك بلالا الا بعد ذلك بنحو ثلاثين عاما انتهى والعجب دعواهم الانفاق لرجل
من كان بالفقر وسوء الحال ومن اطلع على النقل والاثار واشرف على السير والاخبار لم يجد عليه فقر ابي بكر وصعلكته وخاجته ومسكنته وضيق
معيشته وضعف حاله وانه كان في الجاهلية معلما وفي الاسلام خياطا وكان ابوه سيء الحال ضعيفا بكابد فقر اهله كما ومعيشته ضنكا الا
اكثر عمره من صيد الفهاري والدباسق لا يقدر على غيره فلما عدي عن ابيه عن اهتمامه التجاء الى عبد الله بن جدعان من رؤساء مكة فصيره
على مائدته كل يوم لاحضاء الاضياف وجعل له على ذلك ما يقوته من الطعام من اين كان لابي بكر هذا المال وهذه حاله وحال ابنه في الفقر
الاخلال وانه قد كان بنته اسما كانت تنقل النوى من ارض الزبير التي اقطعه رسول الله ص على راسها وهي مرمى على مقدار فرسخ كما اخرجه البخاري
ايضا فهي اولى بالصدقة والنفقة التي ذكروها عن ابي بكر المسلمين في الصدقة وذوي رحم محتاج والحاصل ان ابا بكر لو كان ذا مال لراعى صلة الرحم
حال ابيه وبنيه ولبس قليلا ان يقول انه ادخر بعد ذلك فنقول ايضا يحتاج الى دليل كاخراج الصدقة الى المسلمين وانه بنى ما ذكره من مال ابي
بكر بلا هم او دراهم يقدمه بين يدي النبي ص كما مر سابقا وأما الثالث عشر فلان ما ذكره من انه كان يعين رسول الله تعالى ماله واسيا الخ
فمدخول بما ذكرنا في الثاني عشر ومن عجيب تضليلهم ما رووه بقولهم عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله تعالى ووجدك عائلا فغنى قال ابن
عباس اغناه بان جعل عونه مستجابة فلو شاء ان يصير الجبال ذهبا لصار بان الله تعالى من يكون كذلك يحتاج الى ابي بكر وكيف يقال في تفسير
تفسير لهم هذه الاية ان ابا بكر اغناه وانه سبوجه عليهم ان من انفق من المال العظيم على رجل محال الا بارب موطنه وحيث انفقه ولسائر

ان رسول الله موضنا غير مكة والمدينة فان زعموا ان ابا بكر انفق هذا المال بمكة قبل الهجرة قيل لهم على ما انفق هذا المال وفيم صرفه هل كان لرسول الله
بمكة من الخدم والعبيد ما انفق عليهم هذا المال كله ما اسلم ابو بكر الا وقت هجرته فهذا من ابين المحال ام تقولون ان رسول الله حمله الجيوش بمكة
بذلك المال فظهر فضلها بجهاد ان كان رسول الله بالجماع الامة تبهر سيفا بمكة يأمر به ولا اطلاق لاصحابه بمحاربة احد من المشركين بها وانما كان سلم معه
ذلك ابو بكر رجلا فلما اشتد عليهم الاذى من قريش وشكوا ذلك الى رسول الله ولى عليهم جعفر بن ابي طالب واخرجهم معه الى ارض النجاشي ملك الحبشة
فكانوا هناك الى ان هاجر رسول الله وفتح كثيرا من فتوحه فقد مواعليه بعد سنين من الهجرة ولقد كان رسول الله بشهادة الخاص والعام اغنى
قريش بعد زوجه بخديجة وكانت خديجة باقية عنده الى سنة الهجرة لا يحتاج معها الى مال غيرها حتى لقد كان من استظهاره بذلك ان قدم
على ابي طالب الى نفسه تخفيفا بذلك عن ابي طالب في المؤنة وما وجدنا في شيء من الاخبار ان رسول الله بعد زوجه بخديجة احتاج الى احد
من الناس فان اهل الاثر مجتمعون على ان خديجة كانت ايسر قريش واكثرهم مالا وتجارة واما بعد الهجرة الى المدينة فقد علم اهل الاثر ان ابا بكر ورد
المدينة وهو محتاج الى مواساة الانصار في الدور والمال وفتح الله تعالى على رسوله عن قريب من غنائم الكفار وبلد انهم ما كان بذلك اغنى
العرب على ان ابا اسحق من اكابر محدثي اهل السنة قد ذكر ما يكذب ذلك حيث ذكر ان النبي كان بركيانة حتى قام بثمنها من ماله فمن لم يستحل كون
ناقة غيره من غير اعطاء ثمنها فكيف يستحل غيرها واما الرابع عشر فلان ما رووا عن النبي انما كان لما ذكرناه سابقا من ان سلمانا قد صرف
اياما قبل ذلك باثبات حقيه النبي ووعده باحسان النبي اياه عند ظهور شوكة الاسلام واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان ابا بكر اخذ يدعو
الناس الى رسول الله اه لو سلم لا يجدي نفعا اذ ليس الكلام في انه لم يظهر من ابي بكر اثر في الاسلام اصلا وانما الكلام في انه لم يكن ذلك عن شدة
نيته واخلاص طويته بل كان لطمعه في جاه النبي لما سمع من الاخبار والوقائع بين من استهلاك ائمة على اقطار الارض وملوك الامام وان فرض
صدوره ذلك على وجه الصدق والاخلاص فقد صدر عنه بعد النبي من غصب الخلافة وغيره من آثار الغواية والجلافة ما احبط عمله في الف الاف
واما السادس عشر فلان قوله وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم محال اذ لا كان في تيم شريف حتى يكون طلحة من اشرافهم واما السابع عشر
فلان الحصر المأخوذ في قوله ان رسول الله لا يقدر على امر الا بمشاورتهم مجاز ان يكون ذلك لتألف قلوبهم وتطييب خاطرهم لا للحاجة الى
رأيه كما سيعترف به الناصب في دفع ما يسبق من الطعن بقول ابي بكر ان لي شيطانا يعتريني اه فلا تضمنه فيه غاية ان يكون من مؤلفة القلوب والحاصل
ان النبي المؤيد بالوحي الالهي والنفس القدسي الذي يتمكن من مطالعة اللوح المحفوظ اعلى شانا من ان يحتاج الى مشورة رعيته سيما من مبتدئ اكثر عمره
في الكفر والجاهلية بالجملة المشاورة لا تستلزم الاطلاع والاستخبار برأي احد والعمل بذلك ولهذا ورد في مشاورة النساء شاوروهن وخالفوهن وفي
الآية التي امر الله تعالى بالمشاورة اشارة الى ذلك حيث قال تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم
وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين فانها تدل على ان الضابط للخاطبين فيها والجامع لهم على نبوته لين جانبه وتلطفه
بهم دون حكم النبوة وطاعة الوحي وانه لولا ذلك لما حصلت الالفة والمتابعة وقوله تعالى لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك دليل على تفضلهم
وانه لو كان كما يجب صبروا على نبوته ولا قاموا على حكم رسالته وقوله تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم دليل على انهم قد فعلوا ما لم يرتضيه الله ولا
رسوله منهم وان كونهم بتلك الصفة من جملة الجنايات التي يحتاج الى العفو عنهم وقوله وشاورهم في الامر يهيج انفسهم وضعف دينهم والهم من
المؤلفة الذين يحتاج الى التأليف وقوله فاذا عزمت فتوكل على الله ولم يقل فاذا قالوا لك دليل على ان اعتماده على مقام المشورة على ظهور
بالوحي والالهام لا على اقوال هؤلاء الانام بل هو شاهد عليهم بسخافة الرأي وضعف الاحلام ومن كان هذه الصفة لا يصلح لان يكون مشيرا
للرسول في الوقائع والاحكام واعترض الفاضل النفتازاني في التلويح بما حاصله انه كان ذلك لتطييب قلوبهم فان لم يفعل بهم كان ذلك ايذاء
واستهزاء لا تطييبا وان عملوا فقد ثبت المطلوب واقول فيه نظر لانا نختار الشق الاول ونقول ان الاستهزاء انما يحصل لو صرح لهم بعدم عمله برأيهم
واما بدون ذلك فلا وايضا الغالب عند تأمل جمع كثير في استخراج سر الامور وترجيحه على ما عداه انه لا يوافق رأي بعضهم بعضا فيجوز ان يكون رأي البعض
الصحيح مؤديا الى ما علمه النبي بالوحي ورأي الآخرين مخالفا فيظهر لهم النبي اختيار الرأي الموافق للوحي وليس في ذلك استهزاء والاولى ان يكون القرار
في مقام المشورة على ما رآه البعض الاخر استهزاء لذلك البعض الآخر وهذا قوله احد لا استهزاء به ويمكن ان يكون المشاورة لامتحان باطن حالهم وتمييز الصالح
من الفاسد والمخلص من المنافق ولا يتوجه اعتراض الفاضل النفتازاني على هذا الاحتمال وقد شيد اركانه شيخنا المهند قدس سره في بعض مجالسه
حيث قال اعلم ان الله تعالى اعلم نبيه ص ان في امته من ينبغي له الفوائل ويتربص به الدوائر ويسر خلافه ويبطن مقته ويسعى في هدم امره ونهاية فقره في دينه
ولم يعرفه اعيانهم ولا دله عليهم باسمائهم فقال تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى
عذاب عظيم وقال جل اسمه اذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يراكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون وقال
تعالى يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون
وقال جل عظمته واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انى
يؤفكون وقال عز من قائل ولا ينفقون الا وهم كارهون وقال جل ذكره واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا

قال الشيخ

ولو سلم

ستظهار

فيها

شاء الله تعالى بعد ان بنا عنهم في الجملة ولو شاء لارينا كم فلعرفتهم بسيماهم ولعرفتهم في لحن القول ثم امر بمشاورتهم لتبتلى بما يظهر منهم العلم بالمنهم
فان الناصح يبذل نصيحته في مشورته والغاش المنافق يظهر ذلك في مقالته فاستشارهم لذلك ولان الله تعالى جعل تسويتهم الطريق لمعرفتهم
الاسرى لانهم لما اشاروا بالفداء عليه في الاسرى فهذه مشورتهم عن بات مشورة في نصيحتهم كشف الله تعالى ذلك بهم عليه وتاما عن دعاهم بقوله
جل قائلا ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
اخذتم عذاب عظيم فوجه التوبيخ اليهم والتعنيف على رايهم وابان لهم ان الله عز وجل لم يكن للعفو الى ارائهم وانما كانت الماء كورا
هذا واما ما روي عن النبي من انه قال لهم في يوم بدر لو نزل علينا عذاب ما نجا منه الا عمر فهو من جملة موضوعاتهم كما بينت حسب ما كتاب الاستعانة في بيع الانبياء
حيث لا اظن عند ذوي الفهم اجهل ولا اضل ولا اعوق بما من اشتهار رايه هذا واستحسن قوله بينهم اذ كان ذلك يوجب علاء الرسول والعذاب وتجاوز الحكم
الذي يقول لولا اعلى الله عمر ولولا معاهدة عمر فكيف يسلم من الهلكة من كان زعمهم الهلاك بالعذاب دونه ومع هذا من قولهم المنكور على ما ابا بكر افضل من
عمر فلذا رجوا هلاكه لو نزل العذاب وفي حال عمر فالذي كان يسلم وينجو من العذاب لو نزل ايجاب يكون افضل ممن يهلك به وهذا الخبر يوجب ان يكون عمر
افضل من الرسول ومن ابي بكر وجميع الخلق فلما كان اولياء هما نخالفين له في تفضيل ابي بكر عليه كانوا قد صرحوا بتكذيبه على انهم التحريف بين لهم هذا الخبر
وما يشاكله من اخبار الملحدين ولا يبعد الله الا من ظلم وقال تعالى الا بعدا لثمود واما الثامن عشر فلان ما ذكره من حمل لو كنت متخذا خليلا الا معاتبة
لبس بمتفق عليه مدفوع بما مر من الاثر كله لو على انهم هبه فكيف يقابل بما روى انفا من اتخاذه الخلة واخوة افضل من الخلة واما التاسع
عشر فلان ما ذكره من حديث خوخة ابي بكر فليس بمتفق عليه بل قد ذكر من طرق اهل السنة انهم ما يدل على نفيه وكذبه كما مر فيما ومع هذا صحة
لخوخة لابي بكر في فتح الباب المتفق عليه بين الخصم والاصحاب واما العشرون فلان ما ذكره بقوله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين ثم ابو بكر
اذية قريش والذب عن رسول الله وانه ابتلي بالاحسان كلها كلمات وهمية لا حقيقة لها الا ان يريد باعتبار اذية قريش ما مر من ان نوفل بن خويلد
قد اوثقه مع طلحة بحبل وعذبهما او ما مر من انهم صفعوه وتفلوا في عينه احوى والا لم يكن له قدرة على ايذاء قريش بحيث يدافعونه عنهم كما
هذه الناصبي مهما تلو كذا ذبه عن رسول الله بمعنى دفع الخصم عنه بالسيف والسنان ايذاء لهم والرجل كذب بصريح لا يخفى على من تتبع الاثار اللهم
الا ان يريد بالذب عنه النظر من بعيد الى رسول الله عند ايذاء القوم له وانما من الكفر عن ايذائه كما وقع منه ذلك مرة وكذا الكلام في قوله وابتلي بلاء
حسنا فان هذه العبارة انما تستعمل في من قاتل في معركة الجهاد لا في من نظر ايذاء النبي وسكت وبدعي الحرب على ذلك واما الحادي والعشرون
فان ما ذكره من ان ابا بكر كان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلالا من ابي رباح وقد كبر من الضحاء فكانت ابيه مريد بريته كابد لها عليه كلام
صاحب الاستيعاب في ترجمة بلال حيث ذكر عن عبد الله بن مسعود انه قال كان اول من اظهر الاسلام سبعة رسول الله وابو بكر وعمار وامه سمية وصهيب
بلال والمقداد فاما رسول الله فمنعه الله بعمه ابي طالب واما ابو بكر فمنعه الله بقومه واما سائرهم فاخذهم المشركون فالبسوهم اذراع الحديد وصهروهم
في الشمس فما منهم من احد الا وقد اتاهم على ما اراد الا بلالا فانه هانت عليه نفسه في الله وهان على قومه وكانوا يطوفون به في جبل بمكة والحجارة
الرضراض تصهر بحره في ان ابا بكر لم يشتر بلالا من الكفار المعذبين له ما يدل على انه قد مر عليه قبل ذلك توقع لاسلامه في عذابهم ولم يكن بقدر ابو بكر
على خلاصه منهم ولو كان ابو بكر ممن قد اضحى المسلمين لقد عمار وامه ومقدادا وصهيبا ولو فدى لذكره ابن سعد بل كلامه صريح في انهم عجزوا
عن عذابهم بانهم ما ارادوا منهم وما رواه صاحب الاستيعاب بعد ذلك عن سعيد بن المسيب فلا يوثق به لان سعيدا كان شقيقا ناصبيا كما ادعاه
سابقا واما الثاني والعشرون فلان ما ذكره من مصاحبة ابي بكر لرسول الله في الغار لا يدل على فضيلة لانه كان ملجئا في الطريق فاستصحبه خوفا من
ظهوره على الاخبار وفي هذا المعنى قال المنبجي في بعض رثائه وتصحب الانسان لا يلايم وقد ساعد على المقدمة الاولى محمد بن جرير
الطبري الشافعي في الجزء الثالث من تاريخه حيث روى ان ابا بكر اتى عليا فسئله عن رسول الله فاخبره انه يلجئ بالغار من ثور وقال له ان كان
لك فيه حاجة فالحقه فخرج ابو بكر مسرعا فلحق رسول الله في الطريق سمع حس ابي بكر في ظلمة الليل وظنه من المشركين فسرع رسول الله
في المشي فقطع شراك نعله فتعلق بها مسمار فكثر دمها واسرع المشي وخاف ابو بكر ان يسبق رسول الله فلحقه وانظاما ورجل رسول الله
يسيل دما حتى انتهى الى الغار الصحيح انتهى وكان ذلك الدم كما قال بعض الاكابر اول دم سفك من رسول الله بعد الهجرة بجناية ابي بكر عليه
كان قد توصل في ذلك باشارة يعرف بها رسول الله انه صاحبه لما اسرع في المشي ولا خاف منه ولا جرى دمه واما المقدمة الثانية فقد نص
عليها ابو القاسم بن الصباغ من مشاهير علماء اهل السنة في كتاب اهل السنة في كتاب النور والبرهان فقال في باب انزال الله تعالى سكينته ثم قوله
واضرع بما توسر وما ضمن رسول الله لمن اجاره صدقة رفع الحديث عن محمد بن اسحق قال حدثني من ادرك من مكة معه وناس من قريش يقولون لما
رسول الله فقال حسانا هذا الفطة فامر رسول الله عليا فنام على فراشه وخشي من الرأي مخافة ان يدلهم عليه وخرج معه ومضى الى الغار
والحاصل ان ابا الغار لا يوجب فضلا لابي بكر بل هي شاهدة عليه بالنقص واستحقاق الدم وظهر ان النبي لم يعده منه للانس به من بعض الدين الله
ثم انسه بالملائكة ووجه وتصحيح اعتقاده انه يخبر له جميع ما وعده واما اخذه لانه لقيه في طريقه فخاف ان يظهر من خفيه فاخذ لحاجة طالبا
في تمام سره وكيف يتوهم حصول مقبة له في حصول الغار وقد ظهر في الغار خطاه وذلك لانه لا رجل في ذلك الحرج الى ان الكار المصوب

يا رسول الله ثم على نبيه ثم مع ما ظهر له من الآيات من تعشيش الطائر وتبيض العنكبوت على باب لم يبن بالسلامة ولا صدق بالآية واظهر الحزن والخوف
عليه بكاء وتزايد قلقه وانزعاجه وبلى النبي في ذلك الحال الى مقاساته ودفع الى مداراته فظهر عن الحزن وزجره ونهى النبي لا يتوجه في الحقيقة
الا الى التوجع من الضيق ولا سبيل الى صرفه الى الجزع بغير دليل لا سيما وقد ظهر من جزعه وبكائه ما يكون من مثله مثل الحال في الاختفاء فهو انما نهى عن
استدامة ما وقع منه ولو سكن نفسه الى ما وعد الله نبيه وصدقه فيما اخبره من نجاته لم يحزن جهته بحيث تكون ممنوعة ولا انزعج قلبه في الموضع
الذي تقتضي سكونه فاي فضيلة في الغار يفتخر بها لابي بكر لولا المكابرة واللداد هذا وقال شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه ان الله سبحانه
لم ينزل السكينة قط على نبيه في موطن كان معه فيه احد من اهل الايمان لاعتمامهم بنزول السكينة وشملهم بذلك كما في قوله تعالى ويوم حنين
اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ولما لم يكن
مع النبي في الغار الا ابو بكر افرد الله سبحانه نبيه بالسكينة دونه وايده بجنود لم تروها فلو كان الرجل مؤمنا لجرى مجرى المؤمنين في عموم السكينة
لهم ولولا انه احدث بحزنه في الغار منكرا لاجله توجه النهي اليه من استدامة ما صار له تعالى من السكينة ما يفضل به على غيره من المؤمنين الذين
كانوا مع رسول الله في المواطن على ما جاء في القرآن ونطق به محكم الذكر بالبيان وهذا بين لمن تامله وفيما زيادة تدقيق وتحقيق ذكرناها
في كتابنا الموسوم بصاحب المناقب واما الثالث والعشرون فلانه لا دلالة له تعالى ثانيا اثنين اذ هما في الغار على فضيلة الرجل اذ ليس فيه اكثر من
لقوله

اخبار عن عدد يكون ثانيا لغيره من لا يشاركه في ايمان ولا فضل ولان فيه تنبيها حال الرسول بالغيبة دخوله الغار ثانيا ودخول ابي
بكر اولا كما نقل في السير فجعل ذلك صفة لابي بكر والنداء بعلي رضي الله عنه في المنابر موقعا في اوهام العوام انه ثاني اثنين النبي في الفضل والشرف
ايهام كما غالط به فخر الدين الرازي ايهام في تفسيره وهم على وهم لما عرفت من انه كان متقدما على النبي في دخول الغار وان المراد بنا نوبة النبي
تاخره عنه في الدخول واما التفاوت بحسب الفضل والرتبة فلم يستعمل الآية فيه ولا هو لازم منها والا لكان اولى بالصحابة ان يقولوا ان النبي ثاني
اثنين ابي بكر في الفضل والشرف وهذا كفر صريح كما لا يخفى وقد علمت في تفسيره الآية وتحقيقها شأنا منفردة فليطالعها من اراد الزيادة على
ما ذكرناه فيها واما الرابع والعشرون فلان ما ذكره من الله تعالى اثنى على ابي بكر في كتابه العزيز في مواضع عديدة اه ان اراد به انه اثنى عليه
في ضمن العموم التي اثنى فيها على عامة المؤمنين او طائفة منهم كقوله تعالى ولقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الآية فهذا
مما يسلم كونه داخلا في المؤمنين يشترك معه فيه كثير من المؤمنين فلا يفيد افضليته على غيره حتى يستحق بذلك تقدمه على غيره بالخلافة
وان اراد به اختصاصه بالثناء فذلك مبني على ما افتراه ورواه اولياؤه في شان نزول تلك الآيات وتلك الرواية ليست متفقة عليها بين
اهل الاسلام مع انهم قد خالفوا ذلك بانفسهم بذكر روايات اخرى دالة على خلافه فان اشهرها ما زعموا نزولها في شان ابي بكر قوله تعالى في سورة الليل وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقد ذكر بعضهم انها نزلت في شان ابي ذر رض وبعضهم انها
نزلت في حق ابي الدحداح وقد ذكر هذا ابو الحسن علي بن احمد الواحدي في تفسير الموسوم باسباب النزول ما اسناه المرفوع الى عكرمة وابن عباس هذا الحال
اختلافهم في شان نزول الآية واما دلالة الآية على مطلوب القوم منها فقد علمت في دفع استدلالهم بها بما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره رسالة
منفردة ضمنها ما من الدقائق جما غفيرا واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا واما الخامس والعشرون فلان ما ذكره من انه لولا ان الكتاب غير
موضوع لذكر المناقب لفصلنا مناقبه في عشر مجلدات خارج ظاهر لان المذكور في جامع البخاري ومسلم على زعمهم من صحاح الاحاديث المروية
في ابواب العقائد الدينية والاحكام الشرعية من الاوامر والنواهي والقصص والاخبار والمواعظ والزواجر والوعد والوعيد والمناقب والمثالب
الغير ذلك قد جمعها مجلدات مع دخول اكثرها في احد الجامعين الآخرين من ابن بشتا لنا صاحب بفصل فضائل ابي بكر وحده في عشر مجلدات مع انه لا يسر
الاستدلال على شيء من المطالب الا بما في الكتابين كما استوفيناه مواراة لطائفة انه اراد عشر مجلدات من الموضوعات وح هو مقصر في اقتصاره على العشر كما
لا يخفى واما السادس والعشرون فلان قوله ولم يقل احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر اه مسلم لكنهم
يقولون كما قال ابن الحديد المعتزلي انه هرب وتستر وقد مر وبهذا ظهر ان ما ذكره بعيد ذلك من انكار فراره في غزوة فزية من عبر مرتبة كيف وقد اعترف بذلك
امام اهل السنة فخر الدين الرازي في كتابه الموسوم بالاربعين وغيره من الكتب الكلامية سيما في فتح خيبر فانه سلم في كتاب الاربعين ما روي من انه بعث النبي
ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبلغ ذلك رسول الله فبات ليلته مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار الى آخر الحديث فليطالع هناك واما السابع والعشرون فلان ما ادعاه من اجماع الامة
على ان رسول الله كان يقدم ابا بكر على اصحابه اه فالمراد به اجماع الصحابة وقد عرفت حال دعوى اجماعهم على اصل خلافة ابي بكر فاذا يكون حال هذا
الاجماع مع التزامهم لمفضوليته في مواضع عجزوا فيها عن اثبات افضليته ويجوزهم لتفضيل المفضول على خلاف المعقول وبهذا يعلم حال ما ادعاه من اجماع الامة
على تقديمه في الخلافة فان المعلوم من طريقة اهل البيت عم خلاف ذلك على ما مر وسيجيء واما الثامن والعشرون فلان وصفه بهما اللمع ابن المطهر الحلي
البوال على عقبيه بخلاف وصفه به سابقا بالنبطي قاصدا للطعن على فصاحته فقاتله الله من كذوب لا حافظة له ومن حقد البوال في قعر البيت
يتمنى من بوله احتمال الشيء ثابتا وجه اسلافه المطعونين بكتب كتبه واما التاسع والعشرون فلان ما رواه عبد الله عمر في شان تفضيل ابي بكر وعمر

ثم كتبه

فمع كونه مردودا انه تهمة جلب النفع لنفسه ولابيه وشيخه معارض بتفضيل الشيخين وتقديمه عليهم اشارة وتقديم اشارة ذلك قوله وهو مقدم وتنبيه
وتقديمه منقول عليه متواتر وقد اعاد ان قيل يمكن ان يكون تقديمه عليهم في ذلك الجيش لكونه اعلم بقيادة الجيش فلما كانت الامة هي الحكومة
في جميع الامور بالنسبة الى الجمهور فيجب ان يكون اعلم في كل امر من كل احد ليكون حكمه على نهج الحق اذ قيادة الجيش فانه على طريقة المخالفين من اهم تولية الامر
واعظمها وقد اعترف الناصب بذلك او ابطل هذا البحث فاذا لم يكونوا في امر الجيش اعلم من كل احد لا يجوز كونهم حاكمين على الكل في هذا الامر فلا يكونوا
امامنا **واما الثالث** فلان ما ذكره من انه لما توفي رسول الله جعل ابا بكر في مرضه امامنا للناس ولو جاز الى خلافته ممنوع روى الحسن البصري
عن عائشة وقال انه نص خفي على امامة ابي بكر والحسن البصري ممن قدح فيه الشيعة والشافعي حيث نقل عنه ابو المعالي الجويني انه قال فيه كلام واما
عائشة فمع ظهور عداوتها لامير المؤمنين وكذبها عند الشيعة متهمة في خصوص هذه الرواية لما فيها من جر نفع لها ولابيها وبالجملة الشيعة لا يسلم
ان النبي امر بذلك وانما امر به عائشة فقالت المؤذن مر ابا بكر فليصل بالناس فظن ان النبي امر بذلك ولما تفطن النبي بذلك خرج متكئا على
علي وفضل بن العباس ونحى ابا بكر عن المحراب وصلى مع الناس وقد صرح بذلك ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته الكبرية المشهورة حيث قال في مدح
علي تعريضا بابي بكر **شعر** ولا كان معزولا عداة برائة ولا في صلوة ام فيها مؤخرا واهل السنة يوافقون في خروج النبي على الوجه المذكور
لكن يقولون انه صلى خلف ابي بكر وقد صرح بذلك الشارح الحديد المعتزلي حيث قال واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه انتهى وفيه ان النبي
لو عجز عن الصلوة فكيف خرج وصلى خلفه ولو لم يعجز فلم استخلفه اللهم الا ان يقال الدلالة على خلافته كما فوح به الناصب وقد بينا فساد هذه الدلالة
سابقا وذكرنا ان الامامة الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف قريش وغيرهم اتفاقا والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول اهل السنة بل
عندهم انه يجوز الصلوة خلف كل مفضول بل كل بر وفاجر **واما الحادي والثلاثون** فلان ما ذكره تابعا رواية عن عائشة انه قال لما رسول الله
ادعى الى ابا بكر ابا بكر اه مردود بمثل ما مر في روايتها السابقة من ظهور عداوتها لامير المؤمنين وكذبها عند الشيعة وانها مما يجر النفع والفخر لابيها
ولنفسها في خصوص هذه الرواية وايضا لو كان المقصود من الحديث الوصية بخلافة ابي بكر كما فهمه الناصب لعمل ذلك عائشة ولسعت في دعوة ابيها
وبالغت في اظهار ذلك عند الحاضرين ولاحتج به ابو بكر يوم السقيفة وما بعده ولم ينقل ذلك على انه يحتمل ان يكون قوله ويابى الله والمؤمنون مفعولا
لقوله ويقول قائل يعني اخاف ان يقول قائل ويابى الله والمؤمنون الا ابا بكر ويحتمل ان يكون المراد من المتمني ابا بكر وما قابل عمر وما بينهما
متساويين في اخذ الخلافة لابي بكر فالحديث حجة لنا لا علينا فافهم **واما الثاني والثلاثون** فلان ما ذكره من ان الاخبار المروية في شان خلافة ابي
بكر بعاض الاخبار الدالة على خلافة علي مدخول لما مر من ان الاخبار المروية في شان خلافة علي مما اتفق عليها اهل الاسلام دون المروية في شان
خلافة ابي بكر فان الشيعة لا يقبلها ويحكم بوضعها واختلافها فكيف يثبت المعارضة بين المتفق عليه والمختلف فيه واما قوله والاجماع فضل
زائد فهو فضل لغو لان بدقة ذكره لما عرف من اعتراف علماء اهل السنة بعد ثبوت الاجماع في خلافة ابي بكر وان خلافته انما ثبت باختيار
فتدبر **واما الثالث والثلاثون** فلان ما ذكره من انه لما سمع المنافقون ان هؤلاء الخلفاء الثلثة مطعون فرح بان الدين المحمدي لا يعتد به
مدفوع بان المنافقين لا يفرحون بطعن جماعة اخرى من المنافقين ولا يقع بذلك ثلمة في الدين لانهم يعلمون هذا الدين وقوع كثير في الاسلام وقد بين
بان خلفه قد جرى في دين موسى من ارتداد اصحاب من بني اسرائيل ومتابعتهم للسامري الجماعة وعبادتهم للعجل الذي لا خوار ومع ذلك لم يقدح في نبوته وحقيته
ونبوته فكذا ما جرى على دين الاسلام من ارتداد بعض اصحاب النبي واخذ الخلافة من اهل بيته الطاهرين الكرام ولعمري ما اجمل ونسبت نفسي زمانا كما لا ابدا كو
از فضولي ناقصه بر سنه جهد نشست بوكالان سليمان نيامد مفصت جند دوزي بدو اكر بجا اشتر دست ولقد طهر الله تعالى عما ورثنا
لو ترك الناصب تاجواب جميع الابواب لكان ترك في سر عوار ذوي الاذناب وسلامة اذانهم والاذناب فانه ما زادهم بذلك الا جراحا وما ادماهم من
افداح ما الملام الا ندما **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الاول** في المطاعن التي رواها السنة في ابي بكر قالوا انه سمى نفسه خليفة رسول الله
وكتب الى الاطراف بذلك فهذا كذب صريح لان رسول الله اختلف الناس فيه فالامامية قالوا انه مات عن وصية وانه استخلف امير المؤمنين امامنا
وقالت السنة كافة انه مات بغير وصية ولم يستخلف احدا وان امامة ابي بكر لم يثبت بالنص اجماعا بل بالبيعة عمر بن الخطاب ورضا اربعة لا غير وقال عمر لو لم استخلف
فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف وهذا تصريح منه بعدم استخلاف النبي احدا وقد كان الاولى ان يقول انه خليفة لانه هو
الذي استخلفه سمى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ايها الجاهل هذا الرجل باللغة فان الخليفة فعيلة بمعنى الخالف وخليفة الرجل من يخلفه ولا يتوقف
اطلاق الخليفة المضافة الى شخص باستخلافه اياها فمعنى خليفة رسول الله الذي يولي الخلافة بعده سواء كان استخلفه ولم يستخلفه فلو سلمنا ان ابا بكر
هو سمى نفسه بهذا الاسم فانه لا يكون كذبا لما ذكرنا ثم انه لا سلمت عليا خاطبه في ايام خلافته بخليفة رسول الله ولو كان كذبا لما تكلم ولا خاطبه
به ولكن للشيعة في امثال هذه المضايق سعة من التقية والظاهر ان القوم خاطبوه بذلك لانه سمى نفسه بهذا صحيح كما ذكرنا فلا طعن اصلا واقول ما
اعنى هذا الناصب الشقي الجاهل بالعرف السابع المستفيض فان الخليفة وان سلم انه كان في اصل اللغة من يخلف غيره لكن العرف خصوصا عرف الشرع في
هذا الاسم من استخلفه من له الامر وجعله خليفة له سواء كان هو الله تعالى او النبي او غيرهما الا ترى في قوله تعالى في شان ادم عليه السلام اني جاعل في
الارض خليفة وفي شان داود انا جعلناك خليفة وفي شان هرون من موسى اخلفني في قومي وفي شان المنصوص من خلفاء نبينا ليستخلفهم كما استخلف

الذين من قبلهم وكذا الحال في معاملة العامة حتى انه لا يطلق اسم الخليفة على من يعهد بها المكتوب ورؤسهم اليه الا اذا استخلفه معلم الصبيان لهذا روى
انه لما جاء اعرابي وقال لابي بكر انه خليفة رسول الله انطق الله لسانه بالحق حتى قال لا قال فما انت قال انا الخالفة بعده والخالفة هو الذي لا اغنا عنده
ولا خير فيه وكذا الخالف وقيل هو الكثير الخلاف كذا قال صاحب النهاية في تفسير الاثر فظهر وبالجملة اذا استخلف واحد رجلا او اجتمع على استخلافه
جماعة لم يعهد ان يصير ذلك الرجل المستخلف خليفة خاكما عليهم وهل هذا الا مثل ان يشتري واحد عبدا فاذا اشتراه صار مولاه والمشتري عبده له
ويدل على تخليطهم في ذلك ما رواه ابن حجر في صواعقه من ان ابا بكر كان يكتب من ابي بكر خليفة رسول الله فلما كان عمر الخطاب اراد وا
ان يقولوا لخليفة خليفة رسول الله فقال عمر هذا يطول الى اخر الرواية ووجه التخليط انه لو لم يعتبر في اطلاق الخليفة تعيين السابق له كما ذكرنا
بل كان يطلق على كل من يخلف غيره لما احتيج الى ان يقولوا لعمر انه خليفة خليفة رسول الله كما لا يخفى ومن لطائف هذا المقام انشد لا لبعض مفسري
الامامية من ههنا على ان امر الخلافة يتعلق بالله تعالى واختياره وبالنص منه وليس لغير الخيرة في ذلك فان الله تعالى كلما ذكر امر الخلافة في كتابه الكريم ضمها
الى نفسه واشار الى كونه من عنده كما عرفت والحاصل ان مضمون الاية التي ذكرناها فيما قبل تدل على القائلين بان الخلافة يثبت باختيار الناس بل اختيار
رجل واحد منهم كما مر في تعيين صاحب الواقف لمن له ثبوت خلافة ابي بكر باختيار عمر ان قبل ان الخلافة الواقعة باختيار الامة واجتهاد الخلافة من الله تعالى
لا فيما الكل واقع بقضاه وقدره هذا الكلام في فعل الفاعل اللغوي وهو من له الفعل في الظاهر فانه المعنى الحقيقي للفظ اتفاقا واما فاعليته بالمعنى الذي
ذهب اليه المجبرة فهو مجاز اتفاقا والمصير اليه خلاف الاصل وابقاء البناء على راي المجبرة مع ما عرفت لهم دامه سابقا يستلزم ان لا يحصل الفرق بين خلافة
الثلثة وخلافة يزيد والوليد المستشهد المصحف المجدد بل وكل جبار عنيد وهذا نقض وهو ان لبس عليه مزيد واما ما ذكره الناصب من ان علي بن ابي طالب
خاطب ابي بكر في امر خلافته بخليفة رسول الله اه فجاب بانه ع كان يخاطبه بذلك لكن بالمعنى الذي ذكره الناصب وهو من يخلف غيره ويجلس مقامه
بعده ولو كان بالنصب للتغليب فيه لا نزاع في صدق الخليفة بهذا المعنى على كل من تصدى الحكومة بعد غيره ولو كان متغلبا كعبد الله بن زبير ونحوه
من الامويين والعباسيين لانه لا دلالة للخليفة بهذا المعنى على قرب وفضيلة من الله تعالى ورسوله وانما المعنى المتنازع فيه الذي يدل على الفضيلة
وبنا فيه المتنازع فيه كون الشخص خليفة لله تعالى ورسوله باستخلافهما اياه وتعيينهما له وهو المعنى الغير الذي عرفته على ان الحاكم الخطاب بخليفة
رسول الله كان نادرا واما كان المتعارف الخطاب بامير المؤمنين وكان علي ع يخاطبهم بذلك مرارا به اصل عن التركيبي الصادق على المتغلب ايضا لا
العلي الغالب على الامة الحق النائب عن رسول الله ص **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد انفذه رسول الله معلما بذلك
النبي ص بكرر الامر بالخروج وبقول جهزوا جيش اسامة لعن الله المتخلف عنه انتهى **وقال الناصب** عفا الله عنه اقول كان رسول الله ص بعث جيش اسامة
طلبا للقصاص بل ولم يبلغ خبر قوة الاسلام الى مدارك الشام فلا يقصد المدينة بعد وفاته ولهذا كان يبالغ في بعث جيش اسامة واما قوله لعن الله من تخلف
عن جيش اسامة فهذا من الملحقات الروافض فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملائما لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه سيما وقد ارتد جميع العرب
فاخذ ابو بكر جيش اسامة امتثالا لامر النبي ص وهو بنفسه قام لتجهيزه في الجيوش وقتال اهل الردة وحفظ الحوزة ومع ذلك المنادي عن اسامة وموالاته
في التخلف فاذن له فيا معشر المسلمين من كان يعلم هذه الاحوال هل يجعل تخلف الخليفة القائم بتعبية الجيوش وجر العساكر واقامة وظائف الدين طعنا
فيه هذا وقد صح ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة وقد قال الشيخ الجزري من ادعى ان ابا بكر كان في جيش اسامة فقد اخطأ لان النبي ص بعدما انفذ جيش
اسامة قال مروا ابا بكر فليصل بالناس ولو كان مأمورا بالرواح مع اسامة لم يكن رسول الله ص يامره بالصلوة بالامامة **واقول** ان اراد بقوله ولهذا كان في
الخ ان ما ذكره من بلوغ خبر قوة الاسلام من جملة وجوه المبالغة فمسلم ولا يفيده لانه لا يصير عذرا لابي بكر ولخروجه في التخلف وهو ظ وان اراد انه يحضر
فيه منع عدم كونه معتمد الهم اهتمام بل كان الغرض المهم الاصلي من تنفيذ جيش اسامة وجعل الثلثة تحت رايته بعدهم عن المدينة عند وفاة النبي ص لئلا ينازعوا
على الامامة بعد النبي ص ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا ع واما قوله ص ولعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقد ذكره ريئس الاشاعرة محمد
عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر الاختلافات الواقعة حال مرض النبي ص حيث قال الخلاف الثاني في مرضه لقوله ص قال جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقال قوم يجب علينا امتثال امره واسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبي ص فلا نسع قلوبنا المفارقة
والحالة هذه فنصبر حتى نبصر ايش يكون من امره انتهى فليطالع ثم حتى يعلم انه من الاصول المسلمة لا من الملحقات ثم لا يخفى ان حاصل استدلال الناصب بالحديث
ان الخلفاء الثلثة تخلفوا عن جيش اسامة وكل من تخلف عنه يكون ملعونا فيكونوا الثلثة ملعونين غير لائقين بخلافة سيد المرسلين ويمكن الايراد
منه على بطلان خلافة الثلثة بوجوه اخر الاول ان انكار كل ما علم بالضرورة انه مما امر به النبي ص سيما في الامور الدينية كفر بالاتفاق وصرح به
صاحب المواقف وقد تخلف الثلثة عن امر النبي ص بمتابعة اسامة فيكونون كفارا والكافر يستحق اللعن والملامة دون الخلافة والامامة والثاني ان النبي ص
لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فما امر به من متابعة اسامة يكون وحيا وكل من خالف الوحي يكون كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وقد تخلف الثلثة فلا يكونون مستحقين للامامة الثالث ان رد كلام النبي ص يكون ايذاء له قطعا وايذاؤه يوجب استحقاق اللعنة من الله
تعالى لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة فلا يكونوا صالحين للامامة الرابع ان النبي ص قد جعلهم تابعا لاسامة بالامارة
على ما امرهم به فما لم يتم ذلك الامر كان عليهم ان يكونوا تابعا محكوما لاسامة محكومة منهم على اسامة في ذلك الوقت لم يكن مشروعا واذا لم يكونوا حاكما

قال المصنف رحمه الله تعالى
لقائل ان يقول انما سمي الخليفة خليفة لانه يحكم في الخلق بحكم من يخلفه عليه امر او نهي فهو خليفة لله وهذا قول ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلى ذلك قوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وفائدته الاشعار بوجوب عصمة الامام لعصمة الله عز وجل

قال الرازي في تفسير هذه الاية انما سماه تعالى الله خليفة لانه يخلفه في الحكم بين خلقه وهو مروي عن ابن عباس وابن مسعود والسدي وهذا الرأي مؤكد لقوله انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق الظاهر ان المراد بالخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه الخ ١٢

الى اسامة فلا يكون له الخلافة التي هي الحكم على عامة المكلفين الى الحال ان ابا بكر قبل اتمام ذلك الجيش جلس مجلس الخلافة وطلب البيعة من الناس فرد عليه اسامة
وقال انا تابعة من النبي ومتابعة نفسه والدخول تحت رايته وانما بطل خلافة ابي بكر بطل خلافة اخويه لئلا يلزم خلاف الاجماع المركب فتامل ولقائل ان يقول
ناصب يقول له قد بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لو لم يكن علما لامر الاسلام ان تبين صب الخليفة بنفسه اه فهذه ان الكلام والنقض والملام في تخلفه في ذلك
لنبي وعند مبالغته في ايام مرضه بتجهيز جيش اسامة كما صرح به الشهرستاني لا على تخلفه بعد وفاة النبي فقط وعند ادراكه الخلافة التي كان تخلفه
بسبب اهله لاجلها واما قوله سبحانه وقد ارتد جميع العرب اه فكذب صريح ولو كان كذلك لكان بتجهيز النبي الجيش عليهم اولى لفرارهم من المدينة وتوقع
سرعة قتالهم بل لم يكن هناك ارتداد كما سيتبين انفا وانما كان هناك الطوائف قليلة باقية على كفرهم لا اصلا لا صلا لا مسيلمة الكذاب وسجاح وطليحة
من الطوائف الاخر الذين سموهم ايضا اهل الردة فهم الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لانكارهم استحقاقه الخلافة النبي كما مر وهم لم يكونوا في زمان رسول الله
في هذه المخالفة ولا في ايام اشتغال ابي بكر بالخلافة حتى يحمل تخلفهم عذرا في تخلفه عن جيش اسامة فلا يمكن القول الناصب وهو بنفسه فهم الجمهور
بجيوش وقتال اهل الردة اه واما ما نقله عن الشيخ الجزري من ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة فهو بظاهره كلام صادق لا يعبد الناصب ولا يضر فانا لا نسلم
واكثر اهل العسكر قد خرجوا عن المدينة قبل وفاة النبي بايام وكانوا ينتظرون لحوق ابي بكر وعمر وعثمن واخوانهم وهم كانوا مختلفين متوقفين في الدين
يترقبون حال النبي فيقصد قوله ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة ولو سلم النقل وسلم ان الجزري اراد مقاصد الناصب انهم لم يكونوا داخلين في ذلك الجيش
بحسب النبي منهم فضلا عن الخروج بالناصب ذلك في قوله ومع ذلك اصدر اسامة عن اسامة وهو الامير في التخلف فاذن له انتهى مع ان ذلك معارض
بما ذكره خاتم المحدثين قدس سره في كتاب روضة الاحباب حيث نص على ان الثلثة كانوا داخلين في جيش اسامة وبامر من شعر ابن عبد البر المعتزلي في قصيدته
المشهورة مادحا العلي معرضا على ابي بكر بقوله ولا كان في بعث بن زيد مؤمرا عليه فاضحى لابن زيد مؤمرا واما الاستدلال على عدم دخول ابي
بكر في جيش اسامة بان النبي بعدما انفذ جيش اسامة قال مروا ابا بكر فليصل بالناس اه مردود بانه ان اراد بانفاذ الجيش خروج جميع من كان داخلا
في ذلك الجيش الى مخرجا بتهيئة اسامة فكذبه ظ من كلام الشهرستاني وغيره وقد مر وان اراد الانفاذ في الجملة مع بقاء ابي بكر واخوانه في المدينة فلا يضر
حضوره في مسجد المدينة وصيرورته مامورا بالصلوة فيها على ان كونه مامورا بالصلوة من جانب النبي يعلم من النبي انه حاضر في المسجد غير خارج الى
معسكر اسامة ثم عدم التسبيح كما مر وانما المسلم عندهم انه بعد تخلفه كان يحضر المسجد خفية لاستخبار حال النبي فامرت عائشة بذلك الى استشعر النبي
بذلك فكلفه الخروج الى المسجد يحتاج ابا بكر عن المحراب وقام بنفسه ولعل تكلفه للسير عن الخروج وتعبد ابي بكر عن المحراب لما كان لاجل انه عنه
وغضبه عليه في تخلفه عن جيش اسامة فقط قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان زغت فقومني
وكيف يجوز نصب من يستدل العالم ويطلب الرشد منهم وقال الناصب خفضه الله اقول هذا البعض من رواياتهم اهل السنة باخرى روايات الروافض وان
سلمنا صحته فان لكل انسان شيطانا كما قال رسول الله فقال يا رسول الله وانت ايضا فقال انا ايضا الا انه اعانني الله تعالى عليه فاسلم وهذا
باب انصاف الصديق واما طلب الرشد فهو من طلب المشورة وقد امر رسول الله بهذا في قوله تعالى وشاورهم في الامر ولم يكن هذا اشتراطا بل الشيعة
في الرأي وتابعيهم فقالوا التابعين وكلام الصديق ان صح الرواية من هذا الباب واقول لا ان الحديث مما اتفق عليه الفريقان فلا يمكن المنع
صحته ولو سلم بتسليم الصحة يقابل ذلك بقوله فان لكل انسان شيطانا اه وثانيا انا لو سلمنا ما ذكره من ان لكل انسان شيطانا فهذا الاطلاق
مقصود المص لانه استدلال باعتراف ابي بكر باعتراف الشيطان له والاعتراف انما يتحقق بصدق المعترف وهذا اعتراف من ابي بكر ان شيطانه سلط عليه بالمعاصي
في المعصية وعدم انكاره عنه مع ان القول بان لكل انسان شيطانا مناقض للقول بان بعضا منهم مسلم لان الشيطان في الحقيقة من كان كافرا بالله
غالبا على من صحبه كما كان لابي بكر وقد اشتبه في ذلك على الناصب حال الشيطان وحال الجن فان من الجن من يكون مسلما كما نطق به القرآن وهو لا يوصف
بالشيطان كما لا يخفى ولما جعلة الشرطية المذكورة على ما صحح فيه من طلب المشورة وطلب الرشد فيه مامر من ان استدلال المص لبني عليها مردود بان طلب
الاشارة والاستشارة في احكام الحلال والحرام الذي يجب فيها استقلال الامام يدل على قصور طالبه عن تلك المرتبة والمقام خصوصا اذا صدر طلب
الاستشارة الكلام الذي ينادي على قابله بالجهل التام قال المص رفع الله درجته ومنها قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد
الى مثلها فاقتلوه ويلزم منه خطأ احد الرجلين لارتكاب احدهما ما يوجب القتل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يصح عندنا رواية
هذا الخبر وان صح كان تحذيرا من غير ان ينفرد الناس ولا حضور العامة البيعة ولهذا سماها فلتة وكان ذلك لضرورة داعية اليه وذلك لان النبي
توفي من غير استخلاف وانما يستخلف النبي ليعلم ان نصب الامام من اصول الشرائع بل هي من اولها على الامة فاوجب عليهم ان ينصبوا بعده
ولهذا وكل امرها اليهم فلما توفي رسول الله اراد الانصار في سقيفة بني ساعدة ان ينصبوا بينهم اميرا منهم وكان هذا سبب الاختلاف الذي
كان وقوعه سببا لذهاب الاسلام لضعف القلوب وزيغها عن الاسلام بسبب فقد رسول الله وارتداد العرب فتسارع ابو بكر وعمر الى السقيفة
لرفع الاختلاف ووقع البيعة ولو كانا يؤخران البيعة الى حضور جميع الناس اتفاق كل الاراء لكان يخاف منه وقوع الفتنة والاختلاف
فتسارعوا الى عقد البيعة واكتفوا باجماع اهل الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم الانصار لانهم كانوا العسكر واهل الحل والعقد في الحال
هم العسكر واشرافهم فهذه الضرورة دعت الى تعجيل البيعة فلما تم هذا الامر اراد عمر ان يبين للناس ان بيعة ابي بكر كانت فلتة دعت الينا

الضرورة فلا اعتداد الى مثله ولا يحملوه دليلا فلا يتصور في هذا الكلام طعن لا في ابي بكر ولا عمر واما قوله يلزم خطأ احد الرجلين لان تكاب
احدهما اما يوجب الفسق فهذا كلام باطل لان الارتكاب حال الضرورة لا ينافي تركه في غير حالها انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان الرواية في جميع الكتب
هو الفلتة بالفاء واللام لا بالقاف والتاء والنون وانما ارتكب الناصب ابدال الحروف وخان في النقل ليبني عليه ما يشاء من المغالطة وثانيا ان قوله ان النبي مات
من غير استخلاف ثم اما عند الشيعة فلما بينا من نصه على خلافة علي ع واما عند اهل السنة فلما سنقلا عن محمد الرازي انه قال ان النبي وان لم يستخلف
احدا بالتعيين ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر والاخبار فاستمد وثالثا ان قوله نصب امام ليس من الاصول مدخول من وجوه ذكرناها سابقا
ومن جملتها اعتراف الناصب في بحث الاختيار من منهاج في الاصول بانه من اعظم مسائل الاصول الدين ومن ههنا يعلم توجه المنع على قول الناصب في هذا وكل
امرها اليهم آه ورابعا انه من اين تعلم الناصب الانصار لو امروا على انفسهم امرا كان ذلك سببا لهدم الاسلام وكيف علم انه لو صار سعد عبادة من كبار
اصحاب النبي ورئيس الانصار خليفة لوجب تلك المفسدة مع ان الناصب حضر الفتنة واهل الحل والعقد في الانصار ومن البين انهم اذا رضوا به لم يقدر غيره على ذلك
على المخالفة واثارة الفتنة والفساد ظهر ان مساعدة ابي بكر الى السقيفة انما كانت لحب الجاه والطمع في الخلافة لا التحلات بتكلفها له اهل الجلافة واي شيء
يصير في انه بعد ما شاع الى السقيفة لمنع الانصار ان تفرد معهم انتظار حضور بني هاشم وغيرهم من اصحاب النبي واما مشاغبة خلافة بعض طوائف العرب فانما
نشأ لانكارهم صحة خلافة ابي بكر وطعنهم في استحقاقه لذلك كما قدمنا بيانه عند استدلال المص على امامة امير المؤمنين بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ
ما انزل اليك الآية فلو انصفوا اعترفوا بانه كان الواجب عليهم في ذلك اليوم الجمعة ان يتركوا النبي مشتغلين بمصيبته وتعزية اهل بيته الى ان يتفرغوا للنظر
في حال الامام على تقدير عدم النص من النبي وايضا المبادرة الى تعيين الامام يجتنبوا اهم الاشياء كتجهيز النبي وتعزيته بقوله ذكر عمر عند مرض النبي
حيث قال حسبنا كتاب الله بل نقول لو كان صادقا في قوله هذا لكان الواجب عليه ان لا يتكلم في سقيفة بني ساعدة لمدافعة الانصار وتوجه ابي بكر ومشاركته
اياهما كان الموافق لما اعترف به من كفاية كتاب الله ان يقول لهم لا حاجة لنا ولكم الى تعيين امير حسبنا كتاب الله لا ان يقول حسبنا ابو بكر احسن الناس فان هذا
من خواص هذا التعليق وهو يدل على حقيقة وايضا كيف لم يساعدوا الاجل الذي يوم بدر ويوم حنين وغيرهما من ايام غزوات النبي وقد فروا يوم الاحزاب
في خيامهم وعمر وبن عبد ود بنادبهم وبطلبهم للبراز فصمتوا وعمد واجمعهم فلم يقم اليه احد منهم وكذلك يوم مرحب لم يهزموا وانما هزمه فلما لم يظهر
منهم المسابقة والمساعدة في تلك المشاهد المنصرة الدين علم ان مساعدتهم يوم السقيفة انما كانت لنيل الرئاسة طلبا للجاه وحبا للدنيا وحسدا لآل محمد
كما صرح به الغزالي في كتاب الموسوم بتبر الغالبين وبالله در الفاضل في شان علي ع ومن سبقه بالخلافة وعلى الخلافة سابقون وما سبقوا في احد ولا بدر وفي الجمع
الكلام ان كل من يستحق ان يخاطب بعلم ان اهل السقيفة لو اتفقوا مع اهل البيت في واقعتهم ولو اتفقوا فيما اصابهم من مصيبتهم حتى يدفن رسول الله ويتهيأ
فاجرموقتهم في مجمعهم ويجتمع المهاجر والانصار من اهل الحل والعقد وافاضل القرابة واكابر الصحابة مثل علي وعباس وعقيل وكسلمان وابي ذر والمقداد وحذيفة بن
اليمان رضوان الله عليهم لكان خيرا لهم واصوب الى الصلاح والرشاد اقرب من الشبهة والريبة ابعد لان الامر كان امرا عظيما وخطبا جليلا وحادثة لم يسبق بمثلها
في العالم فلما تعجلوا ولم يصبروا لهم ولم يلتفتوا اليهم مع قرابتهم ومنزلتهم من رسول الله بل لغاية حرصهم على الملك صادوا عن مصيبة رسول الله غافلين وعن
موافقة اهل بيته في مجمعه ذاهلين كان لم يقدح في الاسلام وقعه ولم ينزل بهم مصيبة فلا جرم ظهر الفساد وكثر العناد ووقع الخلاف والاختلاف والنفاق
والشقاق حتى قال اهلهم بايعوا عمرا او ابا عبيدة وقال عمر هل نبايع ابا بكر وقال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وقال بعضهم منا امير ومنكم امير وقال
آخر نحن الامراء وانتم الوزراء وقال احدهم فلتتم سعدا وقال الآخر قتله الله وسل الزبير مسبعة وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم بابني
هاشم ان يليكم تيمي ذلك في غير ذلك وكان قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها اشارة الى هذه الفتن الممتدة الرواق المشتهرة النطاق
الفاتحة باهلها على ساقها فلتة في البيعة حجة لا يلزم المؤمنين حجة على اهل النكث حتى احتج عليهم وقال لهم لم يكن بيعتكم اياي فلتة ولم يكن امري
وامركم واحدا اريدكم لله وانتم تريدوني لانفسكم ايها الناس اعينوني على انفسكم وايم الله لانصفن للمظلوم ولاقودن الظالم بحزامته حتى اورده منهله الحق
وان كان كارها مع ان رسول الله قصها عليه وبلغ ما انزل اليه وبصرهم ثم بشرهم وانذرهم ثم حذرهم واتخذ عليهم الحجة واوضح لهم المحجة وقد اليهم
بالوعيد وانذرهم بين يدي عذاب شديد كما علم من حديث وغيرهما وقع فيه الخوض وخامسا انه اذا اسلم الناصب الشيخ في تاويل كلام عمر ان بيعة ابي بكر
كانت فتنة دعت اليها الضرورة فكان مثل ذلك مما دعت اليه الضرورة ايضا في معنى لمنع المعاودة اليه معللا بان الارتكاب حال الضرورة لا ينافي
تركه في حال غيرها ظهر ان ما ذكره من الطامات انما كان للمغالطة وتفويت حقيقة المرام عن الناظر في الكلام كما هو شأن البهوت المحجوج الذي اختل
نظامه بل نقول ان حضور الثالثة في المدينة وتخلفهم عن جيش اسامة منشأ الاختلاف بين المسلمين كما صرح به صاحب الملل والنحل فان النبي كان اعلم
بعاقبة الامر بعده وانهم لو لم يتخلفوا وساروا مع اسامة لا يتوجه خلل ولا يحدث فتنة بين اهل المدينة وان توجه يندفع باهل بيته وبالمهاجرين
والانصار فالقول بان الضرورة دعت الى الاستعجال في امامة ابي بكر تعسف وتمحل لا يخفى على اولي النهى ومن مضحكات تاويلهم لكلام عمر هذا ما نقله
الشارح الجديد المجيد حيث قال واجيب بان المعنى انها كانت فجاءة وفتنة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة
لتبديل الكلمة فاقتلوه انتهى وان تكاب هذا القدر من المطول في مقام التاويل مما لا يصدر الا عن المتجاهل المتهوس وعن ملاحدة الموت قال المص رفع الله درجته
وفيها قول ابي بكر اقيلوني اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فان كان صادقا لم يصلح للامامة والا لم يصلح لها ايضا انتهى وقال الناصب غفر الله اقول ان صح هذا

الكلام

الكلام فهو من باب التواضع وتأليف قلوب المتابعين وحق الامام ان لا يفضل نفسه على الرعية ولا ينكر عليهم وقد يحتمل انه قال هذا بعد ما شكى بعض اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم استاره الخلافة من غير انتظار لحضورهم فقال افتلونى فانى لا ارى الخلافة وليس هو عندى شئ لا اقدر على طرحها وهذا من باب الاستظهار
الاناة والحكومة كما روى ان امير المؤمنين كان يقول لا يسوغ الخلافة عندى فلا تحتنى ومن حمل هذا الكلام على خلاف ما ذكرناه وجعله من الطامعين
فهو جاهل بعرف الكلام انتهى واقول يرد عليه اولا ان الرواية صحيحة رواها ابو عبيد القاسم بن سلام مصنف كتاب الاموال عن هشام بن عروة عن ابيه وهى
مذكورة فى التجريد مسلمة عن شارحيه من اهل السنة وفيما نقله الناصب هنا فى وجه قول ابى بكر لذلك دلالة على ثبوتها عند بعض اصحابه وفيما سيأتى
فى ذيل شرح قول الهم ومنها انه طلب هو وعمر اخراج بيت امير المؤمنين اه من نسبة رواية هذا القول الى الصحاح الصحاح قد جزم بصحته وثبوته عند النقاد
لما فيه من التشكيك فى صحة خبر صحيح ومن خواص هذا التعليق ما سيجئ لى ههنا من ان قول ابى بكر هذا دليل على عدم جواز تفضيل المفضول على الافضل
المجوز بن له وثانيا ان التواضع وهضم النفس فى امر الدين والخلافة غير معقول كيف ولا يتوجه وثوق بكلامه لعدم العلم بقصده وانما القول الذى كان
اشار اليه الناصب انما وقع من ابى بكر عند اعتراض الناس عليه بانه لا يليق بالامامة مع وجود على فلو كان غرضه التواضع وهضم النفس لما خص الخبرة
بعلى بل قال افتلونى فان كل واحد منكم خير منى كما قال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات فى البيوت وان كان هذا ضمنه اقرارا بالواقع فتدبر
ثالثا ان قوله وقد قيل لهذا بعد ما شكى اه مجرد تمويه وتلبيس لى به لتزويج باطله لظهور انه لا ربط بين ظاهر عدم التعلق بالرياسة والخلافة على
الاطلاق وبين طلب الاقالة والفسخ معللا بان غيره اخير واصلح منه وما نقل عن على ع لو صح فهو من قبيل الاول فى لا استشهد به لا يصلح الا لمغالطة
الصبيان او اخوان الناصب اهل العهان ثم من جملة ما نقله من التمويه والتلبيس تفسيره قول ابى بكر فى لست بخيركم وعلى فيكم بقوله فانى لا ارى الخلافة شيئا
هو عندى شئ لا اقدر على طرحها فان هذا كلام مبتدأ لما قال ابو بكر وانما هذا الكلام اخرجه عن عمر عند ما لاقى ولبس لقرينة ومن ملاحظة تجربة ورفع
تعلقاته فاراد ان يتشبه به فى المقال فقال لا وليس شئ من الذى يستوى فى الخلافة بخير واحد فقال او ليس لم لا يفعل ذلك حاذرا لا تبعها اطرحها
حتى ياخذها من يريدها هذا حاصل ما ذكره الشيخ العارف زين الدين الغطا قدس سره فى كتابه كره الاولياء ولا يخفى ان كلام ابى بكر صريح
فى طعن عمر وانه ارتكب الخلافة واعتقد اجزاء البيع والشرى فيها فخالف العقل والنقل لان العقل يحكم بان نصب الامام يكون من الله شرا من ابى
بكر وبيعه من عمن مخالف للعقل والنقل وفيه تصريح انهم بانه لا يجوز منه ترك الخلافة وان قلبه فى ذلك لدعوى لا يوافق ثانيا ولا فالخلافة
لا يتوقف على بيعتها وانهم لو كان مخالفا فى ارادة بيعها لاشتراها كل من طلحة وزبير ومعوية بجوامع الجنان والاركان فضلا عن جزئيات الكل لما علموا
ان عمر لا يتولى بيع الخلافة راسخا كما ان ابا بكر لم يكن فى اقالتها سابقا فان صدر ذلك منهما كان خدعة ومداهنة لا حرم لم يشاوروا الا اشرافها
من عمر ولم يسحا قليلا ولا يبك كثيرا قال المصنف رفع الله درجته ومنها قوله عند موته ليتنى كنت سألت رسول الله هل للانصار فى هذا الامر حق
وهذا ايضا فى صحته ما كان عليه وبطلانه وهو الذى دفع الانصار الى قولهم منا امير ومنكم امير بقوله الائمة من قريش فان كان الذى رواه حقا
كيف حصل له الشك الا فقد دفع بالباطل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب الاحتياط وزيادة الايقان وانه لما دفع الانصار
عن الخلافة كان يتمنى دعواهم الى طلب النص فاما احتج الائمة من قريش فلم يروه ابو بكر بل رواه غيره من الصحابة وكان هو لا يعتمد على خبر الواحد وكان يتمنى
ان يسمع هو بنفسه عن رسول الله عد حقيته الانصار الى الخلافة وهذا من غاية تقواه وحرصه على تحصيل زيادة العلم والايقان انتهى
واقول تخيل ابى بكر فى ذلك التمنى صريح فى شكه ولا يعهد طلب زيادة الاحتياط مثل تلك العبارة كما لا يخفى وما ذكره من ان ابا بكر لا يعتمد
على الخبر الواحد مخالف لاصول اهل السنة فانهم يعتمدون على الخبر الواحد ولا يزال يتهمون الشيعة بتفردهم فى مخالفة ذلك وبالجملة قول ابى بكر صريح فى
احتمال بطلان خلافته عنده مع ان استحقاقه للخلافة يتوقف على الحق بذلك الاستحقاق امكون تقمصه الخلافة تصديا من غير استحقاق وتوسلا الى
الانفاق ثم اقول ان الانصار لم يدعوا الخلافة بل التمسوا امارة واحد من قومهم على قومهم فقط كما يدل عليه قولهم منا امير ومنكم امير فلم يكن هناك
وجه للشك فى انه هل كان للانصار حق فى امر الخلافة والامامة او لا حتى يدعوه تقواه الى طلب النص عليه والسؤال عنه ولعل اظهاره الشك فى حق الانصار
انما كان لوجوه فى الاول انه كان جازما فى عدم تعلق حق اهل البيت بذلك لئلا ينازعوا بعده فى خلافة عمر وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون
قال المصنف رفع الله درجته ومنها قوله فى مرضه ليتنى كنت تركت بيت فاطمة لم اكشفه وليتنى فى طلة بنى ساعدة كنت ضربت بيدى على يد
احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب التبرى عن الامامة والخلافة كما هو دأب
العارفين بالله ويكون تحذيرا لمن ياتى بعده ليعلموا ان امر الخلافة صعب لا يطمع فيه كل مهوس وهذا من باب الشفقة على الامة شبيها الخلصاء
وارباب الرياسات ولا يتصور فيه طعن اما ما ذكره من امر كشف بيت فاطمة فلم يصح بهذا رواية قطعا انتهى واقول تخصيص ابى بكر نصر البيد على يد احد
الرجلين يدل على انه اعتقد ان المستحق للخلافة كان احد الرجلين دونه ثانيا لكونه وزيرا لاحدهما يدل على انه لم يخرج عن قلبه حب الرياسة ولم يعد
امر الخلافة صعبا ولم يكن غرضه ما ذكره الناصب تقليدا لذلك العارفين فى تنبيه من ياتى بعدهم لظهور ان الوزارة اسهل من الامامة
الوزير انما يكون كالا يجب واما نفسه كشف البيت فقد كشف العلماء بقاء الخفاء عنها واعتذر بها ابن قتيبة من اهل السنة فى كتاب السياسة وابن ابى الحديد
المعتزلى فى شرح النهج وغيرهما فى غيرهما فالانكار مردود والمنكر حسن مأخوذ قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان النبى لم يوله شيئا من الاعمال ولا عمر

ونفذ لاداء سورة البراءة لو ردّه من لم يستصلح لاداء اياتها كيف يستصلح للرياسة العامة المتضمنة لاداء جميع الاحكام الى عموم الرعايا في زمان اليالي
انتهى قال الناصب حفظه الله اقول دعوى عدم قوليته دعوى زور باطل مخالف للمتواتر فانه لا نزاع بين احد ان ابا بكر كان وزير رسول الله
لا يصدر شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته وكان امير المؤمنين علي يقول كثيرا ما سمعت رسول الله يقول ذهبت انا وابو بكر وعمر وجئت انا
وابو بكر وعمر وفعلنا انا وابو بكر وعمر فلا امر في الاسلام ولا قولية ولا عزل الا برايهما ومشاورتهما ثم ان في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب رايتها المهاجرين
وكان في غزوة بدر الى غزوة غزاها رسول الله وما اجتمع له من الصحابة في غزوة مثل ما اجتمع في هذه الغزوة وكان صاحب الراية الكبرى ابا بكر الصديق
ثم انه تولى الحج في سنة تسع من الهجرة واما ابعث علي بقراءة سورة البراءة وبنبذ العهود فقد ذكرنا سببه فقول هذا الرجل الى الجاهل بالاخبار والاثار كان
ابو بكر يستصلح لاقامة الدين من اول تشريع الاسلام اه واظهار اثار النبوة ان زعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القرآن على العرب بعد الفتح وقهر امير الحاج ونائب
رسول الله في الحج ومن غاية جهله بالاخبار انك تدعي انه لما الحقه علي رجع مثل الحج فيا ايها الجاهل من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر انك تدعي ان عليا
كان امير الحاج تلك السنة وتخالف الخبر المتواتر ثم تدعي انه لم يحج في سنة تسع احد وكل هذا من جهلك بفضل اما تشبثي من ناظر في كتابك باسفه البطاط
ثم من تولى الامامة والصلوة بالمسلمين ايام مرض رسول الله انك تدعي انه لم يصل بالناس ولم يامر رسول الله بالصلوة في ايام المرض وكل هذا انما يدعيه باطل
ومخالف لصحاح الاخبار البخارية مجرى المتواترة وروى ولا يتم من ولاية الصلوة وقد قال ابن عباس ان رسول الله لم يصل خلف احد من امته خلافا لابي الرحمن
عوف في ركعة من السفر الا ابو بكر الصديق ثم انه لم يستصلح لولاية امر من الامور ووبيل لك يا اعرابي الجاف الجاهل انتهى واقول فيه نظر من وجوه
اولا فلان مدعوه انه لا نزاع بين احد في وزارة ابي بكر لرسول الله مدفوعة بنزاع غير واحد من الشيعة في ذلك كيف وقد جرت عادة الانبياء والسلاطين على
وحدة الوزير كما يرشد اليه وزارة اصف لسليمان ووزارة هرون لموسى الى غير ذلك وقد ثبت وزارة علي للنبي بقوله له انت مني بمنزلة هرون من موسى
فمن يدعي مشاركة ابي بكر معه في الوزارة فعليه اقامة الدليل ودونه خرط القتاد وقوله انه لا يصدر شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته غير
مسلم وانما المسلم انه كان يشاورهم فالفة قلوبهم واستعلاما لما في باطنهم من النفاق والنفاق لا الحاجة الى رايهم واستعانة بنبات عقولهم كما
مر مفصلا واما ثانيا فلان قوله وكان امير المؤمنين يقول كثيرا ما سمعت رسول الله يقول كذب من الناصب على النبي وولية عمر ومن ابي انه يكذب على
رسول الله ثم يروي ذلك عن علي لئلا ينازع فيه الشيعة والدليل على اعمال الناصب هنا الكذب والافتراء انه ترك في سابق المواضع تلقي ذكره على بقوله عمر
هاهنا لما اراد ان يوضح الحديث على الشام وقرن ذكره بقوله لنظن الناظر ان الناصب حيث اتى بتعظيم علي كيف يبعد ان يكذب عليه وهذا الظن انما يتوقع من جهلاء
اهل السنة واما انكياء الشيعة فحاشاهم ان يذهبوا مثل هذه التحملات ثم ان قصد بذهاب النبي مع ابي بكر وعمر وهما معهم الى عيادة مريض او
مشايعة جنازة او نحو محدثة فلا اختصاص لمثل هذه المعية بهم وان قصد بذهابه الى مبارزة عدو ودفع صائل ونحو ذلك فمن البين انهم لم يبارزوا
احدا في مدة عمرهم قط لا منفردا ولا مع مشاركة غيرهم بنبيا كان او صاحبا او غيرهما وكذا الكلام في قوله جئت انا وابو بكر واما قوله فلنا انا وابو بكر
فاشكل من الاولين اذ لا يظهر وجه اجماع قوله مع قولهما في الاحكام الشرعية لانه كان بالوحي الالهي وكذا فيما يتعلق بتلك الاحكام من الامور الدنيوية و
المشاركة في غير ذلك مما الافضلية فيه وكيف يشارك مع النبي في القول ولا يعرف الكلالة والاب ويعترف بان كل الناس افقه منه حتى الحدث في الحجال واما
ثالثا فلان قوله في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب رايته المهاجرين كاذب كغيره مما تقدم على ما يرشد اليه كتاب روضة الصفا وروضة الاحباب وغيرها
من كتب السير والمغازي نعم في بعض الغزوات كخيبر فلما منعهم النبي باعطاء الراية فرموا بها وانهزموا كما عرفت سابقا واما قوله وكان في غزوة بدر صاحب
الراية الكبرى فليس في صحيح البخاري ومسلم عن ذلك عين ولا اثر ولو صح فانما كان لما ذكره صاحب كشف الغمة وغيره من انه نعم اخبر النبي بانه لا يحتاج فيها الى الحرب
ولا عنى بقتال عدو وان الامور تنقلب له بغير سيف فخرج النبي بنفسه مع العسكر الكثير كما وصفه الناصب واستخلف عليا في اهله وولده وازواجه مهاجرا
في المدينة فلو كان الراية في هذه الغزوة بيد غير علي لجاز ولم يكن فضيلة ولو علم الله ان نبيه يحتاج في هذه الغزوة الى حرب لم يأذن في تخلف علي ولم يرض
بلبثه عنها واما رابعا فلان ما ذكره من تولي ابي بكر الحج فقد مر بيانا كذبه لما مع بيان توهمهم فيه وبيان ان ما ذكره من سبب بعث علي الى الابوين
طائل ولا يرجع الى حاصل واما خامسا فلان قوله كان ابو بكر يستصلح لاقامة الدين الخ فمن اراد بها قاعدة الدين ووقوعه اولا في مكة في هذا الكرة والتقدم
للجهة كما مر فهذا مسلم لكن الظاهر ان مثال ذلك لا يستحق في العرف قائله لشيء وان اراد به صرف ما لله في سبيل الله فقد عرفت ان هذا ايضا من موضوعات الوليد وان اراد
به انه كان باقيا بشرا او من جملة سوا عسكر النبي فلا نقوية للدين بمجرد ذلك لان الانبياء والملوك ربما يتحكمون في الارذال لمصلحة عن اليهما للقاء الحال
وكونه من سوا العسكر بشر لنفيه ابو هريرة ونحوه من مؤلفة القلوب واما سادسا فلان ما ذكره بقوله لو زعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القرآن فدخول
المص لا يزعم ذلك الصلا العلم بانه لو لا اقتدار ابي بكر على قراءة العرض لما جعله قريش معلما لصبيانهم وانما يعتقدان الله ورسوله لم يعلما امينا في اداء
وعلموا انه ربما خانه في الاداء كلا او بعضا مواضعة مع الكفار واخذ المصلحة او لانه ربما استخفه قريش لجبنه وذلة قومه ولم يمكنوه من الاداء او لانه
ربما سال احد عن معنى بعض تلك الايات فعجز عن بيان ذلك وعجم كما عجز عن بيان معنى الكلالة والاب وغيرهما وكان ذلك موجبا لاهانة رسول الله وانما
سابعا فلان قوله من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر ادعى ان عليا كان امير الحاج مدخول بانا ندعي ذلك قوله وتخالف الخبر المتواتر قلنا ابن الخبر فضلا
عن تواتره وكان الناصب ينفي ما ذكره سابقا من ان الخبر المتواتر في الدنيا منحصر في واحد واثنين وتوضيح هذا انا قد بينا سابقا ان ما روى المص انفا عن جامع

نقول نقل الكلام من سبب رجوع ابي بكر من الحج

نتذكر

بدان ان مما لا يعرفها ابو بكر ثم قال اقول في الكلالة ترا بسير فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني والشيطان وهي بالاولاد له ولا ولد له وكل وارث ليس بوالد ولا ولد ١٢ شرح جديد تجريد

الاب هو ما يأكله الانعام وقيل المشهور للعرب مفسره شرح النجاة رضي

الاصول

الاصول وغيره من الروايات المعتبرة صريحة في رجوع ابي بكر عن الطريق وان الوقت لم يكن متسعا لادراك ايام الموسم بعد ذلك لان الاتفاق على ان ابا
بكر من ذي الحجة واتفاقا على ان يوم عرفة ويوم النحر فكيف وصل ابو بكر بعد رجوعه من اثناء الطريق وبينا منشأ توهم امارة الحج وقت ابي بكر
امير الحج في تلك السنة على ما وقع ابن اسيد الذي كان في السنة السابقة امرا ثم ما زعمه من ان اداء البراءة كان هينا بعد فتح مكة مردود بان نصيبة البراءة
وان وقعت بعد فتح مكة لكن المشركون قد استولوا بعد ذلك ونقضوا العهد كما صرح به الرازي في تفسيره حيث قال روي ان النبي لما خرج الى تبوك تخلف
المنافقون فارجفوا الارجيف حباوا المشركون بنقضون العهد انتهى واذا كان الامر على هذا الوجه جاء كما ذكرنا سابقا ان الله تعالى علم ان ابا بكر رجل
ضعيف القلب تما يخاف على نفسه في اداء الامانات ولم يأتيها هو حق الاداء لغير ذلك من الوجوه الذي ذكرناها ولبين لرأي المصنف انه استرجع لعدم الوثوق عليه
بمعنى انه كان خبر في بعض الامانات كما فهمه الناصب تماما فلان قوله اندعى انهم يصلي بالناس اه نكلم بلسان الامامة فلا وجه للاستنكار الانكاري لما
مر من صلوة ابي بكر بالناس لم يكن بامر النبي وانما كان بامر عائشة وانما استشعر النبي تكلف الخروج الى الصلوة بنفسه ونحى ابا بكر عن المحراب وقد سبق ما
يدل على هذا مما رواه شارح المواقف وذكره ابن ابي الحديد في خطبته المشهورة بقوله فشعر ولا في صلوة ام فيها موخرا فقد ذكروا اما روايات صحاحه
سنا عند نا بل في نفس الامر كما اشبعنا الكلام فيه سابقا واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله واي ولاية اتم من ولاية الصلوة مدخول بما مر ايضا من ان الامامة
الصغرى معزل عن الامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف قريش وغيرهم بل عندهم انه يجوز خلف كل بر وفاجر كما مر والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول
الخصم وايضا فلا صح عند الخصم ان النبي قدم عبد الرحمن بن عوف حين خلفه ومضى ليصلح بين قبيلتين من الانصار وقد فاته المغرب وقد قدم الناس
عبد الرحمن بن عوف فلما اتى النبي وصلى خلفه وهذا على تقدير صدقها ابلغ من تقديم ابي بكر ولم يدع احد الامامة لعبد الرحمن بن عوف وفاقا وايضا فالمعلوم
بنا مر على المدينة ولم يعزله وهذا الامر اول على الامامة من الصلوة لانها جزء في ضمن كلي وايضا قد نقل المص سابقا الرواية المشتملة على ذم مسند
احمد حنبل فدل على ان الرواية الخالفة الذكورة في كتب المتاخرين عنه موضوع لان قصة البراءة من المتواتر فلا يجوز ان يكون خفيا على مثل احمد مع تقدمه
على غيره من المحدثين في الزمان والفضل ويكون في مدة عمره معتقدا لذلك وبالجملة لو كان الحديث الدال على عدم الورد موجودا لذكره احمد ايضا كما ذكر حديث
الورد وليس فليس واما خامسا فلان ما رواه عن ابن عباس غير مروي من طريق الشيعة فلا يقوم حجة عليهم كما مر مرارا فتنبه ونعم الناصب لا يزول الاحمق الجاهل
بان حديث الشخص لا يقوم حجة على خصمه فتامل قال المصنف رفع الله رتبته ومنها انه منع فاطمة ارثها فقال له يا بن ابي قحافة اترث ابانا ولا ارث ابي
واحتج عليها برواية تفرد بها هو عن جميع المسلمين مع قلة رواياته وقلة علمه وكونه الغريم لان الصدقة يحل عليه فقال لها ان النبي قال لنحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة والقرآن مخالف لذلك فان صريحه يقتضي دخول النبي فيه بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقد نص على ان الانبياء يورثون فقال
الله تعالى ووهبنا له اسحاق ويعقوب وقال عن زكريا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب واضاف فعله اليه بهذه
الرواية لان امير المؤمنين والعباس اختلفا في بقعة رسول الله وسيفه وعمامته وحكم بها امير المؤمنين ولو كانت صدقة على علي وكان يجب على
ابي بكر انتزاعها منه لكان اهل البيت الذين حكى الله تعالى عنهم بانه تعالى طهرهم تطهيرا مرتكبين ما لا يجوز نعوذ بالله من هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة واخذ فدك من فاطمة وقد وهبها اياها رسول الله فلم يصدقها مع ان الله تعالى طهرها وزكاها واستعانها النبي في الدعاء على الكفار على ما حكى الله
وامره بذلك فقال له قل تعالوا ندع ابنائنا وابناءكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم فكيف يامر الله تعالى بالاستعانة وهو سيد المرسلين بابنته وهي
كاذبة في دعواها خاصة لما لم يعرفها نعوذ بالله من ذلك فجاءت بامير المؤمنين وشهد لها فلم يقبل شهادته قال الله تعالى لنفسه هذا من قلة معرفته بالاحكام
ومع ان الله تعالى قد نص في آية المباهلة انه نفس رسول الله فكيف يليق بمن هو بهذه المنزلة واستعانه رسول الله بامر الله تعالى في الدعاء يوم المباهلة ان
يشهد بالباطل ويكذب فيغضب المسلمين اموالهم نعوذ بالله من هذه المقالة وشهد لها الحسنان عليهما السلام فرد شهادتهما وقال هذان ابنا لا اقبل
شهادتهما لانهما يجران نفعا بشهادتهما وهذا من قلة معرفته بالاحكام مع ان الله تعالى قد امر النبي بالاستعانة بدعائهما يوم المباهلة فقال ابناءنا
وابناءكم وحكم رسول الله بانهما سيدا شباب اهل الجنة فكيف يجامع هذا شهادتهما بالزور والكذب فيغضب المسلمين حقهم نعوذ بالله من ذلك
ثم جاءت بام ايمن فقال المرأة لا يقبل قولها مع ان النبي قال ام ايمن امرأة من اهل الجنة فعند ذلك غضبت عليه وعلى صاحبه وحلفت ان لا تكلمه
ولا صاحبه حتى تلقى ابا ها وتشكو اليه فلما حضرتها الوفاة اوصت ان تدفن ليلا ولا يدع احد منهم يصلي عليها وقد رووا جميعا ان النبي قال يا
فاطمة ان الله يغضب لغضبك ويرضى لرضاك انتهى قال الناصب حفظه الله اقول لا بد في هذا المقام من تحقيق خبر فدك لتبيين حقيقة الامر فنقول كان
فدك قرية من قرى خيبر ولما فتح الله تعالى خيبر على رسول الله جعل اهل فدك ففتحت فكان مما افاء الله عليه من غير ايجاف خيل ولا ركاب فصار من
الفيء وكان يخص به رسول الله كما يكون اموال الفيء تحت ايدي الائمة وكان رسول الله ينفق منها على عياله واهل بيته ثم يصرف ما يفضل عن نفقة
عياله في السلاح والكراع فلما توفي رسول الله وترك ازواجا واهل بيته لم يكن تحل لازواج النبي التزوج بعده لاطن كن امهات المؤمنين ولم يكن سعة
في اموال الفيء حتى ينفق الخليفة على ازواجه من سائر جهات الفيء ويترك فدك لفاطمة واولاده فعمل ابو بكر في فدك عمل النبي فكان ينفق منها
على ازواج النبي وفاطمة واولادها وما كان يفضل عن نفقتهن يصرفها في السلاح والكراع في سبيل الله كما كان يفعل رسول الله فلما انتهى الخلافة
الى عمر من الخطاب وفتح فتوح فصار في الفيء سعة وكثرت خيل الغنائم واموال الفيء والخراج فجعل عمر لكل واحد من ازواج النبي عطاء من بيت المال وفرض سهم في

قال الشريف الفقيه رحمه الله
في ارث فدك وهو على سنن الاية
الوسيم الرضيع مع ابي بكر بالاستحقاق الارث
لانه ازوالان ما ولد مع بطلان الارث
هذا الوجه غير سليم فتبين انها لا تنبيها
الا عظم منها لتبين بطلان الاستحقاق
ما ذكره في عدم صلاحية الرجل
لذلك من ترك الارث

النضير الى علي وعباس وجعلها بينهم ليعملوا بها كيف شاؤا وقد ذكر في صحيح البخاري ان عليا وعباسا تنازعا في سهم بني النضير ودفعا امرهما الى عمر بن الخطاب
فذكر عمر ان امرهما كان هكذا ثم ذكر انه تركهما ليعملوا كيف شاؤا وهذا اما كان من امر حقيقة فدك واما دعوى فاطمة رضي الله عنها ارث فدك وانها نحلها
من رسول الله فلم يثبت في الصحاح وان صح فكل ما ذكر من المطاعن في ابي بكر محكم في فدك فليس بطعن اما ما ذكر انه احتج برواية الحديث وعارضه النص فان
الحديث اذا صح بشرائطه فهو يخصص حكم الكتاب واما ما ذكر ان ابا بكر تفرد برواية هذا الحديث من بين سائر المسلمين فهذا كذب صراح فان عمر قال
بمحضر علي وعباس وجمع كثير من الصحابة انشدكم بالله هل سمعتم رسول الله يقول نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فقالوا جميعا اللهم
نعم كما رواه البخاري في صحيحه وروايهم في الصحيح فقال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان رسول الله قال لا
تقتسم ورثتي دينارا وما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة انتهى الحديث فكيف يقول هذا الفاجر الكاذب ان ابا بكر تفرد برواية حديث
عدم توريث رسول الله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا
لان ابا بكر كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا استناد عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن
نظرها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعموم الواردة في باب الارث واما ما ذكر ان ابا بكر لا يسمع عنه هذا الخبر لانه كان
عزما لان الصدق يحل عليه فما اجهله بالفرق بين الشهادة والرواية فان الشهادة لا تسمع عن الغريم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك وهذا معلوم
عند العامة ومجهول عنده واما ما ذكر من التصريح ان الانبياء يورثون لقوله تعالى وورث سليمان داود فالمراد ميراث العلم والنبوة والحكمة وانما مثل
زكريا فاتفق العلماء ان المراد منه النبوة والحبورة والا لم يتمنى مجيئه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا فكيف يصح حمله على الميراث وهو لم يرث
واما ما ذكره انه ناقض فعله في توريث علي في السيف والعمامة فالجواب انه اعطاهما عليا لانه كان من المصالح والصدقة في هذا الحديث لا يراد بها الزكوة
المحرمة على اهل البيت بل المراد انها من جملة بيت مال المسلمين وقد يطلق الصدقة بالمعنى الاعم وهي كل مال يرصد لمصالح المسلمين والجنود وبهذا المعنى
يشمل خمس الغنائم والفيء والخراج ومال من لا وارث له من المسلمين والزكوات وقد يطلق ويراد به الزكوات المفروضة والصدقة المسنونة المبرة بها
وهاتان الاخيرتان كانتا محرمتين على اهل بيت رسول الله فاعطى ابو بكر سيف رسول الله وعمامته عليا لانه كان من جملة مال من لا وارث له من المسلمين
ولو كان بيد علي لكان لعباس وارثا ايضا لانه كان العم واما قوله لكان هذا البيت الذي حكم الله عنهم بانه طهرهم من الرجس فنقول اهل البيت
على هذا التقدير كانوا مدعين لحقهم والامام يفرض عليه ان يعامل الناس بالاحكام الشرعية ولو ان ملكا من الملائكة يدعي حقا له مع وجوب
عصمته ويتقن صدقه فليس للامام ان يقول صدقت ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب بل الواجب عليه ان يطلب الحجة في قوله اما سمعت
ان امير المؤمنين ادعى على يهودي عند شريح القاضي فطلب منه الحجة فدعا بالحسن علي فاقبل شهادته وقال انه فرع فقال امير المؤمنين لست اهلا للفضل
الا تعلم ان هذا الدعوى يحق بيت المال وههنا يسمع شهادة الفرع والغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع وهو ان لا يسمع قول
المدعي الا بالحجة وان يحقق عصمته من الكذب فلو تم حجة حكم والا توقف ولو صح قصة مرافعة فدك لبو بكر عمل فيه ما كان يجب عليه من طلب الحجة من
المدعي وان اعتقد عصمته من الكذب واما ما ذكر ان الحسنين شهدا لها ولم يسمع ابو بكر فان صح فربما كان لصغرهما ولعدم شهادة الفرع كما قال
شريح وهذا لا طعن فيه كما ذكرنا لانه مراعي لقواعد الشرع الشريف حكم بطلب الحجة واتمامها على وجه يرضيه الشرع فلا طعن واما عدم شهادة
ام ايمن ان صح فلانها كانت قاصرة عن نصاب الشهادة فانها شهدت مع علي وهو من باب شهادة رجل وامرأة وكان لا بد من التكميل ولا طعن على الحاكم
اذا راعى ظاهر الشرع في الاحكام وابو بكر ليس بقادر من شريح وقد عمل مع امير المؤمنين في ايام خلافته مثل هذا وهو كان قاضيا لامير المؤمنين
فكيف يتصور الطعن واما غضب فاطمة فهو من العوارض البشرية والبشر لا يخلو من الغضب والغاضب على الغير قد يغضب ليعرض ذنبي لقصور المغضوب عليه في اداء
حق الله وهذا الغضب من باب الغيرة الدينية وما ذكر من الحديث ان الله تعالى يغضب لغضب فاطمة فالظاهر ان المراد هذا الغضب انتهى واقول اولا ان ما ذكره
من ان فدك كان من قرى خيبر مكذوب مما رواه اصحاب جامع الاصول عن مالك بن اوس قال كان فيما احتج به عمر ان قال كان لرسول الله ثلث صفايا بنو
النضير وخيبر وفدك فاما بنو النضير فكانت الى اخر الحديث وقال ياقوت الحموي الشافعي في معجم البلدان ان فدك قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان وقيل
ثلث فاء بها الله على رسوله في سنة سبع صلحا وذلك ان النبي لما نزل خيبر وفتح حصونها ولم يبق الا ثلث واشتد بهم الحصار ارسلوا الى رسول الله يسألونه
ان يترك لهم على الجلاء وفعل وبلغ ذلك اهل فدك فارسلوا الى رسول الله ان يصالحهم على النصف من ثمارهم واموالهم فاجابهم الى ذلك فهي مما لم يوجف عليه
بخيل ولا ركاب وكان خالصة لرسول الله وفيها عين فوارة ونخل كثيرة وهي التي قالت فاطمة رضي الله عنها ان رسول الله نحلنيها فقال ابو بكر اريد بذلك
شهودا وطالبته ثم اتى اجنادها عمر بن الخطاب بعده لما ولي الخلافة وفتح الفتوح واتسعت على المسلمين ان يردها الى ورثة رسول الله فكان علي بن ابي
طالب والعباس عبد المطلب يتنازعان فيها فكان علي يقول ان النبي جعلها في حوزته لفاطمة وكان العباس يأبى ذلك ويقول هي ملك رسول الله وانا
وارثه فكانا يختصمان الى عمر فابى ان يحكم بينهما ويقول انتما اعرف بشأنكما اما انا فقد سلمتها اليكما فانصلا فيما بينكما فلما ولي عمر بن
عبد العزيز الخلافة كتب الى عامله بالمدينة يأمره برد فدك الى ولد فاطمة فكانت في ايديهم ايام عمر بن عبد العزيز فلما ولي يزيد بن عبد الملك منعها فلم يزل
في ايدي بني امية حتى ولي ابو العباس السفاح الخلافة فدفعها الى الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب فلما ولي المنصور

وحيث

خرج عليه بنو الحسن فيها منهم فلما ولي المهدي بن المنصور الخلافة اعاد فدكا عليهم ثم قبضها موسى الهادي ومن بعده الى ايام المأمون فجاء رسول الله صلى
الله عليه وآله فامر ان تجعل لهم بها فكتب الكتاب وقرئ على المأمون فقام ليقبل وانشد شعرا صحيح وجه الزمان قد ضحكا برد مأمون هاشما فدكا وفي هذا الخلاف
نظر في امر فاطمة عليها السلام النبي من رواة اخبارها بحسب الاهواء وشدة المراء انتهى كلام المعجم والغرض من نقل كلامه بيان ان هذا الذي ادعاها فاطمة عليها السلام
يعرفنا المنازع فكتب الى الامام اصل لنفسه بخطه المبشوم ان عمر رد فدك الى علي وعباس ثم ضربا عليه فلفظ فدك وكتب بدله سهم بني النضير واما ما ذكره
مؤرخ المعجم من ان عمر رد فدكا الى علي وعباس فهو كاذب مناقض لما ذكره صاحب المعجم في ترجمة صفية اليهودية من حديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس
بن الحدثان حيث ذكر فيه ان عمر قال لعلي وعباس فجئت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراث امرأته من ابيها الخ فان هذا كالصريح على شهادته بالنسبة الى
رسول الله وبالنسبة الى علي وعباس والرضا بذلك على شدة تحريه في ذلك وانشاء عمر رد فدك اليهما ولعل البخاري لما اطلع على توجه الطعن على عمر فيما اتى به
من ذلك الغبار المشتملة على هو الادب بالنسبة الى رسول الله حتى عدد ذلك عبد الرزاق بن همام الصنعاني المحدث من مخازي عمر وشنع عبر ابتهاجا واصلاحا لنفسه
لذلك وحذف تلك العبارات الدالة على هو الادب فيما للشاعر عن عمر كما ان كثيرا من الاحاديث وهذا ليس كتابه معتبرا بينهم كما ذكرنا
سابقا ولعل ما قال صاحب المعجم انه نقل الخلاف كثير من رواة اخبارها بحسب الاهواء وشدة المراء وابقى بناقض ذلك ما رواه الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك في ايدي ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز فدكا الى بني هاشم وروى ايضا انه ردها الى ورثة
فاطمة انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان رسول الله كان ينفق على ازواجه ويتصدق بباقيه ومصالحه من فدك كذب صريح بل كان ذلك من عبر هاما الصطفاها الله
لنبيه ولو كان كذلك لكذبت الازواج فاطمة عليها السلام في تلك الدعوى ولقلن لها انه كان ينفق منها علينا وعليك الى حين وفاته فكيف تدعي الاختصاص بالهبة والنحلة
ولبس فلبس ونعلم ان فاطمة عليها السلام كانت صادقة في دعواها وصح ما ذكر من ان فدك كانت بيدها وكيف فاطمة عليها السلام وان ابا بكر اخذها من يدها وثالثا ان قوله وما ادعى
فاطمة عليها السلام ارث فدك وانها منحولة لها من رسول الله فلم يثبت في الصحاح مردود بان دعواها عليها السلام كما ذكر في اولى خبر عروة خبر من كتاب البخاري حيث روى
باسناده الى عائشة انها قالت ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله فقال رسول الله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه فهو صدقة والذي يدل
اجمالا على ثبوت دعوى فاطمة فدكا وبطلان انكار الناصب لذلك انه لم يكن هناك شيء سوى فدك يدعيه اهل البيت حتى يحتاج ابو بكر في اخذه عن يدها
الى ذكر ذلك الحديث فهم واما دعوى النحلة فقد مر نقلا عن كتاب المعجم وقد روي من عدة طرق من طريق غيره ايضا انها عليها السلام ادعت النحلة اولا ثم لما رأت
انهم عكسوا قضية الشرع في شانها وطلبوا لها البينة على ان ما بيدها منحولة لها قالت لهم ان لم تقبلوا النحلة فالارث ثابت فقد رضوا لنا بالحرج
من قولهم نحن معاشر الانبياء لا نورث ورابعا ان ما ذكره من ان الحديث اذا صح لبشر ابطل بخصوص حكم الكتاب مع في غير الحديث المتواتر والمشهور كما وافق فيه
ابو حنيفة واما الخبر الواحد فيه واذا كان مخالفا لكتاب الله تعالى يكون مردودا لقوله عليه السلام اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا
فردوه ولا يخفى ان المراد بالحديث في هذا الحديث مثل هذا الخبر الواحد الذي تفرد به ابو بكر والسنة المتواترة والاحاد المشهورة ولعل من جوز تخصيص
الكتاب بالخبر الواحد بنى فيه على فعل ابي بكر وقد عرفت ما فيه على انه يجوز ان يكون ذلك الحديث الذي تفرد به ابو بكر رواية من يقبل الغرابيق العلى الذي
جوز اهل السنة القاء الشيطان له على لسان النبي وكيف يستبعد ذلك مع ما روي وسابقا عن ابي بكر من انه قال لي شيطان يعتريني وخامسا ان ما رواه عمر
من انه ذكر حديث منع الارث بمحضر جمع من الصحابة يضعف قوته وما بعده من حديث ابي هريرة مردود اما مكذوبا لا يقوم حجة علينا وانما الذي يقوم حجة في
هذا المقام هو الحديث المتفق عليه بين الفريقين كما مر والتدليس على ذلك ان المتصلب المتأمل يجزم بانه لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا او يسمعه
عمر ابي بكر حتى يستشهد النبي وعلي وفاطمة مع انهما كانوا حاضرين في ملازمة النبي وبالجملة كيف يبين رسول الله هذا الحكم لغيره ثلاثة ويخفيه عن ورثته
ويوصيهم بذلك حتى يتعلق الذي الباطل والتماس الحرام مع انه كان مأمورا خصوصا بانذار عشيرته الاقربين وقد اخرج في جامع الاصول حديث
شهر حوشب عن الترمذي وابي داود ان النبي قال ان الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فيجب لهما النار فيا غير
اعظم من ان يكون النبي كتم ذلك عن وصيته وورثته واودعه اجنبيا لا فائدة له فيه وخاشاه من ذلك وهو رحيم رؤوف بالامة فضلا عن الاقارب
ان قلت كفى تعريفا واعلاما بذلك الخبر الذي ذكره النبي لابي بكر من كبار اصحابه قلت الكفاية ممنوعة لان ابا بكر انما غلب على فاطمة عليها السلام بذلك الخبر من حيث انه صار
خليفة وقاضيا وادعى انه علم قد حصل بذلك من الخبر المذكور وعلم القاضي كاف في اجراء الحكم ومن البين انه لو لم يصر ابو بكر خليفة بل كان الخليفة غيره لما كان ذلك
الخبر الواحد حجة اصلا في اثبات كون تركة النبي صدقة اما عند الخليفة على تقدير كونه غير ابي بكر فلان شهادة الواحد مردودة فضلا عن روايته في مقام
الشهادة واما عند المدعية عليه اعني فاطمة عليها السلام فلما ظهر من انها قد انكرت ذلك الخبر وغضبت على ابي بكر وحكمها ذكر ولا يخفى لان بتوان النبي لما صار ابا بكر الخليفة
لم يحتج الى اظهار ذلك الخبر لان هذا خلاف ما عليه جمهور اهل السنة من عدم النص والتعيين لاحد قد اعترف به الناصب فيما مر فقد ذكر على ان ما ذكر في حديث ابي هريرة من قوله
لا يقتسم ورثتي دينارا ولا يدل على عدم الميراث غاية ان يكون وصيته بعدم الاقتسام وصرفه الى غيرهم فيخرجها ويتبرعا ويؤيد هذا قوله ورثتي فافهم ولو سلم
دلالته على عدم الميراث فلا يدل على عدم النحلة التي ادعاها فاطمة عليها السلام اذ على هذا التقدير كان فدك النحلة بين فاطمة يوم وفاة النبي فقد خرج عن يدها
قوله وما تركناه في هذا الحديث كما خرج عن مدلول الخبر الذي رواه ابو بكر بقوله وما تركنا صدقة لا يصدق على ما انتقل من مال النبي بالهبة والنحلة فانه
حينئذ الى ملك الغير انه تمام تركة النبي وذلك ظاهر جدا وسادسا ان ما ذكره من السؤال بقوله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان حجية

الآية فهو شيء لا يبالي بعده التشنيع أما الأول فلأن الخبر الواحد إذا رواه عدل غير متهم في دينه يجب عند الشيعة فهم إنما يتساءلون عن وجه صحته مع تفرد الراوي
المتهم في روايته كما صرح به بعضهم وأما ما ذكره من الجواب جوابا وأما السؤال عن ترجيح الخبر فهو غير معقول وأما المعقول الذي ذكره في هذا المقام السؤال عن تخصيص الأنبياء
بالخبر فقد عرفت ما فيه أيضا وأما ما ذكره من أن أبا بكر علم أيضا لا لنص على ما حمله عليه من المعنى أو مزيد بأنه كيف يدعي علم أبي بكر بدلوله لذلك مع ما اشتهر
من حمله وعدم علمه بكثير من مدلولات الكتاب كالكلالة والأب وغيرهما وقد احتمل فيما نحن فيه أن يكون قوله صدقتم وبكون مكنى الحديث أن ما ذكراه
على وجه الصدق لا بورثه أحد فقدهم الراوي وهو أبو بكر في ذلك الاحتمال أن النبي ص قد وقف على لفظ الصدقة فظنه أبو بكر موقوفا على الرفع بالخبرية
لا على النصب بكونه تمييزا والتمييز إنما هو شأن أهل الاستيضاح لا كل صريحة منه الفتا ولعل الناظر أراد بقرينة الحال الذي علم بها أبو بكر انتفاء الاحتمال
الآخر في ذلك الحديث قرينة حال أبي بكر وعمر في إرادتهما الظلم على أهل البيت وهذا مسلم لا شك فيه ومتابعان ما ذكره من اشتهاره لا يمنع عن الغريم
الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك غير مسلم إلى الاهتمام بشأن الرواية أن يكون أكثر لما ذكره صاحب المقصود وغيره من أن الرواية مثبتة لشرع عام
بكونها متعلقة بالديانة سيما العامة محل الاهتمام على أن غرض المتهم احتمال إرادة أبي بكر في روايته ذلك جر نفع لنفسه بوجه تهمته بالكذب فيها فلا
تقبل منه ولم يقل أحد بأن التهمة لا يوجب رد الرواية وهذا معلوم عند أولي التحصيل وقد خفي عليه ولما كون ما ذكره الناصب معلوما عند العامة ولا
استبعاد فيه لأنها من موضوعات علماء العامة فلا يبعد في كونها معلومة للعامة دون الخاصة فافهم وثامنا أن ما ذكره من أن الميراث في قوله تعالى وورث
سليمان داود الآية ميراث العلم والنبوة مردود بأن الميراث حقيقة في إرث المال لغة وشرعا فاطلاقه على غيره مجاز لا يصار إليه إلا بقرينة وليس ثمة
وأيضا لو كانت النبوة والعلم مما يورث لم يكن على وجه الأرض إلا الأنبياء والعلماء إذ الميراث لا يجوز أن يكون لواحد من الورثة دون آخر وقد خلق الله كما
نبيا فهو آدم ع فلو ورث ولده نبوته وعلمه لوجب أن يكون جميع ولد آدم أنبياء وعلماء وكذلك ولد الأولاد إلى يوم القيامة ويلزم أيضا قبل هذا من
الحكم بأن ورثة محمد ص قد ورثوا نبوته فهم أنبياء فلا يجوز تقديم أبي بكر عليهم وإن صحح خلافته كما ذكروه أنكار يجوز تقديم المهدي عليه ع والعجب
الناصبة أنهم لا يثبتون على طريقة واحدة لأنهم إذا قالوا لهم الإمامية ينبغي أن يكون الخلافة لعلي ع لئلا يخرج سلطان محمد ص من داره وقعر بيته قالوا هذه
هرقلية لا يجتمع النبوة والإمامة في بيت واحد وهم هنا يثبتون مذهبهم الهرقلي ويقولون إن النبي ص يتولد منه النبوة وتأتي أما
ذكره من اتفاق العلماء على أن المراد من دعاء زكريا بالذرية والحبورة والإلهام يستجيب دعاءه لأن الإجماع على أن يحيى قبل قتل زكريا أه مردود بما في تفسير
النيشابوري وغيره حيث رووا عن ابن عباس والحسن والضحاك أن المراد به وارث المال فكيف يتم دعوى الاتفاق وكذا دعوى الإجماع على أن يحيى قتل
قبل زكريا مردود بما في الكشاف تفسير محمد بن جرير الطبري وغيرهما من التصريح بخلافه وأيضا لو تم ما استند به بقوله لو كان المراد وارث المال لما استجاب دعاءه
لذلك على عدم استجابة دعائه مطلقا لأن يحيى قتل قبل زكريا فلم يصل إليه ميراث نبوة زكريا أيضا والحاصل أن الميراث إن كان يقتضي البعدية في جاره
النبوة والحال أن استجابة الدعاء إنما يلزم لو تم يحيى قبل زكريا بأجله المسمى وأما على تقدير قتله فلا يلزم ذلك لو لم يقتل النبي وورث من زكريا كما هو الحق
في مسئلة الإجمال ويمكن أن يقال إن استجابة الدعاء ليس من شرائط النبوة خصوصا في كل أمر حتى يقدح ذلك في نبوة زكريا ع ولهذا لما جاء بشارة
وتعم الا بقوله يا زكريا إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم يجعل له من قبل سميا الآية فهم على أنه لا مجال لحمل الآية على إرث النبوة لأن الموالي في قول
زكريا إني خفت الموالي من ورائي هم الذين يرثون المال بالضرورة ولا يرثون النبوة بالإجماع ولأن الموالي التي يجاء عنهم ما كانوا صالحين للنبوة
لأنهم كانوا أشرارا فلم يجعلهم الله أنبياء فالمراد بقوله خفت الموالي أه خفت تضييع الموالي مالي وإنفاقهم إياه في معصية الله عز وجل ولأنهم لو كانوا
قابلين لها لما كان معنى للخوف عن وصول إرث النبوة إليهم وطلب غيرهم لأن نبي الله عالم بأن الله تعالى لم يعط النبوة لمن لا يكون أهلا لها وعاشرا أن
ما أجاب به عن مناقضة فعل أبي بكر في توريث علي ع في السيف والعمامة بأنه أعطاها عليا لأنه كان من المصالح أه مدخول بأن المروي أن عليا ع
اختلف في ذلك لا شيئا من جهة الميراث وحكم بها أبو بكر لعلي ع من جهة الميراث أما لأن ابن العم إذا كان أبا عم الميت من الأب والأم أولى من العم الذي
كان عم الميت من جانب الأب فقط لأن المتقرب إلى الميت بسببين أولى من المتقرب إليه بسبب واحد وأما لعدم توريث العم مع البنت كما هو مذهب أهل البيت
ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن كتاب المعجم وذكره صاحب جامع الأصول من أنه أخرج البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي حديث مالك بن أوس بن الحدثان
قال أرسل إلي عمر فجئته حين تعالى النهار والحاجب في الفيء وسهم رسول الله وفيه قول عمر للعباس وعلي فجئتني أنت تطلب ميراثك من ابن أخيك وجاء هذا يطلب
ميراثه عن امرأته وفيه من طريق مسلم قال أبو بكر قال رسول الله لا نورث ما تركنا صدقة فرأيتماه كاذبا خائنا آثما وبما ذكرنا اتضح أيضا
قول الناصب لو كان ميراثا لكان العباس وارثا أيضا لأنه كان العم ولو كان ذلك لأتيا من بيت المال لكان علي أبي بكر أن يأخذها منهم في أول خلافته
وحين تخلف علي عن بيعته وقيل منازعة علي وعباس لأنهما مرتين في زمان خلافة أبي بكر وزمان خلافة عمر كما يظهر من جامع الأصول وجه فتوجه أيضا
لو كان من بيت المال وكان أعطاها لعلي ع من باب المصالح فإن كان السيف لم يكن صالحا للعباس ولكون علي ع أشجع فقد كان العمامة صالحة له وكان
العدل وتطييب خاطرها بقسمة فضل النزاع بينهما بتوزيعها بينهما على الوجه الذي أشرنا إليه وإذا لم يقع ذلك دل على أن جهاتها كانت على وجه الميراث
والحادي عشر أن قوله ليس للإمام أن يقول هو صداق ولا يحتاج إلى البينة لعصمته من الكذب مناقشة ضعيفة أخذها من كلام صاحب المواقف والشارح
الجديد للتجريد حيث قال ليس على الحاكم أن يحكم بشهادة رجل وامرأة وإن فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه لقضاء وإن لم يشهد به شاهد

للمال فكذلك يقتضي التعاون المورث في حياته

ولما كان النزاع على وعباس

انتهى ونقل المأخوذ عنه انه ظاهر لانه قد يرجح الخصمة بحصل العلم الضروري للحاكم بان الدعوى صادقة وانه فان الحاكم ان يحكم بها علم كان بالحكم
مع ان المال ليثبت بشاهد ويمين وكان فدك لها لا تصرف ظلمة بلا منازع فيكون اخراج فكيلها عنه ومنها منه وطالب الشهود به وعدم قبول الشهود
ما طالوا انه المدعى انما انتقل الى الشهود لارتفاع العصمة عنه وجواز اذاعته بالباطل فاستظهر بالشهود على قوله لان لا اطمع كثير من الناس في
اموال الغير وجحد الحقوق الواجبة عليهم واذا كانت العصمة مغنية عن الشهادة وجب القطع على قول فاطمة وعلى ظلم مانعها وطالب البينة عليها وشهد على
صحة ما ذكرناه ان النبي استشهد على قوله في بيعه لناقة الاعرابي فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له النبي من اين علمت يا خزيمة ان هذا الناقة اشهد
ابتاعها منك فقال لا ولكني علمت انها لك من حيث علمت صدقك وعصمتك فجاء النبي شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة تدل
الصدق وتغني عن الشهادة لما صحح النبي شهادة خزيمة على ما لم يره ولم يحضره باستدلاله عليه بدليل صدقه وعصمته وبمثل هذا قال ابن
علي فانقل عنه ابن حزم من انه اذا هلكت الوديعة وادعى من اودعت عنده ودفعها الى المودع فلا يمين عليه اذا كان ثقة وانه يجب قبول قول فاطمة
بدلا بل صدقها واستغنت عن الشهود لما ثبت ان الذي منعها حقها واوجب عليها الشهود على صحة قولها قد جاء فحكم وظلم في فعله واذى الله تعالى ورسوله
بايذاء فاطمة وقد قال الله ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا وبالجملة لا طلاق ابنة الشهادة وعدمها
خصصه فضل النبي بمن عدا المعلومين عصمتهم وصدقهم هذا ومن جملة دلائل عصمة فاطمة ما اتفق على نقله الائمة من قوله من اذى فاطمة فقد
اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى فلولا ان فاطمة كانت معصومة من الخطأ لما امن ان يدل الجائز منها ووقوع ما يجب انها به بالاولى العقوبة ولو وجب ذلك
لوجب اما ولو تجاذا اذاها الجائز اذى رسول الله واذى الله تعالى فلما بطل ذلك على انها معصومة وحسب ما ذكرنا ومن الخشن تعصبا صاحب المواقف عند
المقام انه بعد ما منع عصمة فاطمة عجل قوله صح بضعة مني على المجاز قال ان عصمة النبي قد تقدم ما فيه انتهى فلينظر العاقل المؤمن الى هذا الرجل
انه يقدح في عصمة النبي وبضعته لئلا يلزم قدح في ابي بكر واي عصبية وظلم ازيد من هذا فالله يلهم الله الى توفيقه واما الثالث عشر فلان ما فعله
من انعقاد علي مع البيعة عند شريح فهو مما افتراه الخصوم لعدم حجة الشيعة فلا يكون مسموعا وكفى في بطلان حكم شريح قول علي لست اهلا للقضاء آه
واما قوله الفرض ان الامام والقاضي يجب عليهما مراقبة ظاهر الشرع آه فدفوع بانه انما يجب مراعاته للظاهر اذا لم يحصل العلم بخلافه باطنا وهنا
الضروري حاصل بصدق المعصوم كما مر وتعلم ان ابا بكر لم يعمل في قصة فدك بما كان يجب عليه واما الثالث عشر فلان قوله ولم يسمع ابو بكر شهادة الحسنين
لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع مردود بانه كيف خفي على امير المؤمنين باب مدينة العلم ان شهادتهما غير مقبولة للفرعية وللصغر ولو كان عالما
انهما شاهدا فدل على ان عدم سماع شهادة الفرع انما ذهب اليه من ذهب اليه مستندا لعمل ابي بكر فلا حجة فيه واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان شهادة
ايمن كانت قاصرة عن نصاب الشهادة مدخول بان الحكم بالشاهد واليمين قد دل عليه الخبر وليس نسخا لمقتضى الآية كما توهم اما اولا فلان الآية دلت
على جواز الحكم بالشاهد والشاهدين والمرأتين وان شهادتهما حجة وليس فيها ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه
ليس بنسخ فجاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد اما ثانيا فلان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان تخيير بين استشهاد رجلين او رجل
وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وهي ليست نسخا ومن قال ان الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الآية يلزمه ان يكون الوصية بالنقد نسخا
لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وقد علم بهذا ان الحكم بقبول شهادة الرجل والمرأة عن نصاب الشهادة شيء توهمه بعض الجمهور من مفهوم الآية واخذ لفوه
بعد الهدر ما هو الحق في المسئلة معان اكثر الجمهور يقولون بوجوب تقييد البينة باليمين كما هو المنهج المذكور في كتبهم وبالجملة لا كلام في ان هذه المسئلة
كمسئلة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد خلافية بل الخلاف فيها مرجوح جدا حتى في شارح البنابيع ان ثبوت المال بشاهد ويمين مذهب الخلفاء الاربعة
وغيرهم فهل يكون وجه لوقوع مرعة رأي ابي بكر على الطرق الذي اوجب بضبع حق اهل البيت واخذ منافعهم وعقارهم الا فضلا اضرارهم والاهتمام
في ظلمهم وانتقاصهم واما قول ان اصاب ابي بكر ليس اقل قدرا من شريح آه فيه ان على تقدير مساواة ابي بكر مع شريح بتوجه عليه من الطعن ما طعن به
امير المؤمنين علي على شريح بقوله لست اهلا للقضاء آه ومن لا يكون اهلا للقضاء لا يكون اهلا للخلافة واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان غضب فاطمة
كان من العوارض المتيسرة آه يدل على اعتقاده ان غضب فاطمة مع استدامته الى حين وفاته كان غضبا باطلا وان الغضب الباطل مستلزم من قوله صلى الله
يغضب لغضب فاطمة ومنه ان الله تعالى وكذا رسوله يجب ان يغضب لكل مسلم ومعاهد اذا تغضب لغير الحق وان هذا الحديث وتقييد بوذ بني ما ارابها او رابها
العلماء في بابنا ابيها ثم فوجب اختصاصها بنبيه بمنقبة ليست لغيرها بسبب اطلاق النبي في الحديثين والبرهان كلمة من وما المهتدين للعمى كما انفرق الاصول
فدل على انها لا يصدر عنها غضب باطل وهو من اقوى الادلة على عصمتها ثم وطعن من غضب عليها وبعد الليا والى نقول ابن دحية شرح الاحسان المكرم
ولم يغاضب ابو بكر مع فاطمة في فدك اما غاضب النبي مع زينب بنته في التماسه عن المسلمين في ابائهم عسر لهم ان يردوا اليه المال العظيم الذي بعثه
لفداء زوجها ابي العاص حين اسر يوم بدر كما نقل البيهقي الحديث بدل الكلام في ذلك في شرح نهج البلاغة وبالجملة لو استنزل ابو بكر المسلمين عن ملكه واسوهم
عنهم كما استوهب رسول الله المسلمين عن فداء ابي العاص بان فاطمة بنت نبيكم تطلب بهذه النحلة اعطيتموها عنها اكنا واسعوها ملك حسبا
لم يتابعوا ابا النبي في شرح الاحسان والمكرم فلا اقل من ان يستحقون اللعنة بمعنى البعد عن رتبة الابرار ان قلت بتوجه على ما ذكره الى الحديث اما عدم
امكان استنزالها الى ذكره مدكا من المسلمين على قياسها انكن النبي استنزلها ما بعثته زينب لاجل فداء ابي العاص لان المال الذي بعثته كان مشتركا بين جميع

محصورين من المسلمين وهم غزاة يوم بدر فلم يكن لاستيلائهما منهم بخلاف ذلك فانه كان صدقة مشتركة بين سائر المسلمين الغير المحصورين قلت لو سلم كثرة المسلمين لجواز
في صدر خلافة ابي بكر وقبل فتح البلاد وبسط الاسلام كثرة لا تدخل تحت ضبط ابي بكر فنقول من اين ان تلك الصدقة لم يكن قصد واجبة محرمة على اهل البيت
بل انما كانت الصدقة المستحبة المباحة عليهم ايضا والصدقة المستحبة مما يجوز للامام تخصيصها ببعض المسلمين دون بعض كما روي من سهم الثلثة سهما خمس ان
اعطى حكم بن العاص طريدا رسول الله ثلثة الاف درهم وقيل ثلثين الفا فلو كان ابو بكر في مقام التكرم مع اهل بيت سيد الانام لخص فدكا بفاطمة ولما
جوز ابنها المستغفر للعن والملام الى يوم القيامة والذي يدل على استحقاق تلك الصدقة ان من جملة تركة النبي السيف والدرع والعمامة والبغلة فلو كانت تركة
النبي صدقة واجبة لكان كل ذلك داخلا في التركة معدودا من الصدقة الواجبة حراما على امير المؤمنين فكيف جاز لهم تولي ذلك عنده وكيف استحل امير المؤمنين
التصرف في ذلك مع علمه بانه مما حرمه الله عليه ايضا يدل عليه ما رواه جماعة منهم ابن حجر المذاخر في صواعقه من ان العباس رافع علي الى ابي بكر في مطالبته بالميراث
عن رسول الله من الدرع والبغلة والسيف والعمامة وزعم انه عم رسول الله وانه ولي تركة النبي من ابن العم فحكم ابو بكر لها بالحلي وكذا يدل عليه ما رواه جلال
الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك جوزة لابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز قلد فدكا الى بنيه ثم انتهى وانت خبير
بان جعل ابي بكر وعمر فدكا جوزة لانفسهما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي يدل على انهما لو اراد اعطاءها لفاطمة عما انازعها احد من المسلمين
ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية فرأوا بذلك الغصب والظلم فقراء اهل البيت وهضم شوكتهم وانقضاض
موالهم وتشتت شملهم من حوالهم لبيا منوا بذلك على ملافتهم الباطلة هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا و
سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم ان ههنا حكاية مناسبة لهذا المقام فلا باس علينا لو اطلنا بذكرها الكلام وهي ان يحيى بن خالد البرمكي
سأل عن هشام بن الحكم من تلامذة الامام ابي عبد الله جعفر الصادق عن بحضرة هرون الرشيد فقال اخبرني يا هشام عن الحق هل يكون في جهتين مختلفتين قال
هشام الظاهر لا قال اخبرني عن رجلين اختصما الي حكمت في الدار وتنازعا واختلفا هل يخلو امرهما ان يكونا محقين او مبطلين او ان يكون احدهما محقا والآخر
مبطلا فقال هشام لا يخلو من ذلك قال يحيى خالد فاخبرني عن علي والعباس لما اختصما الى ابي بكر في الميراث بما كان الحق من المبطل اذ كنت لا تقول انهما كانا
محقين ولا مبطلين قال هشام فنظرت فاذا انني ان قلت ان عليا كان مبطلا كفرت وخرجت عن مذهبي وان قلت ان العباس كان مبطلا ضرب الرشيد
عنقي ووردت على مسئلة لم اكن سئلت عنها قبل ذلك الوقت ولا اعددت لها جوابا فذكرت قول ابي عبد الله وهو يقول يا هشام لا تزال مؤيدا بروح القدس
ما نصرتنا بلسانك فعلمت اني لا اخذل وعن الجواب في الحال فقلت لم يكن لاحدهما خطاء حقيقة وكانا جميعا محقين ولهذا نظير وقد نطق به القرآن
في قصة داود قيل يقول الله عز وجل وهل اتاك نبؤا الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض فاي الملكين كان مخطئا وايهما
كان مصيبا ام تقول انهما كانا مخطئين فجوابك في ذلك جوابي بعينه فقال يحيى لست اقول ان الملكين اخطأ بل اقول انهما اصابا وذلك انهما لم
يختصما في الحقيقة ولا اختلفا في الحكم وانما اظهرا ذلك لينبهاه ادرك في الخطيئة وتعرفاه الحكم ويوقفاه عليه فقال له كذلك علي والعباس لم
يختلفا في الحكم ولا اختصما في الحقيقة وانما اظهرا الاختلاف والخصومة لينبهاه انا نكر على غلطه ويوقفاه على خطاءه ويدلاه على ما لهما في الميراث ولم
يكونا في ريب من امرهما وانما كان ذلك منهما على حد ما كان من الملكين فاستحسن الرشيد ذلك الجواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه طلب عمر بن
الخطاب احراق بيت امير المؤمنين ومن فيه امير المؤمنين وفاطمة وابناها وجماعة من بني هاشم لاجل ترك مبايعة ابي بكر ذكر الطبري في تاريخه قال ابي
عمر بن الخطاب منزل علي فقال والله لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة ذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة فيهم اسيد الحضير وسلمة بن اسلم فقال
اخرجوا الحرقة عليكم وقال ابن خزابة في عزيز قال بذا اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة ان يبايعوا
فقال عمر لفاطمة اخرجي من في البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي وفاطمة والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة يا عمر
ما لنا وما لك قال اي والله او لتخرجن ولتبايعن وقال ابن عبد ربه وهو من اعيان السنة فاما علي والعباس فقعدا في بيت فاطمة وقال ابو بكر ان ابيا فقاتلهما
فاقبل بقبس من نار على ان يضرم عليهما النار فلقيته فاطمة فقالت يا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم ونحوه ذكره مصنف كتاب المحاسن وانفاس
الجواهر فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء ان كان هذا نقلهم صحيحا عن ائمتهم وانهم قصدوا بيت النبي لاحراق اولاده على
شيء لا يجوز فيه هذا الانتقام ولا يحل بسببه هذه العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النبي لهم وكان ذات يوم يخطب فجاء الحسن وهو طفل صغير
فنزل من منبره وقطع الخطبة وحمله على كتفه واصعد المنبر ثم اكمل الخطبة وبال الحسن يوما في حجره وهو صغير فزجره عقوابه فقال لا تزرموا على ولدي بوله
مع ان جماعة اخرى لم يبايعوا فهلا امر بقتلهم وباتي اغتيالا وجلا نقيا الى هذه البيعة والنص عن ذلك على ما نقله السنة
من الطعن في ابي بكر والذب فيه على الرواة من السنة انتهى وقال الناصب خفض الله اقول من اسخف ما افتراه الروافض هذا الخبر وهو اخراج عمر فاطمة
وما ذكره الطبري ذكره في التاريخ فالطبري من الروافض مشهور بالتشيع حتى ان علما بعد الهجرة لغلوه في الرفض والتعصب وهجر واكتبه ورد بانه
واخباره وكل من نقل هذا الخبر فلا يشك انه رافضي متعصب يبدأ القدح والطعن على الاصحاب لان الغافل المؤمن الخبير باخبار السلف يعلم
ان هذا الخبر كذب صريح وافتراء بين لا يكون افحش منه ولا ابعد من اطوار السلف وذلك لوجوه سبعة الاول ان بيت فاطمة كان بيوت
ازواج النبي ومتصلا بالمسجد وقبر النبي وهل كان عمر يخرق بيوت النبي والمسجد والقبر المكرم نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الفاسد لان بيوتهم

قال في النهاية في الحديث انه بال عليه الحسن بن علي فاخذه من حجره فقال لا تزرموا ابني اي لا تقطعوا عليه بوله انتهى ١٢

فظهر انه كان عناد محض بها بال البيت منه نور الله مرقده

كانت متصلا ممكنة من الكتابين واستعف لنا ابن ذا الخذ الحريق في بيت كان يحترق جميع البيوت والمسجد والقبر الكريم كان عمر يقيد على الحوائج جميع هذا
بخاف لو نه لا يتم واعتراض معترض من تامل هذا علم انه من المفتريات الصريحة الثالث ان عمر وبني هاشم واشراف بني عبد مناف وصناديد قريش كانوا مع علي
كانوا في البيت وعندهم السيوف اليمانية واذا بلغ امرهم الى ان يحرقوا في البيت ابراهم طرحوا الغيرة وتركوا التهمة راسا ولم يخرجوا بالسيوف المسلولة فقتلوا من قصد
احراقهم بالنار الثالث دفع الصائل على النفس واجب فترك الدفع اثم واي صولة على النفس اشد من صولة الاحراق فكان يجب على علي ان يدفعه والا يدع
في عهدته الرابع لو صح هذا دل على كمال العجز على حاشا عن ذلك فان عاقبة عجز الرجل ان يحرق هو واهل بيته وامراته في داره وهو لا يقدر على الدفع وشنعة
العجز يقدح في صحة الامامة الخامس ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين منقادين محبين لرسول الله امرهم سكتوا ولم يكلموا ابا بكر في هذا
فان احراق اهل بيت النبي لا يجوز ولا يحسن الناس لو كان هذا امرا واقعا لكان اقبح واشنع من قتل عثمان وقتل الحسين ولكان ينبغي ان يكون منقولا في
جميع الاخبار لتوفر الدواعي والرغبات على نقل امثال هذا وما رايناه احدا ذكر هذا الا ان الروافض ينسبونه الى الطبري ونحن ما رايناه هذا في تاريخه
ان كان في تاريخه فلا اعتداد به لانه من الوقائع العظيمة المشهورة وفي امثال هذا لا يكتفى برواية واحد ثم لو اتفق احد اهل الحديث يحكي بانه هذا لمنكر
شاذ لان الدواعي العظيمة بتوفر الدواعي الى نقلها وحكايتها فاذا نقل مثل هذه الواقعة احد من الناس او جماعة من المجهولين المتعصبين فهي غير مقبولة
عند اهل الحديث السابع انه في هذا رواية الصحاح فان ارباب الصحاح ذكروا في بيعة علي لابي بكر ان بني هاشم لم يبايعوا ابا بكر الا بعد وفاة فاطمة
ولم يتعرض ابو بكر لهم وتركهم على حالهم وكانوا يترددون عند ابي بكر ويخلون في المشاورات والمصالح والمهمات وتدبير الجيوش فلما توفيت فاطمة
بعث امير المؤمنين علي الى ابي بكر وقال ائتني وحدك فجاءه ابو بكر في بيته فجلسا وتحدثا ثم قال علي لابي بكر انك استاثرت هذا الامر دوننا ما كنا
نمنعك عن هذا الامر ولا نحن نراك غير اهل لهذا ولكن كان ينبغي ان تؤخره الى حضورنا فقال ابو بكر يا ابا الحسن كان الانصار يدعون هذا الامر
لانفسهم وكانوا يريدون ان ينصبوا امرا منهم وكان يخاف منهم الفتنة فتسارعت الى اطفاء الفتنة واخذت بيعة الانصار وان كان لك في هذا الامر
رغبة فانا اخطب الناس واقبل بيعتهم وابايعك والناس فقال امير المؤمنين الموعد بيني وبينك بعد صلوة الظهر فلما صلوا الظهر رقى ابو بكر
المنبر وقال ايها الناس فلست بخيركم وعليكم فقام علي وخطب وقال ان بيني وبين ابي بكر شيء في انه استاثر هذا الامر دوننا ولم يتوقف بحضورنا و
هو اولى بالخلافة ثم قال ابسط يدك لابايعك فبايعه في محضر الناس وبايع بنو هاشم وتم هذا الامر رواية الصحاح في بيعة علي لابي بكر وهذا كان اطوار وهذا
الصحابة وهم لم يكونوا الملك الطالبين ولا في الحكومة راغبين وكان امرهم كفقرهم فان ابا بكر لم ينصب نفسه امامنا يأكل من اموال الناس بنعم بالزاهد
فان اصحاب الصحاح من الرواة انفقوا على انه لما ولي الخلافة اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها فجاءه اصحاب رسول الله وقالوا يا خليفة رسول الله
اترك الناس فوصي وتعال في السوق فقال الرزق علي عيالي ولو اعمل في السوق لضاعوا واني مصل بكم في اوقات الصلوة واقيم بامر الخلافة واعمل في السوق لقوت
عيالي فجلس امير المؤمنين علي واكابر الصحابة كعمر الخطاب وغيره وعثمان في المسجد فقالوا عينوا شيئا لابي بكر من بيت مال المسلمين ليبذله في عياله ويترك
عمل السوق لئلا يضيع امر المسلمين فعينوا له كل سنة الفي درهم فاخذ في السنتين من ايام خلافته اربعة الاف درهم من بيت المال فلما قرب وفاته قال لعائشة بنت
جميع ما في يدي وادوا ما اخذت من بيت مال المسلمين فاني لا ابدان اخذ بهذا العمل شيئا فلما ادى ما اخذه من بيت المال بعث
الى عمر اجانة وحلبا واثوابا عتيقة كانت عنده فلما راها عمر بكى وقال لقد اتعب من بعده واوصى ابو بكر ان يكفن في اثوابه التي لبسها في ايام حرمته وقال
ان الحي بالجديد احق هكذا كان سيرتهم في الخلافة ثم ان المطهر الاعرابي اخذ يكتب لهم المطاعن فلعن من يتشبث عن هذا ما ذكره من مطاعن الصديق وشيخ
المهاجرين والحمد لله الذي وفقنا لابطال مطاعنه على وجه يرضيه المؤمن الموافق ويتسلم المخالف المنافق لظهور حجته وبهوت برهانه ثم بعد هذا
نذكر مطاعن عمر الفاروق ونحن على ما وعدنا قبل هذا نذكر ولا شيئا يسيرا من فضائل امير المؤمنين حيث ما ثبت في الصحاح فنقول وبالله التوفيق
امير المؤمنين عمر بن الخطاب من عدي بن كعب بن لوي ونسبه يتصل برسول الله في كعب بن لوي وهو كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها وامه كانت مخزومية
اخت ولد مغيرة وكان عمر في الجاهلية مهيبا معظما مقبول القول وكان رياسة بني عدي والسفارة والاستيلاء والقوة انتهت الى عمر وابي جهل وابي الحكم بن هشام
ولما بعث رسول الله واستولى الكفار على المسلمين ضعفاء الاسلام واختفى رسول الله في بيت الارقم مخافة سطوة الكفار ولم يقدر احد ان يظهر الاسلام
رسول الله دعا رسول الله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فوقع الدعاء له فاسلم عمر صبيحة ليلة دعا فيها رسول الله ودخل على رسول
الله وهو كالاربعين لان باسلامه تكامل عدد المسلمين باربعين وقال رسول الله يا رسول الله الا نعلن والعزي نعبد ان علانية ونعبد الله سرا فخرج هو
والنبي في صفا الاصحاب وبقدمهم حمزة وعمر حتى دخلوا المسجد وصلوا في الحرم طافوا وخرجوا الى بيتهم وقال الصحابة يا رسول الله ما زلنا في عز منذ اسلم عمر وزير رسول الله
طول حياته لا يصدر عن امر الا برايه ومشاورته وكان ينطق السكينة على لسانه كما روي في الصحاح عن ابن عمر قال قال رسول الله ان الله تعالى
وضع الحق على لسان عمر وقلبه وفي الصحاح عن عقبة بن عامر قال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب كان مهيبا يخافه المنافقون والكفار وارباب
الفساد وفي الصحاح عن سعد بن ابي وقاص قال استاذن عمر بن الخطاب على رسول الله وعنده نسوة من قريش يكلمنه عالية اصواتهن فلما استاذن عمر قمن فبادرن
الحجاب فدخل عمر ورسول الله يضحك فقال اضحك الله سنك يا رسول الله قال عجبت من هؤلاء اللاتي كن عندي فلما سمعن صوتك ابتدرن
الحجاب قال عمر يا عدوات انفسهن اتهبنني ولا تهبن رسول الله فقلن نعم انت افظ واغلظ فقال رسول الله يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان

سالكا فجا فاطا الاسلك فجا غيره فجا وهذا حديث نقله جمهور ارباب الصحاح ولا شك في صحته لاحد وهذا حجة على الروافض حيث يقولون ان بيعة ابي بكر كان
باختيار عمر بن الخطاب ثم لو صح ما ذكروا انه كان باختياره فهو حق لا شك فيه لكن هذا الحديث لانه سلك فجا يسلك الشيطان فجا غيره وكل فج يكون مخالفا لو
مناقضا لفج الشيطان فهو فج الحق لا شك وهذا من الالزامات العجيبة التي ليس لهم جواب عن هذا البتة وقضايا عمر لا تعد ولا تحصى وقد كان راسخا في العلم
متصلبا في الدين من الاشد على الكفار كما هو مشهور معلوم لا ينكره الا الروافض الجهلة روى الصحاح عن رسول الله انه قال بينا انا نائم رايت الناس يعرضون
علي وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي ومنها ما دون ذلك وعرض علي عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره قالوا فما اولته يا رسول الله قال الدين ثم انه اقدم رضي الله عنه
وحضر معه في جميع غزواته وكان صاحب المشاورة وكثيرا ما كان يقول رسول الله افضل ولا نفعل وكان رسول الله يعمل برايه وينزل القرآن على وفق بقوله
في الصحاح عن رسول الله انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون فان يك في امتي احد فانه عمر وفي قصة اساري بدر انه لما شاور رسول الله ابا بكر وعمر
الفداء وشاور عمر فيهم فمال رسول الله الى قول ابي بكر واخذ الفداء فانزل الله ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض
الحيوة الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم فصار المشاورة قول عمر مختارا عند الله ثم ان الاعرابي ابن المظهر لم يصور ابدا اختيار خلافة ابي بكر
ثم لما توفي رسول الله كان يوافق ابي بكر في قصة الجيوش واقامة مراسم الدين والجهاد فلما انتهت اليه الخلافة اقام بالقضايا عشرين وفتح جميع البلاد
واخذ الملك من قيصر وكسرى وعلى ما هو اغنى من ان يذكر ولولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة قائمة وسيرته في الخلافة مغنية عن الذكر والتعريف
حتى ان بعض العلماء قال سير عمر في الخلافة كثيرة واجلها انه لبث في الخلافة مدة عشر سنين ولم يمر عليه يوم واحد الا وقد فتح الله للمسلمين مدينة
او عسكرا ولم يمض يوم جديد الا عن فتح جديد وغنيمة جديدة ومع هذا لم يغير عمر سيرته وطريقته ولبس الخشن واكل الخشن وكان كاحد من المسلمين
تواضعه وتزهده في الاسواق ولبسه الا لبسة الخلقة وكان يحمل الطعام على رقبته لاهالي الغزاة واولاد الشهداء وبالجملة الاخبار في هذا اكثر من ان يحصى
ثم جاء في اخر الزمان اعرابي صكوري النجس المظهر فوضع عليه المطاعن ها نحن نجري على عادتنا في نقل كلامه والرد عليه فنقول وبالله التوفيق
ومنه الاعانة وعليه التكلان انتهى واقول بوجهه على ما ذكره ما لا يخفى من الرد والابرام منها اسماجة افراده على المص بنسبة احراق بيت فاطمة الى عمر
للهوان المص لم يجز بتحقيق الاحراق بل بفصد الاحراق وجمع اشيا واخافة اهل البيت وتهديدهم بذلك وهذا ليس بمعتبر بل هو مما رواه المص عن جماعة من
اهل السنة كما ترى وقد صرح بذلك ايضا الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من علماء المعتزلة ومنها ان هذا الناصب الشيخ مع ادعاءه الاطلاع على التواريخ
واحوال العلماء والتصنيف فيه وكونه من الشافعية لم يعرف بعد ان محمد بن جرير الطبري الشافعي فان هذا صاحب التاريخ الكبير والتفسير وذا صاحب كتاب الانوار
وغيره في الامامة وهذا محمد بن جرير بن كثير بن غالب وذا محمد بن جرير بن رستم وقد كتب النواوي الشافعي في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء ودفع في ترجمة محمد بن جرير
صاحب التاريخ فقال محمد بن جرير تكرر ذكره في الروضة وهو الامام البارع في انواع العلوم وهو ابو جعفر محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبري وهو في طبقة
الترمذي والنسائي سمع عبد الملك بن ابي الشوارب واحمد بن منيع البغوي ومحمد بن حميد الرازي والوليد بن شجاع وابا كريب محمد بن العلا ويعقوب بن ابراهيم الدورقي وابا
وابا سعيد الاشج وعمرو بن علي ومحمد بن بشار وغيرهم من شيوخ البخاري ومسلم حدث عنه احمد بن كامل ومحمد بن عبد الله الشافعي ومخلد بن جعفر وخلائق قال الحافظ
ابو بكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد اشتهر الطبري وبغداد فاقام بها حتى توفي وكان احد الائمة العلماء يحكم بقوله ويرجع الى رايه لمعرفته وفضله وكان
قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه احد من اهل عصره وكان حافظا لكتاب الله فقيها عارفا بالقرآن بصيرا بالمعاني فقيها في احكام القرآن عالما بالسنن وطرقها
صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها عارفا باقوال الصحابة والتابعين فمن بعدهم في الاحكام عارفا بايام الناس واخبارهم وله كتاب التاريخ المشهور
وكتاب التفسير لم يصنف احد مثله انتهى ما اردنا نقله وسيكذب هذا الناصب نفسه ويعترف فيما سيجيء من قصة نفي عثمان لابي ذر الى الربذة بل الطبري كان
من اصحاب الخبر بل يكذب نفسه بعد ذلك باسطر حيث وما رايناه احدا وهذا الا ان الروافض ينسبون الى الطبري الخ فان هذه العبارة مشعرة بان الطبري
ليس من الروافض فافهم واما الواقدي فهو على ما ذكره الشعراني في كتاب الانساب ابو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المدني قال الشعراني هو مولى اسلم سمع
ابي ذئب ومعمر بن راشد ومالك بن انس ومحمد بن عجلان وربيعة بن عثمان وابي جريج واسامة بن زيد وعبد الحميد بن جعفر وسفيان الثوري وجماعة كثيرة سواهم
روى عنه كاتبه محمد بن سعد وابو حسان الزيادي ومحمد بن اسحق الصغاني واحمد بن عبيد الناصح والحرث بن ابي اسامة وغيرهم وهو ممن طبق شرق الارض وغربها
ذكره ولم يخف على احد عرف الاخبار عرف الناس اسره وسائر الوكيا يكتبه في فنون العلم من المغازي والسير والطبقات واخبار النبي والاحداث التي كانت في وقته
وبعد وفاته وكتب لفقه واختلاف الناس في الحديث وغير ذلك وكان جوادا كريما مشهورا بالسخاء والقضاء بالجانب الشرقي منها وذكر انه ولد سنة ثلثين
ومائة ووفاته في ذي الحجة سنة سبع ومائتين وفيه انه لما انتقل من بغداد من الجانب الشرقي الى الغربي حمل كتبه على عشرين وقرا وقيل كان له ستمائة قمطر
من الكتب وقيل ان حفظه كان اكثر من كتبه انتهى وكذا الحال في ابن عبد ربه وابن خيران فظهر ان الانكار تعنت وعناد تدبر ومنها ان ما ذكره سودا وجه
في الوجه الاول من ان بيت فاطمة كانت متصلا ببيوت ازواج النبي مسلم لكن كونه متصلا بالمسجد وقبر النبي غير مسلم لما روي ان بيت فاطمة كان في البيوت
فلا يلزم من احراق بيت فاطمة احراق المسجد واما ما ذكره من ان البيوت كانت معمولة من السعف اللبن كان ما خوذ في بعض الروايات فهو مسلم ولا يلزم
من ذلك مع كثرة ما صنعت من الادوات الطينية والحجرية بعد الاحراق الى المسجد الضرر مع احتمال ان عمر لو استحى عن ذلك لاقام هشاما من يدفع النعل بالماء
وان اراد انها كانت مبنية من مجرد الخشب والسعف فكذب ظاهر من الاخبار على ان من لا يهتم باحراق فاطمة التي هي بضعة من النبي واولادها الذين هم افلاذ

الشيخ غير محمد بن جرير الطبري

فان اراد ان السعف اللبن

لا يخفى باحراق صورة قبر النبي وتهديد بل نقول ان غصب الخلافة واخذها لقد ظلما اشد من جميع ذلك عواقب من لا يخاف ولا يخاف ولا لائم في ذلك بالضرورة الاولى
ان لا يخاف في هذا مع ان ما ذكره المص هو فصد الاحراق لا الوقوع كما مر ومنها ان ما ذكره في الوجه الثاني والثالث والرابع غير متوجه لان الامر لم يبلغ الى
وقوع الاضرام والاحراق وانما وضع مقدمة كما مر ولو كان بلغ الامر الى وقوع ذلك اخذتهم العزة والحمية كما قال ورضوا القائل على كل حال ومع
هذا كان اولى هذا المسكوت مراعين لما وصيه النبي عليه السلام من الصبر وعدم منازعة الثلثة الثقلين فلذلك على المسلمين المستضعفين وحفظا للدين لئلا
يرجع الناس الى الجاهلية الاولى فيثور القبائل ويقاتلون بالفتنة وطلب ثارة الجاهلية الى غير ذلك من المصالح الخفية والجلية كما فصله في الحديث وشرح
نهج البلاغة على ان ذلك معاض بفعل عثمن يوم الدار فانه لما دخل عليه محمد بن ابي بكر وكاد يقتله وضرب نصول قبضته بها على وجهه سلم عثمن نفسه
للقتل ولم يطلب ولا استسلم على محمد مر ومنها ان ما ذكره في الوجه الخامس من ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين آمنين مردود بما سبق من ان الكثرة
والغلبة انما كانت في طوائف قريش وموالي بني امية الذين اتفقوا على اخذ الخلافة عن علي عم لما كان في صدورهم من ضغائن ثارات الجاهلية وكان الانصار مغلوبين
في ذلك الزمان ولهذا لم يتمكنوا من نصب امير منهم على انفسهم ومع هذا قد اختلف قريش في تفريق كلمة الانصار وحدوا بين الاوس والخزرج العداوة القديمة
التي كانت بينهم وقد اصلحها رسول الله صلعم ولهذا اخذ لواء رئيسهم سعد بن عبادة يوم السقيفة وانتهى امره من الخزرج ان هرب الى الشام كما مر وقد كان يتمنى
اوس على ابي بكر قال الخزرجي لو يثور وسوا حلل طلى فصنعت الاحسد على ابن عمي سعد واما التكلم في ذلك فقد مر وقوعه عن سلمان وابي ذر وقعد وابن
ومالك الاشتر والخفي وغيرهم من المهاجرين والانصار ولكن كان لمعاندي قريش قلوبا لا يفقهون وآذانا لا يسمعون كما قيل لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا
حياة لمن تنادي ونارا لو نفخت لقد اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد ومنها ان توجيه الناس مدخول بما مر من ان الكلام في الاخافة بالنار لا في القاء
النار عليهم وان كان هذا القدر ايضا قبيح من مثل عثمن واما قتل الحسين فلو سلم ان ذلك كان قبيحا منه فقد حصل الفرق بما ذكر من قصد الاخافة بالاحراق
وفعلية الاحراق وقصد احراق بيت النبي لا يكون قبيحا من فعلية قتل الحسين بل القضية منعكسة نعم الاهانة الحاصلة من مجرد ذلك القصد الاخافة
قد يجر الجرة من بعدهم على قتل الحسين كما اشتهر انه شاوره احد عن بعض اكابر السادة هل قتلوا الحسين في ارض كربلا قال لا بل في سقيفة بني ساعدة
يوم بويع ابا بكر فافهم واما ما ذكره في هذا الوجه انه لم يرد الخبر في تاريخ الطبري فهو صادق وفيه لان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع ومعلوم ان
التاريخ البتة لندرته في بلاد العجم خصوصا في زمانه فضلا انه لم يره فيه لكن فيه واما ما ذكره فيه من انه في امثال هذه المواضع العظيمة لا يكتفى
برواية واحد الخ فهذا من المص لم يكتف في اثبات ذلك على رواية واحد من اهل السنة بل ذكر رواية اربعة من علماء اهل السنة وهم الطبري والواقدي وابن
عبد ربه وابن خزيمة فالاغماض عن ذلك مع تصريح المص بالتفصيل لهذا وتجريه كما لا يخفى واما ما ذكر من اهل الحديث يحكمون بان هذا منكر شاذ الا ان
الفظاعة بان الخبر كان متواترا في الطبقة الاولى غاية الامر ان بني امية لما بالغوا في اخفاء حقية علي وبطلان من نازعه في الخلافة حكموا باخفاء ذلك
وانتفى تواتره في الطبقة الثانية والثالثة من اهل السنة وبقي تواتره بحاله بين الشيعة وبقاؤه لحاد ابين اهل السنة ايضا مع مبالغة الاعداء كما مر دليل
على ثبوته على ان حكمه بشذوذه ونكارته مخالف لاصطلاح اهل الحديث فان المنكر من الحديث على ما ذكره الطيبي في مقدمة شرحه للمشكوة هو ما تفرد به من ليس
ثبقة وهذا الخبر كما عرفت تدرواه اربعة من الثقات بل ازيد ومعنى الشاذ في اصطلاحهم قريب من المنكر وانهم قد سبق في اوائل بحث النبوة نقلا عن
المواهب اللدنية للقسطلاني ان الطرق اذا كثرت وتباينت دل ذلك على ان الخبر له اصلا وعما قريب ظهر حكم الناصب بجهالة الجماعة المذكورة و
نصبهم في مذهب الشيعة نصب محض بل بجاهل بحيث لا يجدي نفعا ومنها ان ما ذكره في الوجه السابع رواية عن الصحاح من ان ابا بكر لم يتعرض لهم مردود بما
ليس في صحيح البخاري ولا مسلم ان ابا بكر لم يتعرض لهم غاية الامر انهما ساكتان عن روايته ذلك لمناسبة روايتهما المقصود الاصلي لو في تلك الصحاح ذكر لحاجة رسول
الله صلعم واما احاديث الصحابة وقصصهم سيما ما جرى بينهم بعد وفاة رسول الله فقد يستطرد او ما يتحرى فيه واقعة جرت بعد رسول الله فلو لم يكن فيها
لكان لوجه واما ما ذكره من انهم كانوا يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه فهو من اضافات الناصب ليس عنه في صحاحهم عين ولا اثر واما قوله انها
توفيت فاطمة بعد امير المؤمنين عم الى ابي بكر آه فهذا صحيح لكن انما وقع ذلك لانهم طلبوا بعد وفاة فاطمة عم على علي عم وراجعوا عليه فانهم كانوا يتهمون
من فاطمة عم في اعين الناس ولهذا قال البخاري انها ماتت وهي وجه الناس على علي عم فالتجأ الى بيعة ابي بكر والناصب قد حذف هذا المالك من المصلحة
فافهم وايضا في روايتهم ان عمر منع ابا بكر ان يدخل على علي عم واصحابه وهذا يدل على ان كلا من الجانبين كانوا في معرض تهمة الغدر بالاخر فكيف كانوا
يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه واما ما ذكره في بيان عدم ابي بكر لنصب الخلافة من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا امير منهم آه فقد
لا يبقى الوجه لما مر من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا امير منهم على طائفتهم فقط لا خليفة على كل الامة وانما كان ارادتهم لذلك بعد ظهور تعاقد
علي عم عن الخلافة كما سبق فلا يصلح ذلك عذرا لابي بكر في مساعدته بالامر كما لا يخفى واكثر ما ذكره الناصب هاهنا من ارباب الصحاح سقام مع ارتكابه فيها
للزيادة والتنقيص على وفق مطلبه الفاسد ومنها ان ما ذكره من ان ابا بكر لم ينصب نفسه اماما لنا كان من اموال الناس وتبنعها الذي ابداه لو صح لا يفيد
مقصوده لما مر رواية عن مولانا علي عم ان الناس من خطر الدنيا والآخرة بترك الدنيا للدنيا لهي ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال
والنعم المباحة المحللة وسيرد في ذلك الجمع طالبا للرياسة حتى ذاقها لم ترك الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد انتهى والذي يدل على ان ابا بكر
كان من هذا القبيل الادلة الدالة على غصبه الخلافة وتصديه للامامة بالخلافة الى غير ذلك من المطاعن والمثالب الدالة على تصديه بدون الاستحقاق

لفضيلة

مناقبة

مدفوع

واما ما ذكره من ان ابا بكر لما ولي الخلافة اضيع بمنوي السوق وعلى تقدير ثواب بيعها آه فليس بمستبعد ولا يدل ذلك على بعده وتضليله لما مر من ان
خيانة الاثواب بيعها كان حرفته التي اعتاد هذا في الاسلام والعادة طبيعة ثانية يعسر تركها ولعل ما قبل نظر الخير وتوش رجيه طهر
كالخير وتوشداي مراد در واما ما ذكره من قول الاصحاب عتبوا لابي بكر من بيت المال الشيء لتبرك بعمل السوق ولا يضيع المسلمين فلا ادري ان ذمع
اضاعة امر المسلمين كيف كان يتحقق بترك ابي بكر لعمل السوق هل كان يتفرغ فيعلم المسائل الشرعية او باظهار آثار الشجاعة وقيادة الجيش ولعمري ان
خيانة عمر في السوق كان انفع من ذلك للمسلمين وبالجملة هذا كلام مضحك جدا ومنها ان ما ذكره من وصية ابي بكر الى عائشة بيع جميع ما في يده
لاداء لما اخذ من بيت المال الظاهر انه كان مشهورا لم يخبر واحد غير روح هذا الناصب الشيعي الذي كان له معهم تعارف وابتلاف في مجندة الارواح الا
فليس لغيره من اولياء ابي بكر عنه خبر ولا في تاليفاتهم عنه اثر واما قوله واوصى ابو بكر ان يدفن في ثوابها التي لبسها ايام جنونه آه ففيه اختلال ونفصير اذ كان
المناسب ان يزيد على ذلك ويضم اليه ما افتراه ايضا له او لبناءه من انه مات شهيدا بعد سنة بالسم الذي جعله يهودي في طعامه ثم يعلل وصيته بدفنه في ثوبه
بان من مقررات الشرع ان الشهيد يدفن في ثيابه اللهم الا ان يقال بلى عن ذلك ما ذكره مؤلف روضة الاحباب من ان ذلك الثوب قد ضم مع ثوبه
حبيبه لكفن فيهما واما ما ذكره من صفة ابن الطهر بالاعرابي فهو مناسب لوصفه سابقا بانه نبطي وكانه اراد الاعرابي بكسر الهمزة من الاعراب بمعنى الاظهار
بان يكون الغرض انه يظهر اسرار المخالفين وهذا مناسب وح كونه ميشوما على المخالفين وجهه واما التعرض ثار توجهه الى هذا الناصب الشقي اظهر من توجهه
الى غيره فانه طرد في اياما جوته عن جنة ايران بالقهر الى نيران ماوراء النهر ودفن في تيور امثاله من نواصب الدهر وقد نشاء المصدق من سوء في عرة الدنيا
والدين ودفن في شرف مشهد مولاه ومولى الثقلين امير المؤمنين كانه قيل في ذلك حشر غلامان علي باعلى حشر غلامان عمر باعمر ومنها ان ما
ذكره من انصال نسبه في الاب العاشر الى ابناء النبي مع بعد الاتصال الا فيهم لا يغني من جوع فان ابناء النبي كانوا عند ابا موحد بن مسلمين
ووافقنا في ذلك بعض اهل السنة ايضا كالشيخ جلال الدين السيوطي في رسالة الثلثة المعمولة في هذا الباب وابا عمر الى التاسع كانوا كفارا
مشركين كما لا يخفى وقد سمعت قوله تعالى وقصة نوح وابنه انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الآية واما قوله ان عمر كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها
فكذبكم مدعاه لعدوه اياه اثر وقبل الاسلام انه بعد ما كان كاتبه خطاب حطابا كما سينقله المصنف عن عبد ربه في كتاب العقد صاحب ما ذكره
الاسبعا سفر في الوقائع التي كان يقع بين طوائف قريش وبينهم وبين غيرهم وفي روضة الاحباب وغيرها انه عند اظهار تفاخر بعض قبائل العرب
مع بعض ضوكان يتفاخر من قبيل قريش وبني كرصد ابجهم ومثل هذا الرجل في نسب اهل ايران يسمى ثنا كو وخوش امد كو وفي نسب اهل الهند يسمى
بانا تعزوش واما ما ذكره في نسبه من انه اخت وبنت المغيرة فيه ما لا يخفى ومثل هذا المقام نسبة المرء والمرءة الى الابوين الاخ ثم انهم اختلفوا
في ام عمر فقال بعضهم ان امه حنتمة بنت هشام بن المغيرة وانكر صاحب الاسبعا كون حنتمة بنت هشام وقال انما ابنة عمها وهو رد على الناصب كما
لا يخفى ويؤيده ما حكي ان حنتمة المذكورة راها هشام بن المغيرة يتولد حين ضاعها من بيته الطريق فاخذها وربا هاولما بلغت وقع عليها
نظر الخطاب تخلصها عن هشام فنكحها اياه وهذا هو الحق الذي رواه محمد بن شهر اشوب وغيره ولكن لما راى الناصبة ان في هذا اشاعة عمر اضطربوا واختلفوا في
اصلاحه فاختلفوا مامهم واختل كلامهم كما ترى واما ما ذكره من ان عمر كان في الجاهلية مهيبا ففي هيبة ذلك ايام الجاهلية جهل او نقص لان هيبة الاسلام
ينبغي ان يكون اكثر من هيبة الكفر ولان ابن عباس وصفه في مسئلة العول بانه كان مهيبا فيه وكان هذا في ايام الاسلام واما كونه معظما ايام الكفر
فغير ظاهر فانه ايام كان رفيقا عن الاسبعا وروضة الاحباب سفارة قريش وذكر مدابجهم عند المفاخرة ومثل هذا الرجل لا يكون معظما عند اهله كما
ترى وجمع والله اعلم واما ما ذكره من ان رياسة قريش كانت له فلم نتصوله معنى محصلا فلبين ذلك اولياء حتى ينظر في صحته وفسادا واما ما رووا
من دعاء النبي بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فهو من موضوعاتهم اذ من البين ان عمر لم يكن عدلا لابي الحكم لا في العظمة
ولا في الشجاعة ولا في الجلد والحشم بل لم يكن نسبة بينهما الا في البشرية فكيف يتوقع النبي عز الدين باسلامه كتوقعه عزه باسلام عمر واما قوله ودخل على
رسول الله وهو كمل الاربعين كان باسلامه تكمل عدد المسلمين باربعين فقد كذب فيه في كلا التكميلين اما في الاول فلانه قد زاد على اربعين في ذلك الوقت
ولعل الشقي الغبي رزقه فيها وذكاه في هذا المقام فاحترز عن القول بالزيادة مع قصد الاستلزام الخلل في اسلام عمر لما رووا عن النبي انه قال من بلغ
اربعين ولم يجعل العصا خلفه عصاه وفسروا العصا بالاسلام ويدل على الزيادة اختلافهم في تقرير سنة حال وفاته قال صاحب الاسبعا اختلف في سن
عمر يوم مات وقيل توفي وهو ابن ثلث وستين كسن النبي وسن ابي بكر يوم توفي وقيل ابن بضع وخمسين وقيل ابن خمس وخمسين وقيل ابن اربع وخمسين وقيل
ستين انتهى ومن هذا يعلم حال سن ابي بكر ولعل الناصب لاجل ما ذكرنا انهم لم يتعرض سابقا عند بيان ترجمة ابي بكر لبيان مبدا اسلامه ومبلغ عمره في ذلك
الزمان فافهم واما في الثاني فلان صاحب روضة الاحباب قال ان اسلامه كان بعد اربعين رجلا واحد عشر نسوة وعلى قول تسع وثلثين رجلا وثلثة عشر نسوة وعلى
قول ثلث خمس واربعون رجلا واحد عشر نسوة وعلى قول اربع واربعون رجلا وعشرة نسوة اللهم الا ان يبنى على القول الاول والرابع ويحذف النساء عن الاعتبار
وفيه ما فيه على ان في تعليل احد التكميلين بالاخر سخافة وسماجة لا يخفى واما ما حكاه عن اصحاب رسول الله من انهم قالوا لما اسلم عمر فهو كذب
مبني على ما اسبق من كذبهم على رسول الله انه دعى بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم او بعمر بن الخطاب وكيف يدعى العز عند اسلامه مع ان بعد اسلامه هاجر جماعة
من المسلمين الى الحبشة وهاجر النبي مع جماعة الى المدينة وقد مر بقي فكذبه كما رواه وبه ثم واما ما ذكره من ان عمر كان وزيرا لرسول الله طول حيوته لا يصدق

عن امر الابرار ومشاورته فقد مر الكلام في تحقيق كل من الوزارة والرأي والمشورة فقد ذكر على ان الحمار المذكور اعلمه بقوله لا يصدر عن امر الابرار اه فذكر الناصب
مناقبه في شان ابي بكر انه فلا يصح معا اذا ثبت موافقة ابي بكر وعمر في جميع ما شاورهما النبي فيه وبلغه ما سبق به الناصب بعد ذلك من ان رسول الله شاور ابا
بكر في اسارى بدر فاخذ الفداء وشاور عمر فاخذ قتلهم فقال رسول الله الى قول ابي بكر واخذ الفداء انتهى واما ما رواه من قوله تعالى الله تعالى وضع الحق والسكينة
على لسان عمر يقول ما هو موضوع الفوم وكيف ينطق من له حياء بان السكينة تنطق عن لسان عمر مع ان صفوان لسان عمر وخطبه فيما نهى عنه اولا اكثر من العقد من ورق
من مائة الفة حتى قال في سبعين مسئلة على ما اشتهر لولا علي لهلك عمر وما رواه الناصب يصدق ذلك عن ابن عمر من قبل استيهاب ابن ابي بن بنه اللهم لا تبرد
بالحق الذي وضعه الله على لسان عمر قوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فان هذا لبس لمنع فيه الحجال واما ما ذكره من ان النبي قال لو كان بعدي نبي لكان
عمر فمع انه موضوع كما يدل على ان عمر كان مستجمعا للصفات التقديسية الكاملة الحاصلة في الانبياء فيتصور منها ما ذكره الناصب انه لا يقاس منع مساواة علي مع
النبي في الصفات النفسية المقتضية لكونه صاحب منصب النبوة فذكر واما ما ذكره من ان عمر كان محبا بخاف المنافقون والكفار وفيه ان هذا مع ما فيه من
نوع تكرار لما سبق مدخول بانه لا يمنع كونه محبا في اعين الكفار والمنافقين بل كان الامر بالعكس وهذا انهزم غنائم في خيبر وحنين وغيرهما من غزوات النبي
نعم كان محبا في اعين الناس المسلمين كما قال ابن عباس انه كان محبا فيه وهذه المهابة لم تكن ناشئة عن صولته في الدين كما هو شان المتهورين بل كان لهيبته
القول عن غلظة طبعه وفظاظته وكراهة منظره وضخامته كما قيل في هجو لبيه عبد الرحمن الجامي شعر جامي آنكه در دنيا بانام غول از هيبت
حمد كرد كن لمع بالله تو راست كويم چيست كو هر وقاده در مبرز واما ما ذكره من حديث سعد بن ابي وقاص وزعم انه من الاوامات التسعة فاوهن من بيت
العنكبوت وكيف يصير حديث سعد وقاص الذي هو من اعداء امير المؤمنين وامثالها مما ذكره في كتب اهل السنة حجة الزامية للشيعة وهو ظاهر على
نفي محصل وما نسبه الى الشيعة من انهم يقولون ان بيعة ابي بكر كان باختيار عمر ليس من مخترعات الشيعة بل هو العرف الوقوع في اهل السنة بعدما انصفوا
ورجعوا خائبا عن اثبات الاجماع وهو مذكور في كتاب المواقف وقد ذكرناه سابقا مذكورا فقول ان ظاهر حديث سعد انه لحق الحكم بما سلكه عمر في سائر
ما مضى من ايام حيوته الى زمان هذا الخطاب فلو صح لزم ان يكون ما مضى عليه من الكفر والفسق حقا والاسلام باطلا وبطلانه ظاهر لا يحتاج الى بيان ثبوت
عدالته في سائر ايامه بقائه على ظاهر الاسلام كما هو مطلوب الخصم اذ غاية ما يلزم منه ان يكون ما سلكه قبل مخاطبة النبي اياه قبل الخطاب حقا لا ما سلكه
في تلك الاحوال ولو في الاستقبال حتى ما سلكه في بيعة ابي بكر من الضلال والاضلال على ما نقول ان هذا الحديث انما يعلمنا فانه مخترع جوامع الكلام
والكلم انه اراد بقوله سلك الشيطان فجا غير فج عمر انه يغني عن الشيطان في ذلك الفج فتلقى من قلبه ولا يبقى له حاجة الى ان يسلك ذلك الفج بنفسه وذلك يدل على
كمال تيقظه وعقله والحاصل ان مدلول هذا الحديث استقامة سلوك عمر بحيث الضلال والاضلال كما ان مدلول قوله في حديث اخر ما ابس الشيطان
من بني آدم الا اتاهم من قبل النساء استقامة جهة الاضلال الحاصل من قبل النساء على ما صرح به سيد المحققين قدس سره الشريف في اواخر مبحث القصر
من حاشية على المطول وما ثوبت التوجه المذكور فما روي في المشهور من ان النبي قد اتاه ابليس اللعين لينوب على يده فقال له النبي انما يقبل الله تعالى
توبتك اذا زرت قبر آدم ع فرجع قاصدا لزيارته فراه عمر في الطريق وسأله عن حاله فاخبره ابليس بما جرى بينه وبين النبي وما امره من زيارة قبر آدم
لقبول توبته فقال له عمر ويحك يا ابليس انك ما سجدت بامر الله تعالى لآدم حين حيوته مع ما له من الحسن القبول ثم تسجد له بعد وفاته وروي انه بامر الرسول فرجع
ابليس باغوائه عما امره به النبي وسلك الفج الذي كان عليه فقال بعض الشعراء مخاطبا لعمر ان كان ابليس غوى الناس كلهم فانت باعمر اغويت ابليسا ولعمري
ان حال هذا الناصب لا يخفى المهذب فيما اتى به لا لوام الاعتبار يشبه بحال الحمار الذي قيل في حقه في بعض الاشعار ذهب الحمار ليسجد لنفسه فرنا فاب وقد اتى
اذنان ولو حمل هذا الحديث على معنى رواه ابن حجر في صواعقه من ان الشيطان لم يفرق منك يا عمر وما رواه من ان الشيطان لم يلق عمر الا خر بوجه فنقول بعد تسليم
ان الحديث المحول اليه ليس موضوعا ما ويلكم ان الشيطان لم يهب آدم وهو في الجنة محفوف بالملائكة حتى دخل اليه واخرجه منها ولم يهب شيئا يعقوب حيث القى
بينهم العداوة والبغضاء ولم يهب موسى عمران حيث قتل الرجل فقال ان هذا من عمل الشيطان وقال الله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته وروي عن رسول الله انه قال ان الشيطان ليغاني قلبي كل يوم سبعين مرة حتى استغفر الله تعالى فالشيطان لم يهب نبيا عن رسول الله
ولا عن الرسل قبله وانتم جعلتموه بهات عن عمر وتفرقه ويسلك طريقا غير طريقه اما قال الله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان
وكان عمر من القوم المنهزمين فكيف تنزله وهو بها به ولقد تجبرتم حتى لا تدرون كيف تكذبون وقد روي في كلامكم اشتباه ترى في وجوهكم وانتم
كالحون واما ما ذكره الناصب من ان عمر كان راسخا في العلم فالظاهر انه مبني على ما ذكره سابقا من انه لا يعتبر في الملكة الراسخة في شيء من الاخلاق وصرحنا في
ذلك فجاز ان يصدر عن صاحب ملكة العصمة ذنوب لا يخفى ومن حصل ملكة الشجاعة فرارا لا يدنا هي ومن حصل ملكة العلم جهالات لا تنقص والا فقد كان
الرجل في الجهل ثانيا ابيه وطرحا بهما كالا يخفى على اللبيب واما ما رواه عن صاحبهم السمام من حديث جر قميص عمر وتاويل ذلك الذي فيه الطاهر من جر القميص
جر ذيله على الارض فهو اولى بان يقول بانه يجر الذيل تحت رجليه وخاسا عن النبي ان يقول الذيل الذي يدل على البطر والتبختر ويستلزم الموت بالفاء
دون الذيل واي تناسب للذيل بالذيل واما قوله وحضر معه جميع غزواته فغير مسلم كما يدل عليه كلام روضة الاحباب وقوله لكن حسنا المتاخر كراه
مكروه لا طائل تحته وقد مر ما فيه مكررا وما ذكره من ان النبي كان يعلم براءة ذمة عمر مما مر من مخالفته في اسارى بدر وغيره وما ذكره من ان الفرار كان
بنزول على تصديقه غير مسلم واما ما رواه عن الصحاح عن النبي انه قال لقد كان فيما سلكم من الامم محدثون اه فمسلم صحته فالظاهر ان الحديث المذكور ربنه تحريف

الذال لا تشدد بمعنى المبتدع في الدين وبدع عمر من اداء صلوة التراويح بجماعة ونحوها مما سيذكره المص في مطاعن عمر كثيرا فانتظر طبلا ولما ما ذكره
من مشورته في قصة اسامة وان القرآن نزل على اختيار قول عمر فقد قدمنا الاشارة الى انه لا يجوز ان يظن حدوث الوسل بسبب رسولنا انهم يستعملون
اراءهم وتدبيرهم دون تدبير الله تعالى وامره وانما هم يعبرون عن امر الله وطبقه وتدبيره في وجوه متصرفة ثم من حوالي سلم الى تقدم الى ما اخبر الى عبر ذلك ومن
كان الله مدبره ومختاره في متصرفه كان مستغنيا عن مشاورة رغبته وتدبيره معهم وهذا ما لا يجوز ان يظنه ذو فهم في رسول ولا نبي ولا حجة الله
يحتج بها على عباده فمشورته مع لطفه في اسامة وغيره ذلك من الامور كان لاختبار حالهم واستعلام بواطنهم من خلوص الوداد وشوائب الفساد ولما
اشار النبي على الوجه المعهود الى الاصحاب في تلك الاسارى اشار البه جماعة منهم ابو بكر بالفداء وجماعة اخرى منهم عمر بالقتل وانما يظهر كون الاية نازلة
لرد تحسين عمر واختياره قوله بخصوصه لو كان منفردا فيما اختاره ولم يكن قد سلم فان كانت في ذلك مدح لعمر ففيه قدح لابي بكر فلا يجد اشراحه الشارح
في ابي بكر وفيه هنا كلام اخر للسيد المرتضى قدس سره وحاصله ان ما اشار اليه عمر انما كان موافقا لاصل الوحي السابق الذي خالفه الاصحاب بارتكاب الاسر
اعني قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان فبعد ما خالفوا وارتكبوا الاسر تغيرت المصلحة وكان استبقاء هم اولى والنبي لم يعمل برأي ابي
بكر الا بعد ان وافق ما نزل الوحي به عليه وعلى هذا انعكس القضية لان رأي عمر لم يوافق الوحي السابق الذي وقع عليه القرار وانما وافق الوحي الاول
الذي خالفوه ولاجله وقع العتاب والله اعلم بالصواب واما ما ذكره الناصب من انه لما توفي رسول الله كان يوافق ابا بكر في تهيئة الجيوش وانفاذ اسامة
اه فمردود بمخالفة عمر لابي بكر في قتال مانعي الزكوة وغير ذلك نعم كان موافقا له في غصب الخلافة واخذ فدك وسائر ما ظلموا به اهل البيت واما فتح البلدان
فانما كان باشارة علي وتدبيره وفي هذا المنع سر اخر لا يخفى على المتأمل واما قوله لولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة قائمة ففيه ان قواعد
الاسلام والسنة انما يكون بالعلم باحكامها وقد عرفت جهل عمر بها نعم كان يروج بعض القواعد تقليدا ودفعا للتهمة وحفظا للسلطنة المجعولة واما
قوله ان سيرته في الخلافة غيرت على الوجه المعروف مسلم لكن في اعطائه الولاية للفساق كمغيرة بن شعبة ونحوه حتى لا يخرجوا عليه ويتمشى له خلافته وهذا
كان عبد الرحمن عوف يطلب البيعة عن علي على ان يشترط ان يعمل معهم بسيرة الشيخين وامتنع عن ذلك المعروف من ضلال سيرتهما حتى عدلوا عنه الى عثمان وحملوا عليا
واما عدم تغيير عمر عما كان في زمان رسول الله من عدم الظلم على اهل البيت كما روي عن مولانا الصادق انه لما سئل عنه لماذا
الخلق يميلون الى ابي بكر وعمر وعثمان فاجاب بانهما كانا اعادا الامة الى النسبة الى جمهور الخلائق الا بالنسبة الى اهل بيت النبي واما عثمان فكان ظلمه علما فلهذا
انعقدوا على قتله هذا ما حضرنا في ابطال ما ذكره في فضائل عمر وسنأتي ان شاء الله تعالى في ابطال ما ذكره لاصلاح مطاعنه بما يلوح عليه من رقة التوفيق
واضاء الحق بالتحقيق وبالله التوفيق وهو حسبي وحسبي وفيق **قال المص** رفع الله درجته **المطلب الثاني** في المطاعن التي نقلها السنة عن عمر بن الخطاب
نقل الجمهور عن عمر مطاعن كثيرة منها قوله عن النبي لما حال مرضه دواة وكتفا ليكتب فيه كتابا لا يختلفون بعده واراد ان ينص حال موته على ابن عمه علي
فمنعهم عمر وقال ان نبيكم ليهجر فوقعت الفوضى فاختلفوا وضجوا النبي فقال اهله انه لا ينبغي عند النبي هذه الفوضى فاختلفوا فقال بعضهم احضروا
ما طلب ومنع اخرون فقال النبي ابعدوا هذا الكلام في صحيح مسلم وهل يجوز مواجهة العامي بمثل هذا السفه فكيف بسيد المرسلين انتهى **وقال**
الناصب حفظه الله اقول هذا الحديث مذكور في الصحاح ولكنه الحوشي وغيره والصحيح انه لما طلب رسول الله الدواة والكتف قال عمر ان رسول الله قد غلبه الوجع
وعندنا كتاب الله فقال بعضهم احضروا ما طلب وقال بعضهم لا تحضروا ووقع الاختلاف فقال رسول الله قوموا عني فلا ينبغي عندي التنازع واما قوله
ان نبيكم ليهجر فليس في البخاري وان سلمنا صحة الرواية فالهجر هو الكلام الذي يقوله المريض فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح والمراد انه يتكلم بكلام
المرضى وهو مصروع فلا اشكال في هذا واما منع عمر عن كتابة الكتاب فقال العلماء ان عمر خاف ان يكتب رسول الله شيئا لا يفهمه المنافقون لغلبة
وجعه فيقع الاختلاف بين المسلمين وقال بعضهم ان رسول الله تكلم بكلام المرضى لا انه يريد الكتابة كما يقول المريض ناولوني فلانا وفلانا وهو لا يريد
والاول اظهر لان عمر في ايام صحة رسول الله كثيرا ما كان يقول له افعل فلانا ولا تفعل فلانا وكان رسول الله يوافقه في رأيه فكان له هذا المنصب والمقام
عند رسول الله ايام الصحة فجرى على عادته لانا الكتابة لم يكن من رأيه كما ذكرنا ومن علم احوال عمر مع رسول الله طول صحبته لم يتعجب من هذا ثم ما ذكر انه
اراد ان ينص حال موته على خلافة علي فهذا من باب الاخبار بالغيب ولم لا يريد ان ينص بخلافة ابي بكر وقد وافق هذا ما روينا عن عائشة انه قال
ادعى ابي ابا بكر ابا له حتى اكتب له كتابا ثم هذا ما فضلها ادعاء من النص في غدير خم فانه يدعي النص في ذلك المشهد ثم يقول انه اراد ان ينص وهذا نعم
اعتراف منه بعدم النص انتهى **واقول** كان الناصب الشقي اقتدى في هذا الفصل بامامه عمر فلم يات الا بالهذيان والهذيان ما قال الحديث في صحيح مسلم
واقع على الوجه الذي نقله المص ولفظ هجر انه مذكور في صحيح البخاري غاية الامر انه ابهم في ذكر قائله لمصلحة ظاهرة فلينظر المتأمل في اطراف
الكلام ان المص قدس سره يصرح ويقول ان هذا الكلام في صحيح مسلم وهذا الشقي الجهل يتجاهل ويقول في الجواب ان قوله ان نبيكم ليهجر ليس في البخاري
ثم ان الشيخ ابن الحجر العسقلاني في مقدمة شرحه للبخاري موافقا لما في كتب اللغة المتداولة ان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا
معنى له انتهى وهذا الناصب الشقي يخيل في نفسه ويفسر بكلام المرضى نفسه بلازم لا يكون صريحا في معنى الهذيان حتى يتأتى له ان يقول لعمر انه اسأ
ادب من عمر مع ان الاول كما كان قولنا فلان يتكلم بكلام المرضى معناه في متفاهم العرف انه يهذي ويهجر فاسأ الادب غضا طريا ثم كيف يظن في شأن
النبي ان يهذي ولو يتكلم بكلام غيره من المرضى مع ما ورد في شأنه من قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومع ما ذكر في المشكوة وغيرها من

بعد طلب كتابة الكتاب لمخالفة الاصحاب وشدة التنازع بينهم بشك قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم وهل يكون هذا
مقالة من غلبه الوجع وتكلم بهذا بان المرض كان لا يتكلم بنسبة هذا الى سيد الانبياء الا الذين في قلوبهم مرض وقد اعترف النووي على ما نقله عنه فرائد الله
الكرماني في شرح البخاري بتنزيه النبي في مرضه الله عن كلام المرضى حيث قال في الجواب عما اورد في هذا المقام من الطعن على عمر اعلم ان النبي معصوم من الكذب
ومن تغيير شيء من الاحكام الشرعية في حال صحته وحال مرضه ومن ترك تبليغ ما امر بتبليغه او تبليغ ما اوجب الله عليه تبليغه وليس هو معصوما من الامراض
والاسقام العارضة للاجساد مما لا نقص فيه ولا منافاة في شريعته ثم قال وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على من نازعه لا على امر النبي انتهى في كلامه
الاخير بحث سيجيء عنقريب ان شاء الله واما ما نقله الناصب عن علماء السنة من ان عمر خاف ان يكتب النبي شيئا لا يفهمه المنافقون اه منع ان حاصله رجوع
الى المحذور عن ان يكتب هذيانا وهذا رافضة دليل على نفاقهم في الدين وخروجهم عن طريق الواضح المبين وابن بقي في المدينة من المنافقين من يخاف
الى عرض كتاب النبي عليه او يعتقد بفهمه ويصاب في ذلك لبيه ثم كيف يوجب عوجاج فهم شرذمة قليلة من المنافقين الخاملين وقوع الاختلاف
بين جماهير المسلمين الذين كانوا لا يوضع الكلام فاهمين لولا ان غالب من عبر عنهم بالمسلمين كانوا مخالفين للنبي وآله الطاهرين مع انا نعلم
ان طعن المنافقين وتسرهم لم يكن اشد واقبح مما فعله هو بحضرة النبي من نسبته الى الهجر والهذيان او من تجويز النبي قال ايتوني بقرطاس اكتب لكم
كتابا لن تضلوا بعده ابدا ولم يقبلوا قوله ولم ينقادوا الامر بل قالوا فيه مرة قد غلبه الوجع واخرى الهجر ولم يهجر ولما كتب ابو بكر في مرض موته اني
استخلفت عمر فان عدل فذلك ظني به وان بدل وجار فلكل امرء ما اكتسب فلبوا وصيته وانقادوا الامر واخذوه بمنزلة النص مع ان
كتاب ابي بكر على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والرد بحيث ترد فيه شان عمر بقوله فان عدل وان بدل كما امر ووصية النبي كان على وجه
القطع والتعيين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا ولعجب من هذا انهم يستدلون على خلافة عمر بان ابا بكر نص عليه بها مع ان ذلك وقع
منه في حال المرض ايضا باجماع الكل فكيف لا يحتمل كلام ابي بكر الهذيان والهذر ولا يحتمل كلام النبي ذلك فهل كان ابو بكر اكمل من النبي واتم ولنعم ما قال
بعضهم في هذا المعنى شعر اوصى النبي بعمر ثم قال بهم قد ظل يهجر سيد البشر وطوا ابا بكر اصلا فلم يهجر وقد اوصى لعمر وبالجملة منع النبي
كتابة الوصية التي وصفها بكونها اضل الضلالة عن الامة يصح ترجيحا وعقلا ويلزم منه ضلالة عمر واضلاله للمسلمين وايقاظه الفتنة وايقاعها
بين المؤمنين كما صرح به القاضي مرتضى بن الزبير الشافعي في شرحه الديوان المنسوب الى امير المؤمنين حيث قال بالفارسية اول فتنه كه در ميان اهل
اسلام وافتاد ان بود كه پيغمبر در مرض موت فرمود هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وعمر گفت ان النبي قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن
حسبكم كتاب الله ونزاع بمرتبه رسيد كه پيغمبر فرمود قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع انتهى فعلى هذا يكون منع عمر لذلك سببا لضلال الخلق
وايقاظا للفتنة التي قد استمرت بين المسلمين وقد صح عن النبي انه قال الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها فافهم وايضا قوله حسبنا كتاب الله كلام
لا يرجع الى حاصل سوى نقض عهد العدو والغدر على حضرة الامة لان كتاب الله تعم قرآن صامت غير ناطق ولا يشتمل على المجمل والمأول والمتشابه والمطلق
والمطلق والعام والناسخ والمنسوخ والخاص والمشترك والمشكل ونحوها الا بقدر واحد ان يستنبط حقائق احكامه فيحتاج الى امام عالم راسخ ناطق يحقق
كاشف عن دقائقه قد اعترف بذلك المولى الفاضل العارف قطب الدين الاصفهاني الشيرازي الشافعي في بعض مكاتيبه حيث قال بالفارسية راه بى نهايت
نميتوان يافت وكفتن انكه حسبنا كتاب الله وسنة رسول الله درمانست بمرض چه حاجتست بان مانند كه مريض كويد چون كتب طب هست كه اطبا نوشته اند
چرا را باطبا رجوع بايد كرد كه ان سخن را نسبت بمرض اين انكه نه هر كس را فهم كتب طب ميسر است واستنباط از ان ميتوان كرد پس حاجت باهل استنباط بدل
كرفتن كه لو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم كتاب حقيقي صلاحيت علم ست كه بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم
نه طبون زنده چنانچه حضرت امير المؤمنين فرمود انا كلام الله الناطق وهذا كلام الله الصامت انتهى وايضا اكثر الاحكام الشرعية انما استنبط من الاخبار
النبوية واما كتاب الله تعم فانما الاحكامية انما هي خمسمائة آية وظ ان الاحكام المستنبط منها الى الان كم يكون فكيف يصح ان يقول عمر في جميع
احكام الدين حسبنا كتاب الله تعم نعم حسبه كتاب الله خصما منقطعا منه يوم القيمة حيث اضاع وصية النبي المدلول عليها بقوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
وعترتي اهل بيتي الحديث ولما قول الناصب فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح اه فهذا اعتراف بانكاره قبل ذلك من وقوع لفظ الهجر في الصحاح فافهم ثم
نمثله في اصلاح الكلام بقول كما يقول المريض ناولوني فلانا وهو لا يريد عين الاعتراف يكون ذلك هذيانا فكيف يصلح به ما افسد الدهر واما ما
ذكره من ان عمر كان يقول لكبار الصحابة في ايام صحته صل فلانا ولا تفعل فلانا اه فخاتمة النبي عن ان يحتاج الى امره وناهيه ووداعه وراجيه ولعله اشتبه الامر على
الناصب الظاهر ان الذي كان يقول لعمر ذلك هو صاحبه ابو بكر الذي كان يلتمس الناس في خلافته ويقول لهم ان رأيتموني شيطانا فاعتزلوني فان استقمت فبايعوني
وان زغت فقوموني كيف وقد ادب الله اصحاب النبي ونهاهم في محكم كتابه ان يرفعوا اصواتهم فوق صوته
وان يجهروا عنده في القول الى غير ذلك من الادب اما اولا من علم احوال عمر مع رسول الله طول صحبته لم يتعجب هذا فيجاب بان من علم مقام رسول الله
وعظم شانه ونزهه بها نوفا بيده بالوحي الالهي من بين صميم القلب حاله من البال كان حقيقا بان يتعجب من هذا التعجب من وقوع امثال واشباه ذلك من
قول المصنف اراد ان يتعرض حال موته على خلافة علي من باب الاخبار ما يعتبر به ان الاطلاع على الغيب يكون بالهام الله وتاييده والرسل والائمة
كما ورد من قوله اتقوا فراسة المؤمن وقد علم ذلك المتلقي الحاضرون هنا لا يقرأ موجبة لعلمهم بذلك واحد ابدا بعد هم فلا يلزم الاجتناب

واما ما ذكره من انه لم يرد بات بنص بخلافه الى بكر اه ففيه انه لو احتمل ارادة النبي ص لهذا لما منعه عمر ومن معه لما ثبت سابقا من محبة كل واحد منهما لصاحبه
وبغضهما لعلي ع وكان سبق النص في يوم الغدير على علي ع كان ترتيبه واضحا على انه ص اراد ان يجدد عهده وعصبته ويؤكد الحجة عليهم فهم ذلك عمر واتى
عليه ونسبه الى الهذيان كما مر ومن انكر ذلك فقد اتهم وحيد انه واما ما رواه عن عائشة فلا موافقة له مع ما اوردناه وقد بينا ما فيه عند نقله الحديث
في جملة النصوص الواردة بحسب عمر في ابي بكر نعم قد يراد بهذا لفظه له في قوله اكتب له وحسن تتمة الحديث ليخدع امثاله من الانبياء ويوقع في اوهامهم
انه دليل على النص وهو هذا الخيانة والتمويه حقيق بان يستدفع من الحق ويخنع كما اشتم الله على قلبه بالفصر واما ما زعم من ارادة النبي ص للنص على علي ع
حال موته فمن اقوى المناقض لسبق النص عليه حال الصحة فدليل على انه لم يعرف معنى المناقض وقد لزم ان يكون تكرار النص على شيء في الكتاب والسنة تاكيدا لوهمه
بشانه من باب المناقض وبطلانه ظ وتفصيل الكلام وتحقيق المرام في هذا المقام الذي زعمه اقدام الاوهام ان اصل الرواية المتفق عليها بين الفريقين
انه لما قال ص ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده منع عمر عن ذلك وقال ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله ثم لما اظهر الشيعة شناعة هذا
القول من عمر وجعلوه مطعنا عليه وقدحا في استحقاقه للخلافة اضطر بنو امية الى اصلاح ذلك فوضع بعضهم رواية انه قال اهجر بهمزة الاستفهام
وصيغة الفعل الماضي وبعضهم رواية اهجر بالهمزة ولفظ المضارع وبعضهم بدله عن اصله ورواية انه قال ان النبي ص غلبه الوجع ع وان يصلح العطار
ما افسد الدهر فانه لا وجه للاستفهام في ذلك ايضا لان الوصية كانت سنة مؤكدة في شريعة النبي ص ولم يكن في كلامه المشتمل على طلب الكتاب لئلا يكتب ما
يضل اصحابه عن الضلالة بعده شيء لا يليق صدوره بالعقلاء الاصحاء فالذي حمل عمر على الاستفهام المذكور مع ان قبح مجرد الاستفهام في مرتبة قبح
الهجر ايضا لدلالته على تجويز عمر صدور الهجر والهذيان عن النبي ص وهذا ايضا شنيع وبالاستحقاق وجهل بعلو مقام النبي ص فلا مخلص عن الطعن لهذا ايضا واما حمله على
الاستفهام الانكاري فهو مجرد هوس ومن ذا الذي ظهر عنه من الحاضرين هنا اعتقاد ان النبي ص يهجر حتى احتاج عمر الى الانكار عليه بذلك الاستفهام
الانكاري وايضا لا ارتباط له بما ذكره بعده متصلا به من قوله حسبنا كتاب الله لظهور ان هذا انما يلائم بعد الهجر بكون ما قاله النبي ص هجرا غير مغن للامة
عن تجشم الاستنباط من كتاب الله تعالى وايضا لو كان عمر في بلاد الله على وجه الاستفهام اسما الاستفهام الانكاري لما انجر الامر الى المنازعة والاختلاف
بين القوم الحاضرين هنالك ومن المشهور المتواتر ان منع عمر عن احضار الكتاب غلظة فيه بتلك العبارة المشتملة على الهذيان والهذيان فضول النزاع
والاختلاف هذا وقد نقل القاضي عياض المالكي في كتابه الموسوم بالشفاء في توجيه هذا الاختلاف وجوها رايناه ان نقلها مع تنبيها فيها
من الهذيان والهذيان الصادر عن اولئك عمر توضيحا للمرام وسد الباب الوساوس والاوهام فنقول قد اختلف العلماء في معنى هذا الحديث وكيف اختلفوا
بعد امرهم ع ان ياتوه بالكتاب فقال بعضهم اوامر النبي ص هم ايجابها من ندبها من اباحتها بقرائن تدل قد ظهر من قرائن قوله ص لبعضهم ما فهموا انه
لم يكن منه عزمة بل امر ندب الى اختيارهم وبعضهم لم يفهم ذلك فقال استفهموا فلما اختلفوا كف عنه انه لم يكن عزمة ولما رأوه من سوء رأي عمر ثم هؤلاء
قالوا ويكون امتناع عمر اما اشفاقا على النبي ص من تكليفه في تلك الحال املاء الكتاب ان تدخل عليه مشقة من ذلك كما قال ان النبي ص اشتد به الوجع ومثل
غشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصل الحرج بالمخالفة ورأى ان الارفق بالامة في تلك الامور سعة الاحتمال وحكم النظر وطلب الصواب فيكون المصيب
والمخطي ماجورا وقد علم عمر تقرر الشرع وتاسيس الملة وان الله قال اليوم اكملت لكم دينكم وقوله ص اوصيكم بكتاب الله وعترتي وقول عمر حسبنا كتاب الله رد
على من نازعه لا على امر النبي ص وقد قيل ان عمر قد خشي تطرق المنافقين ومن في قلبه مرض لما كتب ذلك الكتاب في الخلوة وان يتقولوا في ذلك الاقاويل كما ادعى
الرافضة الوصية وغير ذلك وقالت طائفة اخرى ان معنى الحديث ان النبي ص كان مخيرا في هذا الكتاب لما طلب عنه لا انه ابتدا بالامر به بل اقتضاه منه بعض
اصحابه فاجاب عنهم وكره ذلك عمر لهم للعلل التي ذكرناها واستدل في مثل هذه القصة بقول القائل لعلي اطلق بنا الى رسول الله فان كان الامر فينا علمنا
وكرهه علي ع هذا وقوله والله لا اعلم واستدل بقوله دعوني فان الذي انا فيه خير مما تدعونني اليه من امر الامر وتركتكم وكتاب الله وان تدعوني
من الذي طلبتم وذكر ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك واقول الكل هذيان وهجر اما الاول فلانه مجرد احتمال ورجم بالغيب وبالظلام
مع ان الاصل في الامر الوجوب فلا يعدل عنه ظهور قرائن خلافه بل بعد ثبوت وتمهيد الظلام ما ويث وكيف لا يفهم عزم النبي ص في تلك الحالة بانه بصيغة
الامر الذي للوجوب كما سبق تحقيقه وتاكيده بقوله لن تضلوا ابدا واما قوله ولما اداه من سوء راي عمر ففيه انه من اين علم اختيار ابيه وما وجه تضديقه
لذلك اللهم الا ان يقال انهم فهموا انه ص يريد بذلك النص على خلافة علي ع بعده كما يقوله الامامية فصوبوا لما وافقون لعلمهم لكارهون لخلافة علي ع
منع عمر عن ذلك وحيث مطلوب الامامية ويصرح جميع الوجوه المذكورة بل جميع المناقشات التي ذكرها اهل السنة في باب الامامة لغوا باطلا كما لا يخفى
واما ما ذكره من تعليل امتناع عمر عن كتابة ذلك بالاشفاق على النبي ص وان لا يتكلف في تلك الحال مشقة املاء الكتاب فمدفوع بانه ص لم يكن يكتب
ذلك الوصية مع قلتها بحيث يكتبه بخطه وحركة يده وقلمه حتى يعتلي لزوم المشقة بما اشتهر من قولهم مشقة الاقتلهما مشقة الاقدام ومشقة الاقلام لانه ص
كان امينا لا يكتب ولا يقرء من الكتاب شيئا وان كان املاء ميان يلقي عبارة الوصية الى كاتبه ولا مشقة في ذلك مع قلتها كما لا يخفى وايضا لم يكن في دار
على ذلك الامر بل احضار الكتاب على الوجه الاكمل مع انه ص مؤيد بالوحي مستند بالملائكة فلا وجه لذلك الاشفاق البارد فان النبي ص اعلم بحال نفسه
واشفق على نفسه من غيره واما ما ذكره من انه حتى عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصل الحرج بالمخالفة اه ففيه ان هذا الحذر مما لا وجه له لانه
قد ارتفع قبل ذلك في طول ايام نزول الوحي وملازمة النبي ص حيث علموا بفضل الله تعالى ورسوله لم يكلفوا احدا بشيء من التكاليف الشاقة وقد علموا

قوله تعالى في مواضع من كتابه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله يبعث بالملة السهلة السمحة الخبر لذلك فمن
ابن نشأ خوف ان يكتب النبي في هذه الحالة ما يعجز عنه الامة لهم الا ان يقال ذلك ايضا بانه لما كان النبي في تلك الحالة في معرض التكلم بالهذيان والخلط
والخبط في الكلام كما حكم به عمر احتمل ان يكتب ما يخالف قانون ايام الصحة وهذا وقوع فيما هربوا عنه كما لا يخفى واما الثاني وهو المصدر بقوله وحسبنا
عمره فيه ان اراد عمر مصلحة مخالفة لامر النبي عن الكفر لقوله تعالى ما كان للمؤمنين اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة واما ما ذكره من انه قد
علم تقرر الشرع وتناسخ الملة وان الله تعالى قال اليوم اكملت لكم دينكم الاية فحاصله ان مخاطبة النبي وقصده من كتابة الكتاب لا فائدة له بعد كمال الشرع فلا
حاجة اليه وهذا في مرتبة اعادة كلام عمر والحكم بهذيان النبي والا فامره لا يكون الا بموجب الوحي فلا يكون الا فائدة جديدة والرد عليه
راجع الى الله تعالى وقصور حد المشترك بالله تعالى وايضا لو كان معنى قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ما فهمه عمر لزم عدم صدور شيء من احكام الدين عن النبي بعد نزول
هذه الاية ولا يقول به الا جاهل او معاند واما الثالث وهو المعنون بقوله وقد قيل ان عمر خشي تطرق المنافقين اليه فيه ان هذا لا يصلح سببا لترك
النبي وطعن المنافقين وكيف فيه مرض لم يزل عما عنده في كتاب الله تعالى فضلا عن سنته وخطابه بذلك انما كان لخلاص المؤمنين من اصحابه لا سيما
وقد اكد بقوله لن تضلوا ابدا وما زعمه من ترتب فائدة الاجر على المصيب والخطي فمدفوع معارض بان الحكم الاجتهادي الخطاء وما يترتب عليه مشقة عامة
لجميع الامة وهذا لا يوازيه فائدة حصول الاجر للمخطي فقط واما ما ذكره من كتابة ذلك في الخلوة فمكذب ظاهر لما روي في المشهور من خصوصية فاطمة ووجوه
المهاجرين والانصار عند النبي بوصيته وتؤيد ذلك ما روي من كثرة اللغط والصوت عند نزاعهم في كتابة الكتاب وعدمه واما ما ذكره من تنظير احتمال
نقول المنافقين في ذلك بادعاء الرفضة ففيه ان ادعاء الرفضة لذلك انما وقع للمنع عن الكتابة فلو تركوا النبي حتى يكتب الكتاب في شان ابي بكر
كما زعم النواصب على ما مر لما ادعى الشيعة ذلك بالجملة المفسدة التي زعموها في ادعاء الشيعة انما وقعت من منع عمر للكتابة لا من الكتابة كما ظنه فالنظر
ليس كما ينبغي وايضا نحن نعلم كما اشرنا اليه سابقا ان طعن المنافقين لم يكن اشد واقبح مما فعله هو بحضرة النبي من نسبته الى الهجر والهذيان فعلم ان منعه من ذلك
الكتاب لم يكن الخوف عن امثاله من المنافقين بل لاغراض فاسدة لا يخفى على اولي النهى وايضا لو خاف عن هؤلاء من كتابة النبي عند غلبة الوجع وشدة
المرض لكان اولى بالخوف والمنع عند ما كتب ابو بكر في مرض الوصية المتضمنة لاستخلاف عمر مع ان عليا قد طعن فيه في الخطبة الشقشقية بقوله فيا عجبا
بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لاخر بعد وفاته لا يتم بمنع عمر كتابة ابي بكر لعدم حضوره عنده حال تحرير الكتابة لانا نقول على هذا كان الاولى
ان يكتبه ويخفيه عنده ما وصل اليه دفعا للخوف الذي وجب عليه لذلك حضوره وقد كان كتاب ابي بكر على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والتردد فيه
في شان عمر كما ذكرنا سابقا فكيف انه ان عدل فذاك طبق به وان لم يعدل فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي رواية ان يدا وجها فلكل امرئ ما اكتسب
كما ذكره في شرح المقاصد غيره ووصية النبي كانت على وجه القطع والبتات حيث قال لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وايضا يدفع انكار علم عمر بكتابة
ابي بكر الوصية له ما روي من انه لما كتب ابو بكر وصيته وارسله بيد رجلين ليقراه على الناس قال الرجلان مخاطبين للناس هذا ما كتبه ابو بكر فان
قبلتموه نقرأه والا نرده فقال طلحة اقرأه وان كان فيه عمر فقال له عمر من اين عرفت ذكري فيه فقال طلحة ولبيه اسرا وولا اليوم لرابع وهو المعنى
بقوله وقد قيل انه كان من النبي بطريق المشورة والاختيار اه ففيه انه لم يكن تلك الحال حال الاختيار والابتلاء بما وقد علم النبي خاطمه في طول مدة
صحبتهم واختبرهم فيه مرارا ولم يكن ايضا من قبيل طرح الامام المسئلة على القوم ليختبر ما عندهم من العلم لان مقاماتهم قد تقررت كما قال تعالى
وما منا الا له مقام معلوم واما الخامس وهو المبتدأ بقوله وقالت طائفة ان معنى الحديث اه ففيه ان هذا احتمال جزم به الامامية حيث قالوا كان مقصود
ان يكتب شيئا في تعيين علي للخلافة بعده كما اشار اليه هذا القائل اخرا بقوله وذكر ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك وتوابعه عن
ذلك نقول لا فرق بين امر الذي ابتدأ به النبي من عند نفسه وبين ما افتضاه غيره ثم امره في وجوب امتثاله لان الكل بمقتضى الوحي كما عرفت واما
استدلال هذا الناقد بقول العباس لعلي انطلق بنا الى رسول الله اه فاقول ظاهره ان عليا كان ملازما في خدمة النبي ايام مرضه فلا معنى
لقول العباس له انطلق بنا اه وانما يفهم هذا القول على عباس تلك الطائفة الذين قرروا معنى الحديث على ما ذكروه ويؤيد ان هذا غير مذكور في
صحاح القوم وانما ذكره علي السؤال عن ذلك وحلف ان لا يفعل كما ذكره المفتري من الذي سأل ذلك عن رسول الله واقتضاه منه واما ما
بقوله دعوني فان الذي انا فيه خير لو سلم صحته فلا دلالة فيه على ما زعموه لان ذلك انما كان ردا على نزاع الحاضرين هناك عن ان فيه من التلفظ
ما لا يخفى لان قوله دعوني يشاح الجانبة عنهم اولا وامره بقوله هلموا وايتوني اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده وهو ظاهر جلا والعجب من النقاد
كيف يحملون ظواهر الالفاظ التي فيها عتاب الانبياء على نزل الاولى على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطايا مع دلالة العقل على وجوب طهارتهم
عن ذلك مع وجود الحامل لظواهر تلك الالفاظ وبتركونها ويحملونها ويحملون كلام عمر الذي ظاهره المنكر ومرتبته اقل من مراتب الانبياء بالمعاصي على غير
ظاهرها ويمنعون من جواز حمله على ظاهره مع ان كلامه لا محمل له ويتركون العمل بظاهره بغير تاويل واضح وهلا سلموا وابقوه وبين الانبياء الذين هم محل
التعظيم وما ذلك الا من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وشدة تسرعهم الى الحق الابلج وتسرعهم الى ترويج الباطل اللجلج ثم اقول يمكن ان يستدل من هذا
الحديث وظاهر الواقعة في مرض النبي على ارادته النص على خلافة علي في ذلك الكتاب بوجوه الاول مجرد منع عمر وطعنه وكونه سببا لخلافة ابي
بكر لم يكن تنصيصا بها اولا وسببا الى تنصيصها ثانيا فاصغى في منع النبي عن كتابة ذلك الكتاب بالغ في استغراب خلافة ابي بكر حتى دخل الناس

تبيت الليالي كما ذكر الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال كيف يصح القدح من عمر في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وتقديمه
البيعة له ومن صرفه وتقديم خليفته باستخلافه وكان هذا العهد بينهما معقودا قبل ذلك باتفاق جمهور فرق المسلمين ولعله اوكد هذا العهد
باتفاق ابي عبيدة الجراح بعد تنصيص النبي بخلافته على عمر خذ بحجم وهذا الغرض تخلفوا عن جيش اسامة ونحن نعلم قطعا انه لو لم يعلم عمر من النبي
بدان يؤكد ما صرح به من خلافة علي في يوم الغدير وغيره لما منع النبي عن اكتابه ولم يات في مقابل النبي بما لا يليق به من الكفر والهذيان الثالث
تحسين ابن عباس وتحزنه عند تذكره تلك الواقعة وكثرة بكائه حتى بل دمعه الحصى كما رواه البخاري ومن البين انه لو لم يتحقق له ارادة النبي كتابة
الوصية في خلافة علي كما عرض له الحزن والبكاء هذه الحيثية انما يقع بعد النبي بين امته وريبه ومصيبته توجب حزن ابن عباس وبكائه بهذه
المثابة والتعبير عنها بقوله الرزية كل الرزية سوى الاختلاف في امر الخلافة وافة خلافة ابي بكر في الرابع ما هم من ذكر اهل السنة رواية ابن عباس
مشتملا على ذكر وصايا ثلاث في مقام الاجمال وسكوتهم عن الثالث وتبيانهم له في مقام التفصيل حيث روى البخاري في كتاب الجزية في باب هل يستشفع
لاهل الذمة انه اوصى عند موته بثلث اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم وسكت الثالثة وفي باب مرض النبي ووفاته
واوصاهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد والثالثة اما ان سكت عنها واما ان قالها فنسيتها انتهى وفي حاشية البخاري
قال سفيان وثبت الثالثة هو قول سليمان الاحول وقيل هو سعيد بن جبير وقيل ابن عيينة وقيل سليمان بن ابي مسلم انتهى فان الرواة المذكورين لو علموا ان
الوصية وقعت لخلافة ابي بكر لرووها وانما سكتوا عنها لكونها متضمنة لخلافة علي كما ادعاه الشيعة وايضا قد ثبت انه كان في البيت عند النبي
جماعة كثيرة من الصحابة فكيف لم يروا الحديث المذكور غير ابن عباس ولم يحفظ احد منهم على ما نسيه هل هذا الا تلبيس وتدليس واخفاء الحق والباطل
والله يحق الحق ويبطل الباطل ويثبت الغاية قال المصنف رفع الله درجته ومنها ايجابه بيعة ابي بكر على جميع الخلق وخاصمه على ذلك وقصد بيت
النبوة وذرية الرسول الذين فرض الله تعالى مودتهم واكد النبي عدة مرات في مواطنهم واوجب محبتهم وجعل الحسن والحسين وذرية الامة فقال
هذا وديعتي عندكم اوصيكم بالاحراق بالنار وكيف يجد عليه ايجاب شيء على جميع الخلق من غير ان يوجبه الله تعالى او نبيه او يامر ان يراه كان اعلم
منهما بمصالح العباد او كانا قد استشارا اياه في نصب ابي بكر امامه او فوضت الامة بامرها اليه ذلك وحكموه على انفسهم فارجع العاقل المنصف من نفسه
وينظر هل يليق بحسن الظن بالصحابة في هذه الاعتقادات الردية مع ان النبي كان اشرف الانبياء وشريعته اتم الشرائع وفضح من اليهود بالجزية ولم يوجب عليهم
بيعته قهرا واجبارا وكذا من النصارى والمجوس ولم يلزمهم بالاحراق بالنار فكيف استجاز هؤلاء الصحابة ضد اهل البيت بذلك مع ان المسئلة
عندهم ليست من اصول العقائد بل من امور كان الدين بل هي مما يتعلق بمصالح العباد في امور الدنيا وكيف يعاقب من يمتنع من الدخول فيه وهلا قتلوا سعد
الانصاري وغيرهم مثل سلمان وابي ذر والمقداد وكابر الصحابة لما امتنعوا من البيعة واسامة بن زيد لم يبايع الى ان مات وقال ان رسول الله امره على عليكم فمن
امره على ابا بكر انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول قد عرفت ان خلافة ابي بكر ثبت بالاجماع وكل اجماع فان مبداه يكون شخصا ثم يتابعه
الناس في الموافقة والقبول حتى يتم الاجماع خلافة ابي بكر كان مبدأ عمر وابو عبيدة وهما كانا من اهل الحل والعقد ومن اكابر الصحابة وعمر كان الحجة كثيرة
وكان وزير رسول الله وابو عبيدة كان من الامناء وقال فيه رسول الله ان لكل امة امينا وهذه الامة ابو عبيدة بن الجراح فكانا مبدأ الاجماع وليس هو الموجب وهذا
ظ وما ذكره من احراق بيت اهل البيت فقد بينا انه من موضوعات الرافضة بوجوه عقلية ونقلية انتهى واقول قد اسلفنا مرارا ان الاجماع لا يتحقق
على بيعة ابي بكر لا اولا ولا اخرا لتخلف سعد عباده وولاده واتباعه ولا واخرا كما ذكرناه سابقا وكذا اسامة بن زيد كما ذكره المص واما ما ذكره من ان
مبدأ كل اجماع يكون شخصا او اشخاصا آه فهو مقدمة كاذبة مختلقة عند الناصب لما اعتبره الاصوليون في حقيقة الاجماع من اتفاق اهل الحل و
العقد على امر واحد في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المنفرد قبل موافقة المتاخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر
لا يرجى ولو سلم هذا فمن اين علم عمر ان هذه المسئلة صالحة للاجماع عليها حتى صار مبدأها واوجب على نفسه بانفراده الاهتمام في ذلك والزام الناس على
الاجماع وهل سمع احد في غير هذا الاجماع المحتمل المشوب بلوغ الاهتمام والجبر والالزام الى حيث وقعوا على صدد واحد واسوا واحدا واكرهوا
اخرى لا نرضى بذلك وحصدوا الحراق بيت اخرين سبحانك هذا بهتان عظيم ثم ما ذكره من ان عمر كان من المحدثين ان كان بدون تشديد
الدال فهو مسلم لانا نجزم بانه مبدع الاحداث ومبدأ حدث والبدع والالواث وان كان بالتشديد فناظر الى الحديث الذي رواه الناصب بعد في فضائله
فقد مر انه موضوع غير مسلم عند اصحابنا واما عبيدة الجراح فتسميته بالامين من الائمة ابي بكر وعمر تعظيما منهما له لجزاء المعاضدة ايامهما في اخذ الخلافة عن
اهل البيت كما اشار اليه بعض الشعراء في قوله شعر غلط الامين فجازها عن حيدره والله ما كان الامين امينا ومراده من الامين ابو عبيدة كما قلنا
وقد ذكر في روضة الصفا وغيره من كتب التواريخ والسير مخاصمة ابي عبيدة مع علي عند ما طلبوه لاخذ بيعة ابي بكر منه وقد غلط في ذلك شارح
المواقف قدس سره فزعم في ضد ذكر فرقا الغلاة من الفرق الاسلامية ان ذلك الشعر من اشعار الغلاة وانهم ارادوا بالامين جبرئيل وقصدوا ان جبرئيل
خان في تبليغ الرسالة من الى محمد واما انكار الناصب لاحراق بيت اهل البيت فمسلم لكن المص قدس سره لم يدع احراق البيت وانما ادعى قصد
الاحراق واخافة المجتمعين فيه من اهل البيت وغيرهم وهذا مما لا يمكن انكاره كما مر مرارا قال المص رفع الله درجته ومنها انه قد بلغ من قلة المعرفة
انه لم يعلم ان الموت يجوز على النبي بل انكر ذلك لما قالوا قد مات رسول الله فقال والله ما مات محمد حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم فقال له ابو بكر

او عنه

او استحسان

ما تهمن

انا سمعت قول الله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افائن مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وما كنا لم اسمع
هذه الآية ومن هذه حاله كيف يجوز ان يكون اماما واجب الطاعة على جميع الخلق انتهى وقال الشارح تغمده الله اقول في الصحاح ان رسول الله كان يتحنث
وانه ذهب يتاجر به كان ذهب موسى يناجي ربه في الطور وسبعون يقطع ايديهم رجال وارجلهم بما قالوا انه مات فدخل ابو بكر وقال عمر اجلس فجلس وكان
يتكلم بمثل ذلك الكلام حتى قام ابو بكر في ناحية اخرى من المسجد فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فهو حي
باق لا يموت ثم قرأ هذه الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افائن مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الآية فلما سمع عمر هذا الفعل رجع الى
قول ابي بكر وقال كأني لم اسمع هذه الآية واختلفوا في ذلك الحال الذي عليه حتى حكم بان النبي لم يمت فقال بعضهم اراد ان يسوس المنافقون
ويخاف ان لو اشتهر موت النبي قبل البيعة بخليفة تشتت امر الاسلام فاراد ان يظهر القوة والشوكة على المنافقين ليرتدعوا عما هموا به من ايقاع
الفتنة والايضاع خلال المسلمين كما كان دابهم وقال بعضهم كان هذا الحال من غلبة حكم المحبة وشدة المصيبة ان قلبه كان لا يأذن له ان يحكم
بموت النبي وهذا كان امر عم جميع المؤمنين بعد النبي حتى جن بعضهم وعمي بعضهم من كثرة الهم واختل بعضهم فغلب عمر شدة حال المصيبة فخرج
من حال العلم والمعرفة وتكلم بعد موته وانه ذهب الى مناجاة ربه وامثال هذا لا يكون طعنا انتهى واقول كل من القولين المذكورين في تأويل
حمل عمر مما بدا عنه رجوعه في الحال الى قول ابي بكر والاعتذار بقوله كأني لم اسمع الآية ويتوجه على خصوص الاول ان نسبة هذه المرتبة من الغلو
والتولة في حكم غلبة المحبة الى عمر وجعله صوفيا ذا سكره للنبي بحيث لا يجوز عليه الموت بناء على ما سبق من تجويزه الصدق بل يجوز الموت عليه
عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله فان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موته وكذا يأتي قوله وقول الخوبي عند تخلفهم عن جيش اسامة
بانا نضرب حتى نرى ما يظهر من نبي النبي بل يأتي اصل تخلفهم عن ذلك الجيش كما لا يخفى ويتوجه على الثاني انه لو كان لعمر شدة تحجب النبي
لما ترك تجهيزه والصلاة عليه ودفنه وتعزيته اشتغالا عن ذلك باخذ البيعة لابي بكر وايضا يتوجه عليه ما مر من انه لما خاف المدينة خاف منهم
لم يكونوا في اخر زمان حياة النبي بحيث يقدرون على ايقاع الفتنة بين المسلمين وانما كانوا اشرذمة قليلة خائفون كما لا يخفى نعم لو اراد
من المنافقين من يشمل هؤلاء وغيرهم من الصحابة الذين اعتقد الشيعة نفاقهم صح ذلك وقد وقع منهم الفتنة التي ابتلي بها الامة الى ظهور
كاشف الغمة المهدي المنتظر من آل محمد فافهم الكلام واما ما ذكر من خروج عمر عن حال العلم والمعرفة فنقول في جوابه ثبت ان عمر ثم انقبض
وان كان لعمر حال علم ومعرفة حتى يخرج منه الى غيره ولا يتوجه الطعن عليه بجهله المستمر مع الحال الثابت له هو الخروج على علي ع قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه امر برجم امرأة حاملة فقال له امير المؤمنين ع ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فقال لولا علي لهلك
عمر ومنها انه امر برجم مجنونة فبينهما امير المؤمنين ع وقال القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فقال لولا علي لهلك عمر وهذا يدل على قلة معرفته
وعدم تنبهه لظواهر الشريعة انتهى وقال الشارح تغمده الله اقول الائمة المجتهدون قد يعرض لهم الخطأ في الاحكام اما الغفلة او نسيانا او
عروض حالة يدعو الى الاستعجال في الحكم والانسان لا يخلو عن السهو والنسيان والغلط او ربما الفتوى وان صح ما ذكر من حكم عمر في الحامل والمجنون
فربما كان لشيء مما ذكرنا ولا يكون هذا طعنا وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر وقد شاركه النبي في علمه كما ورد في الصحاح عن ابن عمر قال سمعت رسول الله
يقول بينا انا نائم اتيت بقدح لبن فشربت حتى اني لارى الري يخرج في اظفاري ثم اعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما اولته يا رسول الله قال
العلم انتهى واقول قد مر انه لا يخلو الاجتهاد عن النبي ع فكذا على الامام القائم مقامه اذ بالاجتهاد لا يحصل الجزم بان ما يقوله من عند الله نحو
ان يكون برأيه والامام يجب ان يكون مخبرا عن الله تعالى وايضا المجتهد قد يخطئ في بحثه على الامام الخطاء وذلك ينافي الامامة لما يجب من اشتراط العصمة فيها
ثم ما ذكره في علة خطاء عمر من عروض حالة يدعو الى الاستعجال مما لا يسوغ له فيما نحن فيه بحال واي حالة يتصور ان يدعو الى الاستعجال اهمل مسألة او
مع ما علم من الشريعة مراعاة الاحتياط في الدماء ومع ما اعترف به ان اصحاب الحاكم مساوية الحاكم للعلماء وان لا يحكم الا بمحضر اهل الفتوى ولقد انصف
ذلك القاضي الارموي في لباب الاربعين حيث قال لابي عمر لم يتفحص عن خطأه ولم يعلم كونها حاملا فلما نبهه علي ع بها الان هذا يقتضي
ان عمر ما كان محتاجا الى سؤال الامام وهو شر من الاول انتهى وبالجملة حال عمر في ذلك الحكم لا يخلو عن امرين اما الجهل الصرف او استخفافه باحكام الشرع وعدم
توجهه بتحقيق حال المحكوم عليه كيفية القضية وعلى التقديرين لا يليق بالامامة واما ما ذكره من ان ربما الفتوى يرجعوا الرؤساء الى حكم الخوض فيه
ان ذلك انما يكون في غير من له الرياسة العامة في الدين والدنيا ولو سلم فربما لا يحضر هناك من يرد ذلك الامام الى حكم الحق مع عدم الفساد وايضا لم يكن
ما نحن فيه من تلك المسائل الغامضة التي يحتاج فيها الى مراجعة العلماء او مطارحة الفضلاء ولو كان محتاجا الى ذلك لم يعمل له
ما سبق من الاستخفاف وعدم المبالاة بالدين فلنحمل ما شاء واما استشهاد عمر بقول الخوبي وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر فانما نشأ من استشهاد جلالة
ومكره عليه بفعله وعلمه وقد سبق ما يدفع الاستشهاد على وجه اتم لكن يحتاج فيما الى توجيه موجه واما ما رواه من حديث ابن عمر في صلاة الله
مرات متتالية لا يصح عند الشيعة ولا يقوم حجة عليهم سيما والراوي ابن عمر وبصيرة من قبل استشهاد ابن اوس مدسه كما مر مرارا والظاهر ان مضمون الحديث مما
رواه ابن عمر في منامه على ان الحديث لا يدل على مشاركة عمر مع النبي وانما يدل على شرفه من طلب الفضل الذي هو من الكرام من اصحاب الكاس والحمام
الارض وهذا لا يرى ولا يسمع كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع من المعالاة في المهر وقال ان علي في مهر ابنته اجتمعت

نوع في فاء عمر في المسجد وقال ناسا يزعمون ان رسول الله ع

فهذا يدل على ان الحكم لا يجوز الا بعد الاجتهاد وعمر لم يكن له الاجتهاد

المال لشبهة انه رأى النبي تزوج فاطمة بخمسمائة درهم فقامت امرأة البيت بتهنئته بقوله تهم واتيتم لعديهن فنظارا على جواز ذلك فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت واعتذار قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالاة والتواضع في قوله كل الناس افقه من عمر خطاء فانه لا يجوز ارتكاب المحرم وهو اخذ المهر وجعله في بيت المال لاجل فعل مستحب والرواية منافية لان المرأة انكرت منه ومنع حتى قالت المرأة كيف نعطي اما احله الله لنا في محكم كتابه واما التواضع فانه لو كان الامر كما قال عمر لا فضى ظاهرا القبح وتصويب الخطاء ولو كان العذر صحيحا لكان هو الصبب للمرأة مخطئة انتهى وقال الناصب خصه الله قوله شان ائمة الاسلام وخلفاء النبوة ان يحفظوا صورة سنة رسول الله في الامة فمن هم بترك المغالاة والاجماع على ان الامام له ان يأمر بالسنة ان يحفظوها ولا يختص امره بالوجوب بل له الامر باشاعة المندوب وهذا مما لا نزاع فيه كما افاده قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالاة والتواضع في قوله واما تخطئة قاضي القضاة في جوابه فخطاء بين لانه لم يرتكب المحرم بل هدد به وللامام ان يهدد ويوعد بالقتل والتعذير ولا استبعاد فاوعد الناس وهددهم باخذ المال ان لم يتركوا المغالاة فلا يكون ارتكاب محرم ولم يروا انه اخذ شيئا من المهور الغالية ووضعها في بيت المال لو فعله لارتكب محرما على عمر ثم قال الرواية منافية لان المرأة انكرت منه هذا غير مسلم ولما كان ظاهر امره بناء على ما ذكرته المرأة من جواز المغالاة بنص الكتاب رجع وتواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وقد كان عمر رجاعا الى احكام الله تعالى وفا عند كتاب الله وكان متواضعا غاية التواضع والخشوع عند ذكر الله تعالى حتى انه قيل له رجل اتق الله فوضع خده على الارض وهذا من كمال تواضعه واما قوله لو كان الامر كما قال عمر لا فضى ظاهرا القبح وتصويب الخطاء فهذا كلام باطل فان عمر تواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وهذا التواضع لا يقتضي ظاهرا القبح ولا تصويب الخطاء لانه تواضع بترك الحق والتصحيح واخذ الباطل وتقريره حتى يلزم ما يقول انتهى **واقول** ان اراد وقوع الاجماع على ان الامام ان يأمر الانام امرا استحبابيا بحفظ السنة وعملها ويقول لهم على وجه الترغيب هذا سنة رسول الله فان فعلتم فاستحببتم به كان احب الي فمسلم لكن منع عمر على الوجه المنقول المشتمل على التهديد المذكور يأبى عن هذا ابائيا وان اراد الاجماع على ان له يأمرهم امرا ايجابيا ويوجب عليهم فعل السنة ويؤاخذهم على تركها فلا نم وقوع الاجماع على ذلك وهل يقول عاقل فضلا عن مسلم ان السنة يصير واجبا بايجاب عمر واما قوله ولا يختص امره بالوجوب فلغو من الكلام لا ربط له بكلام المص قدس سره وان لبس في كلامه ما يشعر بدعوى الاختصاص كما لا يخفى واما ما ذكره في تقوية كلام قاضي القضاة من انه لم يرتكب المحرم وهو التهديد على فعل السنة بحيث يدل على ايجابه لها محرم قطعا فقوله للامام ان يهدد ويوعد بالقتل والتعذير قلنا نعم لكن لترك واجب وفعل حرام لا لترك مستحب او مباح جائز واما قوله ولم يروا انه اخذ شيئا من المهور الغالية فمما لا طائل تحته فانه كما لا يجوز اخذ المحرم لا يجوز الامر باخذ المحرم لاجل القصد اليه ولعمري هذه الكلمات مغالطات لا تصلح الا لاضلال العوام والاطفال وكذا قوله ولما كان ظاهر امره بناء على ما ذكرته المرأة اه فان قد علمت ان ظاهر امره وباطنه كلاهما بناء على ذلك فلا يتفرع عليه اتجاه التواضع واما حكمه على الملازمة المدلول عليها بقوله المص لو كان الامر كما قال عمر لا فضى ظاهرا القبح وتصويب الخطاء فانه بين البطلان فمن البطلان ظاهر لو كان الامر كما قال عمر من وجوب مهر السنة وعدم جواز المغالاة وانما اظهر جواز المغالاة تواضعا مع المرأة ومماشاة معها فتسليم ذلك لجواز الخطاء في نفس الامر يلزم ظاهرا القبح وتصويب خطأ المرأة لزوما لا شبهة به والحاصل انه لو كان الحق في ذلك مع عمر ورد المرأة فيصير تواضعه معها بنفرة الخلاف الحق وهو معصية ضلالة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان عمر كان رجاعا الى احكام الله متواضعا عند ذكر الله فهو بيان رجوعه عن حكم الاباحة المبيحة للمغالاة في المهر وكذا بيان ما سبق من قصة ابلاغ النبي ابا هريرة لان يبشر المؤمنين بان من كان ايمانه بالله بهذا يدخله الله الجنة فلما ذكر ابو هريرة ذلك لعمر ضرب على صدر ابي هريرة حتى قعد على استه فرجع ابو هريرة باكيا شاكيا الى رسول الله وبالجملة الرجل مشهور بالغلظة والفظاظة لا بالتواضع والخشوع الا في بعض هنا خلوا انه ووضع الخد على الارض عند ذكر الفاضل له اتق الله ان وقع كان على سبيل السخرية على ذلك الرجل بل على غيره فافهم واما قوله الا انه تواضع بترك الحق الخ فهذه الناصب عن عمر لم يكن الا المنع من المغالاة فان اراد بترك الحق ترك منع المغالاة حقا حتى يكون تركه تركا للحق وان اراد ترك الحث على ما بعد السنة كما يظهر من سوق كلام الناصب لم يفهم من كلام عمر شيء من الدلالة وان اراد معنى اخر فلا بد من تصويره حتى ننظر فيه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ان تشور على قوم ووجدهم على منكر فقالوا الخطاء من جهات تجسست وقد قال الله تعالى ولا تجسسوا ودخلت الدار من غير الباب والله تعالى يقول ولا تأتوا البيوت من ظهورها واتوا البيوت من ابوابها ودخلت بغير اذن وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا وقد قال الله تعالى وسلموا على اهلها فلحقه الخجل اجاب قاضي القضاة بان له ان يجتهد في ازالة المنكر ولحقه الخجل لانه لم يصادف الامر على ما ينبغي له وهذا خطاء لانه لا يجوز للرجل ان يجتهد في الحرام ومخالفة الكتاب والسنة خصوصا مع عدم علمه ولا ظنه ولهذا ظهر كذب الافتراء على ولي الله **وقال الناصب** خصه الله قوله اجاب قاضي القضاة صحيح تخطئته خطاء ظاهر لان هذا ليس من باب الاجتهاد في الحرام فان الاجتهاد في الحرام فيما لا يكون للحكم الحرام معارض وههنا ليس كذلك لان ازالة المنكر على المحتسب والامام واجب بقدر الوسع والامكان فهذا يجوز التجسس لانه من جملته مع ان ازالة التجسس ازالة المنكر خارجا من حكم مطلق التجسس فيجوز فيه الاجتهاد الا ترى ان رسول الله امر بكسر القدور التي طبخت فيها لحوم الحمر الاهلية مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام للنص والاجماع ومع ذلك امر به لان ازالة المنكر كانت تدعو الى ذلك الامر فازالة المنكر اذا دعت الى امر لا يتيسر الا ازالته الا به يجوز للمحتسب الاقدام عليه اما سمعت ان المحتسب له ان يكسر اواني الخمر اذا لم يتيسر الاهراق بدون الكسر ويجوز عمر اجتهد فدخل

طلب منع المغالاة

الدار

الدار وتجسس على ما ذكرنا ثم لما ذكرون القرآن لغير اجتهاده فيرهم وخرج وامثال هذه الامور لا يبعد عن ثمة العدل انتهى وأقول أراد المصنف
سره بقوله ثم تجسس وغيره ولا يجوز تخصيص الكتاب بالرأي والاجتهاد كما تقرر في الاصول فيكون الاجتهاد في ذلك حراما والمعارض الذي توهمه اجتهادا وخطأ
وهذا عما لا يتوجه عليه شيء اصلا ولهذا لم يجب عمر عن شيء من حجج مخالفيهم اياه والحق وابقاء ازالة المنكر انما يجب بقدر الوسع والامكان الشرعي دون الامكان
العقلي فان ازالة المنكر بقدر الامكان العقلي مما لا يجوزه العقل ايضا فضلا عن الشرع ولهذا قد تقرر في الشرع للامر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب
شرائط مخصوصة وذكروا انه لا يجوز التجاوز من الادنى الى الاعلى ما لم يحصل المظنة بالادنى وغير ذلك وبالجملة الامكان الشرعي للتجسس بالتسور ونحوه
انما يتحقق باجماع عدلين عن اشراف شخص في بيته على ايقاع منكر لا يمكن تداركه الا ان ذلك كالقتل والزنا على ما صرح به بعض الشافعية في كتاب الانوار
وهذا لم يصرح ما روي عن عمر في ذلك انه لم يكن شيئا مما فعله من التسور على شيء من ذلك كما اشار اليه المص ثم اقول بتوجيه على جواب عن القضايا انه صح
لما ذكر من اصل القضية حيث اخذ فيها انه وجدهم على منكر واذا كان المعروض انه وجدهم على منكر كيف يجاب بانه لحقه الخجل لانه لم يصادف الامر على ما قيل له
وهذه المسئلة سؤالا وجوابا مذكورا بعينه في كتاب الشافي على الوجه الذي ذكره المص هنا ثم لم يتعرض لما ذكرنا من المناقضة فيه فان الذي المنكر في
القضية المذكورة لما صار لازمة للتسور والتجسس المذكور الخارج عن الامكان الشرعي فقد دخل تحت مطلق التجسس المنهي عنه فهكذا ينبغي ان يتعين
واما قوله مع ان الكسر لا يلائم مال الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك لم يراه مردود بان النبي صاحب الشرع منكر فيكون قياسه لفعل عمر على امر النبي
في مخالفة نص القرآن باطلا اذ غاية الامر فيما فعله النبي وامر به من كسر الدنان ونحوه تخصيص الكتاب بالسنة التي هو قسم من الوحي الاعلى هو جائز لنا كما تقرر
في الاصول فضلا عن النبي واما قوله اما سمعت ان المحتسب لو كان يكسر آنية فيه او لا ان المحتسب ان كان له ذلك الا انه عليه ضمان ما كسره صرح به ابن حزم
في كتاب المحلى وقال هو قول الشافعي وابي حنيفة ورد على جميع الاحاديث الآثار المخالفة لذلك وثانيا ان الكلام في ان ازالة المنكر على سبيل التسور مخالف
للنص وانه لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد ولا يخفى هذا تخصيص الشارع النص الدال على عدم جواز اتلاف مال الغير بما عدا الدنان ورخصه للمحتسب في
كسر الدنان وبالجملة ما ذكره هنا واجد كما يظهر بادنى تامل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه كان يعطي من بيت المال لا يجوز حتى انه اعطى
عائشة وحفصة في كل سنة عشرة الاف درهم وحرم على اهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال ومنع فاطمة ارثها ونحلتها التي
وهبها رسول الله اجاب قاضي القضاة بانه يجوز له ان يفضل النساء وهو خطأ لان التفضيل انما يكون بسبب تقتضيه كالجهاد وغيره انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان عمر لما كثرت الغنائم والسبي والخراج جعل لكل من ازواج رسول الله عشرة الاف درهم وكان هذا بمشاورة
الصحابة ومنهم علي واعاد فدك على بني هاشم ليعملوا فيها كيف شاؤا فاعطى النساء اللاتي هن امهات المؤمنين ولم يجز لهن التزويج بحال مما لا يجوز الطعن
فيه سيما اذا كانت الغنائم واموال المصالح كثيرة واما تفضيل بعضهن فيما لا نقل فيه صحيح وان صح فله التفضيل كما قال قاضي القضاة والسبب المقتضي
لا يحصر في الجهاد لان بعضهن ربما كان اكثر مؤنة من بعض واما قوله كان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال فهذا ظاهر البطلان لان الناس يعلمون ان
عمر لم يكن يتسع في معاشه بل كان يعيش عيش فقراء الحجاز فكيف اخذ من بيت المال هذا وان اخذ فمن باب صرفه في الجهات التي يدعو الى الصرف فيها مصالح
المسلمين واما منع فاطمة ارثها ونحلتها فان فاطمة لم تكن حية في زمن خلافته وقد سمعت فيما مضى تفصيل قصة فدك وان عمر ردها الى بني هاشم انتهى
واقول قد ذكر الناصب المكذوب الذي لا خاطر له سابقا ان النبي كان يصرف حاصل فدك في مؤنة ازواجه واهل بيته فكان الواجب على عمر ان يقتصر
على ذلك ايضا تاسيا بالنبي وحيث فعل هذه المسامحة مع بيته وبنات بكر من بيت الازواج وفعل بعضها مع اهل البيت علم ان ذلك تفضيل السهو
الخارج عن حكم الشريعة ومصلحتها ومجرد رضا بتخاطر بنته وبنت جبه ومسحلة بكر واما ما ذكره من اعادة فدك على بني هاشم فهو من مفتريات
لما ذكرنا سابقا نقلا عن جلال الدين السيوطي في تاريخ الخلفاء انها كانت حقا لابي بكر ثم لعمر ثم اقول قد ظهر مما قررناه انه يمكن تقرير اصل اعتراض المص
بوجه لا يرتبط به جواب قاضي القضاة وذلك بان يقول الافراط في حق بعض الزوجات باضعاف ما فرض النبي لهن والتفريط في حق اهل البيت باخذ خمسهم
الا عن الجهل او بغض اهل البيت وكل منهما يوجب الطعن وقد اندفع بما ذكرنا من ان النبي قد فرض في حبوته ما يفي بمؤنة كل من الزوجات ما ذكره الناصب
من احتمال كون بعض الازواج اكثر مؤنة واما ما ذكره من ان عمر كان يعيش عيش فقراء الحجاز فلا يدفع تصرفه في بيت المال لان الغرض من تحصيل المال
لا يحصر في صرفه في الحال بل قد يضبط ويكنز احتياطا في الاستقبال واغتباطا للاهل والعيال واما احتمال صرفه في مصالح الخلافة فيدفعه ما ذكره
انه يقع في زمنه واما ما ذكره من ان فاطمة وان لم تكن حية في ايام خلافة عمر الا ان عمر قبل ايام خلافته وفي زمان حقوق فاطمة كان شريكا مع ابي بكر
في منع فدك بل كان هو الشريك الغالب في ذلك لانه قد اشتهر ان ابا بكر كتب كتابا في رد فدك لفاطمة ثم لما اطلع عمر على ذلك اخذه منها ومزقها
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه عطل حد الله تعالى في المغيرة بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة وقال
له اري وجه رجل لا يفضح الله به رجلا من المسلمين فلحق في شهادته انبا عاطوا ء فلما فعل ذلك عاد الى الشهود فحدهم وفضحهم فتجنب بعض المغيرة
وهو واحد قد فعل المنكر ووجب عليه الحد وفضح ثلثة مع تعطيله حكم الله ووضعه الحد في غير موضعه اجاب قاضي القضاة بانه اراد رضي الحد عنه
لما اخذ في دفعه قال السيد المرتضى شرح كيف يجوز ان يحال في حد عن واحد ويوقع ثلثة فيه وفي الفضيحة مع ان عمر كان كلما راى المغيرة يقول قد خفت ان
يرميني الله تعالى بحجارة من السماء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة مغيرة على ما ذكره المعتمدون من رواته انه كان امير البصرة وكان النساء

بغضوته فاخذوا عليه الشهود انه زنا وابو عمر فاحضروه من الكوفة فشهد عليه واحد منهم فقال عمر لغيره قد ذهب ربع ثلثا الشهادة فلما شهد الثالث قال قد ذهب ثلثه ارباعه فلما بلغ توبة الشهادة الى الرابع ادرى الشهادة فهدد الصبغة الى دابته مع المرأة في ثوب ملحفين به وما دابت الصوت
الفصوكا اتروكي للكحلة ضغط الحد عن المغيرة فقال المغيرة يا امير المؤمنين انظر كيف تكن بواعلى فقال له عمر اسكت فلو تم الشهادة لكان الحجر في راسك هذا
رواية الثقاة ذكره الطبري في تاريخه بهذه الصورة وذكره البخاري في تاريخه وابن الجوزي وابن الخلكان وابن كثير في تاريخ المحدثين وابن الناريخ في كتبهم
وعلى هذا الوجه هل يلزم طعن وامل على رواياته فلا يبقى مطعن بيقه لانه ان لوح الى الشاهد بترك الشهادة فهذا مندوب اليه لان الامام يجب عليه درء
الحد بالشبهات وله ان يندب الناس ما خفا المعاصي كيف لا وقد قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم الاية واما
تفضيح الثلثة لانهم فضحوا امرا من امراء الاسلام وكان عمر يعرف عرضهم ومع ذلك اجرى عليهم حد القذف فلا طعن انتهى واقول الرواية
التي نسبها الى المعتمد بن انما هي من مختصر غاية لانه سيذكر انه نقله من تاريخ الطبري وانا الحلف الايمان المغلظة انه لم يرو تاريخ الطبري الشافعي
المعبر بين علماء اهل السنة الذي وصفوه بانه عشرين مجلدات ولعله اراد التاريخ الفارسي المتداول المشهور بين الناس بانه تاريخ الطبري لا العربي
به وتوبة كذبه في نسبة هذه الرواية الى المعتمد انه نسبت كره الى تاريخ ابن خلكان ايضا وذلك التاريخ خال عن ذكر احوال الصحابة واقاربه من بعدهم
ولهذا سمى بوفيات الاعيان على انه لو كان هناك رواية لحق بالاعتبار مما نقله المص لذكرها في قضا وتكلم على رواية المص ولم يحتج الى تاويل الرواية
بما لا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره من ان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات ففيه ان المراد بالشبهة التي تدرء بها الحدود هو الاشتباه الذي ربما
يحصل لفاعل الفعل المشتبه بالحرام كما اذا وطئ رجل المرأة اجنبية كانت نائمة مع زوجته في ليلة مظلمة ولم يعلم بذلك فاشتبه عليه الحال ولم ينقل عن
مغيرة دعوى شبهة محتملة في ذلك وشبهة عمر في ان ذلك الفعل هل وقع من المغيرة او لا لا مدخل لها في درء الحد فاي ربط لذكر درء الحد بالشبهات هذا
المقام والاستدلال به على ان منع الشاهد كان مندوبا اليه واما قوله وله ان يندب الناس ما خفا المعاصي فغير مسلم والا لانسد باب الجرح والتعديل
ولصار الناس عن كبد الفشل في عويل وكتب اسماء الرجال الكبرى الاعتدال وغيره مما اشتمل على الجرح والتعديل اقوى شاهد على ما ذكرنا واشتم
واما استدلاله الناصب على ندبه ما خفا المعاصي بقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الاية فلا يتم الا اذا علم ان الجماعة الذين شهدوا على المغيرة
بالزنا لم يشهدوا عليه بذلك محبة لله تعالى فضلا الى اقامة حدوده وحفظا للمسلمين عن كمون ذلك الكمون والاقتداء في الصلوة والتجويل فعلوا
ذلك لمجرد حب شيوع الفاحشة والتورط في المعاداة والمناقشة ومن اين علم عمر وهذا الشقي من اولياء ان الشهود كانوا على الوجه الثاني دون الاول
واما قوله ان تفضيح الشهود الثلثة انما كان لتفضيحهم امرا من الامراء الاسلام فهو كلام في غاية الفضاحة والشناعة لان تفضيح امير من امراء الاسلام انما
يكون منكرا لو كان على وجه يخالف قانون الاسلام وظاهر حال الشهود الاربعة وموافقتهم على الشهادة والا انهم كانوا فاضلا قائمة حدود الله حكما
كما هو ظاهر حال سائر الشهود فلا ذنب على الثلثة منهم لو خالفهم الشاهد الرابع بتعليم عمر واما قوله وكان عمر يعرف عرضهم من قبيل الرجم بالغيب والرمي في
الظلام بل فيه اثبات علم الغيب لعمر مع نفيه سابقا عما سوى الله تعالى فتدبر لا يخفى ان الناصب اغمض عن جواب ما نقله المص عن عمر اخوا من انه كلما كان
المغيرة قال خفت انه سبني الله بحجارة من السما لانه صريح في اقتضا الندم والتاسف على تفريط وقع عنه في درء الحد عن مغيرة ولا يجدي التاويل
فتامل قال المص رفع الله درجته ومنها انه كان يتلو في الاحكام حتى روي عنه انه قضى في الحد بسبعين قضية وروي مائة قضية وانه كان يفضل
في الغنيمة والعطاء وقد سوى الله تعالى بين الجميع انه قال في الاحكام من جهة الراي والحدس والظن انتهى وقال الناصب خفض الله اقول اما قوله في
الاحكام فان صح فانه من باب تغير الاجتهادات وهو كان اماما ولم يتقرر الاحكام الاجتهادية بعد في زمانه وقد علم علما يقينيا انه كان لا يعمل برايه
بمشاورة الصحابة وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه قد كان يتغير اجتهاده كما في ام الولد انه قال اجتمع رايي ورأي عمر في ام الولد ان لا تباع وانا اليوم اقول
ببيعهن والمجتهدون لا يخلون عن هذا واما التفضيل في العطا فهذا امر يتعلق براي الامام والنبي صلعم اعطى صناديد العرب في غنائم حنين مائة واعترض عليه
ذو الخويصرة الخارجي كما يعترض هذا الرافضي على عمر واما الاحكام من جهة الراي والحدس والظن فهو من شان المجتهد الفقيه من باب الظنون انتهى واقول
يتوجه عليه اولا ما انه لا يجوز على الامام الاجتهاد كما لا يجوز على النبي صلعم ضلالا عن الخطا فيه ولو سلم فانما يصح في حكم لا يكون فيه نص
من الله ورسوله فان الواجب في حد الشرب بمقتضى النص اربعون ضربة ان كان الشارب المكلف حرا والا فنصفه وكذا الحكم في الغنيمة فان مراد المص
من التفضيل في الغنيمة والعطا الذي فعله خلافا على الله ورسوله هو التفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار من حيث هو عرب ومن حيث هو مهاجر
وما سيذكره المص من ان النبي صلعم اعطى صناديد العرب في غنائم حنين مائة مائة لم يكن من احد بتنبيه الحيثيتين بل لم يكن هناك تفضيل من رسول الله
لما روي انه صلعم اعطى صناديد قريش ما اعطى ولم يعط احدا من المهاجرين والانصار واعطاؤه للمؤلفة ايضا كان من هذا القبيل لا لقصد التفضيل واما
ما ذكره من ان عمر كان لا يعمل براي الامام مشاورة الصحابة فهو مما يكذبه ما مر من حكمه برجم المجنونة والحاملة خطا من غير تردد ومشورة باحد لجهل الناصب
ان تفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار المخالف لسيرة رسول الله بمشورة اي صحابي كان واما ما ذكره من ان امير المؤمنين كان قد يتغير اجتهاده
كما في ام الولد فدفع عامر من ان الامام لا يجوز عليه الاجتهاد فضلا عن تغير اجتهاده وخطائه فيه فلو وقع في ذلك خبر كان من موضوعات ائمة بني امية
ولو صح فهو محمول على ان الحكم المذكور كان منفردا عمر قبل وصلت النوبة الى علي عم واراد تغيره وجعل نفسه شريكا مع عمر في ذلك الحكم الثابت حتى لا ينكر عليه

احد في ازالة

والحاصل ان الواجب في مقتضى النص اربعون ضربة ان كان الشارب المكلف حرا والا فنصفه ١٢ م

الفضيحة هو واحد القضاة وهو العود ١٢ م

في خط وسهو عظيم فان حد شارب الخمر ثمانون جلدة فالاربعون والعشرون كل منهما في هذه الصورة ص و ف

وهو اما اجتهاده

احدى ازالة وان كان اهل الفتح من عند الضرورة جائزا كما تقرر في موضعه ويدل على كذبهم وافترائهم في هذا الخلاف قولهم في تعيين حكم على في هذه المسئلة
فان الشارح الجديد للتحرير قال رجع على عن بيع امهات الاولاد الى قول عمر انتهى هذا مع ان مذهب امير المؤمنين على على الوجه الذي نقلوه عنه الامامية
ليس شيئا من القولين بل فيه تفصيل مذكور في كتبهم وهذا ايضا يدل على بطلان تلك الرواية فانهم ابعد من مذهب امامهم واما ما اجاب به الشارح عن ذلك
المصان عمر كان يحكم من جهة الرأي والحدس والظن بان ذلك من باب الاجتهاد والفقه من باب الظنون فمدخول بان مراد المص من الرأي الذي كان يستعمله
عمر مجرد استحسان عقله وقياسه وهذا يعلم ان المراد بالظن الذي ذكره مع الرأي والحدس هو الظن الحاصل منهما فان هذا الظن لا يعني من الحق شيئا الا
الظن المعتبر في العمل شرعا وهو ما قام الدليل القطعي على اعتباره وما ذكره من ان الفقه من باب الظنون فمن ظاهر ما سيذكره في بحث الاجتهاد من ان المجتهد
لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه فتامل قال المص رفع الله درجته ومنها انه قال متعتان كانتا على
عهد رسول الله انا انهى عنهما واعاقب عليهما وهذا يقدح في عدالته حيث حرم ما احله الله تعالى وكيف يسوغ له ان يشرع في الاحكام ويبتدعها ويجعل
اتباعه اولى من اتباع الرسول الذي لا ينطق عن الهوى فان حكمهما بين المتعتين ان كان من عند الرسول لا من قبل الله تعالى لزم تجويز كون الاحكام
كذلك نعوذ بالله وان كان من عند الله فكيف يحكم عمر بخلافه واجاب قاضي القضاة بانه قال ذلك كراهة للمتعة وايضا يجوز ان يكون ذلك مدة
واعترضه المرتضى رحمه بانه اضاف النهي الى نفسه وقال كانتا على عهد رسول الله وهو يدل بمفهومه على انه كان في جميع زمانه حتى مات عليهما وذكر
النهي من الرسول كان ابلغ في الانتهاء فلم يقل ذلك على سبيل الرواية وقد روي عن ابن عبد الله انه لحنها فقيل ان اباك كان يحرمها فقال انما ذلك
رأي رآه وقد روى السنة في الجمع بين الصحيحين عن جابر بن عبد الله قال تمتعنا مع رسول الله فلما قام عمر قال ان الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء
وان القرآن قد نزل منازله فاتموا الحج والعمرة لله كما امركم الله ودعوا نكاح هذه النساء فلن اوتي برجل نكح امرأة الى اجل الا رجمته بالحجارة وهذا
نص في مخالفة كتاب الله والشريعة المحمدية لانا لو فرضنا تحريمهما لكان فاعلهما على شبهة والنبي قد قال ادرؤا الحدود بالشبهات هذه رواياتهم
الصحيحة عندهم تدل على ما دلت عليه فلينظر العاقل وبخاف الجاهل وفي الصحيحين عن جابر من طريق اخر كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق
اياما على عهد رسول الله وابي بكر حتى نهى عمر لاجل عمرو بن الحريث لما استمتع وفي الجمع بين الصحيحين من عدة طرق بلحنها ايام رسول الله وابي بكر وصدر
ايام عمر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن عمران بن الحصين انه نزلت متعة النساء في كتاب الله تعالى وعملنا بها وفعلناها مع النبي ولم ينزل القرآن بحرمته ولم
ينه عنها حتى مات وفي صحيح الترمذي قال سئل ابن عمر عن متعة النساء فقال هي حلال وكان السائل من اهل الشام فقال ان اباك نهى عنها فقال
ابن عمر ان كان ابي قد نهى عنها وصنعها رسول الله ترك السنة ونتبع قول ابي قال محمد بن حبيب البخاري كان سنة من الصحابة وسنة من التابعين بقوله
باباحة المتعة للنساء وقد روى البخاري ومسلم في صحيحهما والبخاري ايضا من عدة طرق جواز متعة النساء وان عمر هو الذي ابطلها بعد ان عملها الجميع المسلمين
بامر النبي الى حين وفاته وايام ابي بكر انتهى وقال الشافعي رضي الله عنه اقول قال الشافعي ما علمت شيئا حرم مرتين واسع مرتين الا متعة النساء هذا كلامه
والسر في ذلك ان العرب كانوا لا يصبرون على ترك النكاح اذا طال العهد وكانوا يرخصون في المتعة الغزوات لطول العهد من الازواج ثم تقرر الامر الى
الحرمة ولا خلاف في هذا بين اكثر العلماء وايضا نص الكتاب يقتضي حرمة المتعة لانه تعالى يقول والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما
ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين واما انها ليست وارثة ولا موروثة للمتمتع بها وقد قال تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن ربع مما تركتم
واما ما ذكر من الاحاديث في نهي مروية عن جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على الحرمة فالحق الامر نحن نقول لو كان الامر على ما يذكره الشيعة وان
تحريم المتعة كان من قبل عمر ولم يحلله امير المؤمنين في ايام خلافته وهو كان الامام المنصوص ولم يعترض على الصحابة على عمر والسافعي كان اعلم لنا
بالناسخ والمنسوخ لانه كان مترشحا حجازيا عالما بجميع الناسخ والمنسوخ ولو كان كلام يخرج حرمته وكذا مالك كان عالم المدينة ولو كان من
قبل عمر وكان مالك تلميذ ابن عمر وكان ابن عمر يقول بالحلية فلم لم يخبره وكذا ابو حنيفة هو تلميذ عبد الله مسعود لو كان النهي من عمر لم يخبره الحلية
واجماع اكثر علماء الاسلام على الحرمة يدل على ان الامر تقرر على الحرمة واما ما ذكر ان عمر قال انا انهى عنهما فالمراد انا اخبركم بالنهي ولو اقول رسول الله
واما قوله كانتا على عهد رسول الله لا يلزم ان يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى انتهى واقول يتوجه عليه ايضا الاعتراض
منها ان ما نقله عن الشافعي لو صح عنه فهو انما تكلف هذا الكذب ويجا لفتوى عمر لظهور ان القول بان المتعة من بين جميع احكام الدين الخصوص
بالاباحة مرتين والحرمة مرتين انما تكلف لاجل ان يعلل اختلاف السلف في ذلك بوقوع تعدد الحكم بالاباحة والحرمة ليفرعوا على ذلك تقرر الامر
على الحرمة ونسخ الاباحة وشاهد هذا التكلف ظاهر جدا لان من جملة السلف جابر وعمران بن الحصين والرواية عنهما صحيحة صريحة في ان المتعة كانت
باقية الى زمان عمر على الاباحة وانه لم يلحقها حرمة الامر عمر ومن النبي فمع هذا التصريح والرد على عمر كيف يظهر على الشافعي ان الامر تقرر على حرمته
والتحقيق ان المسلمين قد اتفقوا على ان نكاح المتعة كان سائغا في صدر الاسلام وفعله الصحابة في زمن النبي ومن ابي بكر وبرهة من ولاية عمر ثم
عنه فادعى انه منسوخ وخالفه جماعة من الصحابة ووافقه قوم وسكت اخرون وقد اضطربت روايات الجمهور في نسخها وذكره كما نظرها نقلا عن
الشافعي وليس حديث منع المتعة على تقدير تسليمه متواترا قطعا حتى ينسخ به الكتاب ثم لو كان نسخها حقا لما استبيح ذلك على الصحابة في زمان
ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم اشتهر النهي عنها وما احسن ما وجدت في بعض كتب الجمهور ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن عمر سألوا

وجه لا منها
ليست

لكيف في ذلك عمر هو الذي نهى عنها وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله انا احرمهما واعاقب عليهما فانا اقبل روايته في شرعيتها
ولا اقبل فيه من قبل نفسه والذي يقلع مادة الشبهة ما روي في جامع الاصول والنهاية لابن اثير الجزري وتفسير محمد بن جرير الطبري عن ابن عباس من انه
قال ما كانت المتعة الا رحمة رحم الله بها هذه الامة ولولا نهي ابن الخطاب عنها ما زنى الا شقي انتهى فالشافعي فيما نقله الشيخ عنه اما جاهل او متجاهل
وبهذا قد انكشف بطلان ستره وان الاولى لكتمان مثل هذا السر وحرة وقوله لا خلاف في هذا بين اكثر العلماء عبارة ركيكة قد تكلفها لانها الاجماع
من العلماء على ذلك فيه ومنها ان قوله المتعة ليست زوجة وانما بعض الاحكام كعدة الارث لا يقتضي خروجها عن مسمى الزوجة لا لغة ولا شرعا كما انه
لا يقتضي ذلك في الذميات من القائلة والناشزة والكتابية ويؤيد هذا ما قاله الزمخشري الحنفي في الكشاف في تفسير الاية المذكورة حيث قال فان
قيل هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى كلامه وبالجملة ان الارث والقسم ونحوهما من
الاحكام ليست من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجية بل هي تابعة لصفات زائدة على الزوجية كعدة الطلاق المضرة الى الزوج وعدة اختلاف الدين وعدة
الانقطاع ولهذا ترى الكتابية والقائلة والناشزة لا ترث وقد تقدم تمام قرناه انه لا متمسك للنواصب في هذه المسئلة سوى نهي عمر كما اعترف به امامهم
الرازي في تفسيره وكلام قبل او يقال انحلال ارتكبوها عن غاية الحيرة والاضطراب دفعا لاصلاح هفوة ابن الخطاب قال الرازي في تفسير الاية
على حل المتعة بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين الاية فان الابتغاء بين الاية فان الابتغاء بين اول من ابتغى الموقت كالمؤبد بل هو اشبه
بالمراد لانه علقه على مجرد الابتغاء والمؤبد لا يحل عند الحصانة الا بعد وشهود ثم اورد عليه نقلا عن ابي بكر الرازي بان المراد بالتحليل في قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ما هو المراد في قوله حرمت عليكم امهاتكم لكن المراد بالتحريم هناك هو النكاح المؤبد لانه تعالى قال محصنين ولا احصان
في المتعة ولقوله تعالى غير مسافحين والمتعة لا يراد بها الا سفح الماء ولا طائل فيه الوجه ثم اجاب عنه بان المراد احل ما وراء هذه الاصناف المذكورة وهو
شامل للمتعة ولا تلازم بينه وبين مورد التحريم هنا ولم يقم دليل على ان الاحصان لا يكون الا بالمؤبد والمقصود من المتعة سفح الماء بطريق شرعي ما يوجب
فيه فلم قلتم ان المتعة ليس ما ذوقا فيها ثم قال فظهر ان الكلام رمز والمعتمد على عمر انتهى ومنها ان ما ذكره من ان ما نقله المص من الاحاديث مروية عن
جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على الحرمة مردود بان الجماعة الذين روي عنهم حل المتعة علي الضحاك مولانا امير المؤمنين وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود
وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وغيرهم فكيف يمكن ان يقال ان بابه بنية العلم مع تسافهها الضحاك لم يعلموا الحرمة وعلمها عمر بن الخطاب
الذي اعترف من غاية جهله بما كل الناس افقه منه حتى المخدرات في البيوت مع ان كلام هؤلاء صريح في الرد عليه وهل يفوه احد غير الناصبي بان هؤلاء مع
علو مرتبتهم في العلم لم يعلموا تقرير الامر على الحرمة في اخر الامر ولعله اراد بالاخر الامر بتحريم عمر اياها فافهم ومنها ان ما ذكره من انه لو كان الامر على
ما يذكره الشيعة من ان تحريم المتعة كان من قبل عمر فلم لم يحلله امير المؤمنين لما راى اعتقاد الجمهور وحسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام
على ما يدل على تسامحهما في ذلك من الشهادة بالجهل والفسق منهما وانهما لم يكونا مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن من نقض احكامهما وتغيير سنتهما
واظهار خلافهما على الجماعة الذين ظنوا انهما كانوا مصيبين في جميع ما فعلاه وتركاه وان امامته مبنية على امامتهما فان قلت هذا امامته بدليل هذا
ما سبق من انه نهاهم عن صلوة التراويح الذي بدعها عمر ومنعوا ورفعوا اصواتهم قائلين واعمراه واعمراه حتى تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل ان الخلافة
ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى وكان معارضا منازعا منقصا امامه ولا بنية وكيف يامن في ولاية الخلافة على المتقدمين عليه وكل من بايعه
جمهورهم شيعة اعدائه ومن هب انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان حاشا انه امر من بعدهم ان يتبع اثارهم ويقتفي طريقهم وهذا هو الصواب ايضا
في تركه لاخذ فدك في ايام خلافته وما العجب من ترك امير المؤمنين ما تركه من اظهار بعض مذاهبه التي كان الجمهور يخالفونه فيها وانما العجب من اظهاره نسبا
ذلك مع ما كان عليه من اشتداد الفتنة وخوف الفرقة وقد كان يحذر في كل مقام يقومه بما عليه من فقد التمكن وتفاقم الانتصار والخذلان الاهون على
ان ذكر لطالب الكلام وهو عمر القابل وقال استاذنه قضاة انه فقالوا بما نفتي يا امير المؤمنين فقال لهم افتوا بما كنتم تفتون حتى يكون الناس جماعة
او امون كما ان الضحاك بعض من تقدم موته من اصحابه والخاصين من شيعته الذين فيهم الله تعالى وهم على الحوال التقية والتمسك بما اوجب الله تعالى
عليهم التمسك به وهذا واضح فيما قصدنا والحمد لله ومنها ان استدلاله على كون الشافعي اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ بانه كان قرشيا حجازيا عالما
بجميع الناسخ والمنسوخ مردود بان القرشية والحجازية لا يوجب العلم لانتفاء ضده بجهل عمر وامثاله من قريش واهل الحجاز فيبقى الاستدلال بقوله عالما بجميع
الناسخ والمنسوخ مقصورا على المطلق كما لا يخفى ومنها ان ما ذكره من فتوى مالك بحرمة المتعة وعدم اختيار المحلية غير مسلم كيف وقد نقل عنه القول بالحل
صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية والفاضل النفتازاني الشافعي في شرح المقاصد وغيرهما في غير ذلك فعمل بالمتعة الحنفية والشافعية والحنابلة وهم
الاكثرون في اشاعة حرمة ذلك فقرروا الحد والقتل عليها خاف المتاخرون من المالكية وانكروا الفتوى على ذلك فتدبر ومنها ان ما ذكره من قلة
الحنفية لعبد الله بن مسعود فيقال ان المص لم يذكر هنا ان ابن مسعود كان من القائلين بحل المتعة حتى يلزم من قلة الحنفية له استماعه حل المتعة
حتى يجوز ان يكون ساكتا عن ذلك التقية ونحوه على ان ذلك الى حيث ان صحة ابن مسعود مرتبة بالامرية وذاهب في ذلك ان ابن حجر المتاخر مع انه وضع رسالة
الموسومة بتحرير الحسك في بيان الحوال الحنفية وقضاياه وتقصى فيها التحقيق انه هل ادرك بعض الصحابة ام لا ذكر واحدا واحدا من الصحابة الذين افتوا
او قالوا الى حنيفة ادركه اياهم وعد عليه ولم يذكر ابن مسعود من جملتهم نفيا ولا اثباتا ثم قال بعد الاستقصاء في ذلك ان بعض متاخري المحدثين

اسحر بكسر فتح المهملة
لغة في المحصنة بكسر
المحصنة في د

فيه ان الناشزة
لا ترث وفيه

بن صنف محمد الامام ابو حنيفة كتابا خاصا فلما حاصله جزم خلائق من ائمة الحديث بانهم لم يسمع عن احد من الصحابة شيئا واحتجوا بما شبه انها الى ان يحتج
لا كابر كابي يوسف ومحمد وابن المبارك وعبد الرزاق وغيرهم لم ينقلوا عنه شيئا من ذلك ولو كان لنقلوه فانه قد ثبت عن جماعة المحدثين وعظم الصحابة
بعد ما كان عنده انه سمع من شيخ الابيخ من كذا وبما شبه الخوانتي كلامه ومنها ان ما ذكره من ان المراد بقول عمر انا انهى عنهما انا اخبركم بالنهي ولو لم
رسول الله فاويل مظلم لا دلالة لقوله عليه باحد الدلالات الثلث ولو اراد فاويل ذلك لصدق المخبر لكان سفيها معها ما غرا ومنها ان ما ذكره من قوله
كانتا على عهد رسول الله ان يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى مدخول بان المرتضى لم يقل ان المفهوم من مجرد قوله كانتا على عهد رسول
الله معارضة فانه قال ان من مجموع الصيغة التي في نفسه وقوله كانتا يفهم ذلك ولا شك انه يفهم من مجموع ذلك ان حكم النبي ذلك الى
دنيا عمر ثم عنه لكن الناصب الشيخ يحمل كلام المص على غير المفهوم والمراد ليظهر انه قد خرج عن عهدة ما تكلفه من ترك الكتاب بفتحه على انه ذوي الاذن
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع من متعة الحج مع ان الله تعالى اوجبها في كتابه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول متعة الحج جوزها العلما
وذهبوا اليه ولم يتقرر المنع ولم يصح منه رواية منعها وان صح فيمكن ان يكون سمع من رسول الله شيئا والمسائل المختلف فيها لا اعتراض فيها على
المجتهد انتهى **واقول** رواية منع المتعة هي بعينها ما اشتمل على رواية منعه لمتعة النساء حيث قال متعتان كانتا على عهد رسول الله شيئا فرجع
عنهما من انه اصلا انتهى فيها الى نفسه ولو كان سمع من الرسول النهي عن ذلك لكان الرواية عنه ابلغ في الانتهاء والانزجار مع ان قوله كانتا على عهد
رسول الله يكذب ذلك ومفهومه كما قال المرتضى قدس سره ان ذلك كان الى ان مات **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه نصب الشورى وقد
ادعى بها امورا فانه خرج بها عن الاخبار والنص جميعا وحصرها في ستة وذم كل واحد منهم بان ذكر فيه طعنا لا يصلح معه للامامة ثم اهمل بعد
ان طعن فيه وجعل الامر الى ستة ثم الى اربعة ثم الى واحد وصفه بالضعف والقصور وقال انما اجتمع على عثمان فاقول اما قلاه وان صار واثلثة وثلثة
فالقول الذي فيهم عبد الرحمن عوف وذلك لعلمه بان علما وعثمان لا يجتمعان وان عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالامر عن ختنه وابن عمه وانه مرتب اعتبار
تاخروا عن البيعة فوق ثلثة ايام وامر بقتل من يخالف الاربعة منهم او الاثنين لان ليس عبد الرحمن فيهم روى الجمهور ان عمر انظر اليهم فان قدما
كل واحد منكم يرجو ان يكون خليفة اما انت يا طلحة فلست لها فاول ان فيض النبوة لينكح ازواجه من بعده فما جعل الله محمدا احق بنسائه
عنا منا فانزل الله فيك وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا واما انت يا زبير فوالله ما لان قلبك ولا
وما زلت حلفا جافيا مؤمن الرضا كافر الغضب يوما شيطان ويوما رحمان اما انت يا عثمان والله لو وليت خير منك ولئن وليتها لتحملن بني ابي معيط
على رقاب الناس ولئن فعلتها لتقتلن ثلث مرات واما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز تحب قرابتك جميعا واما انت يا سعد فصاحب عصبية وفتنة
وضعف لا تقوم بقريتك لو جعلت امرها واما انت يا علي فوالله لو وزن ايمانك بايمان اهل الارض جميعا لرجح فقام علي مولينا يخرج فقال عمر والله
لا اعلم مكان الرجل لو وليتموه امركم حملكم على المحجة البيضاء قالوا من هو قال هذا المولي من بينكم ان ولوها الاجلح سلك بكم الطريق قالوا فما
يمنعك من ذلك قال البس لي ذلك سبيل قال له ابنه عبد الله بن عمر فما يمنعك منه قال اكره ان احملها حيا وميتا وفي رواية لا اجمع فيها اثنين بني النبوة والخلافة
وكيف وصف كل واحد منهم بوصف منع كما ترى زعم انه يمنع من الامامة ثم جعل الامر فيمن له تلك الاوصاف واي تقليد اعظم من الحصر في الستة ثم
من اختار عبد الرحمن بن عوف والامر مصروف به من خالف منهم وكيف امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة اكثر من ثلثة ايام ومن المعلوم انهم لا
يستحقون ذلك لانهم ان كلفوا ان يجتهدوا ارائهم في اختيار الامام فرتما ادى الاجتهاد وبما نقض بحسب ما يعرض فيه من العوارض وكيف يسوغ
الامر بالقتل اذا تجاوزوا الثلثة ثم امر بقتل من يخالف الاربعة ومن يخالف العدد الذي فيه عبد الرحمن وكل ذلك مما لا يستحق به القتل ومن اين يجب اعتبار
نقض القضاء بان المراد بالقتل اذا تاخروا على طريق شق العصا وطلب الامر من غير وجهه فان هذا مثال لظاهر الخبر لانهم اذا شقوا العصا طلبوا الامر
من غير وجهه فمن اول يوم وجب قتالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان امر شورى اول دلائل على تقوى عمر وخوفه من الله تعالى لانه احتاط فيه
كمال الاحتياط واصل حكما شورى كما ذكره اربا الصحاح ان عمر لما جرح قال له الناس استخلف فقال انا لا احمل هذا الامر حيا وميتا ان هؤلاء النفر
الستة كلهم من قريش وقد جمعوا شرائط الخلافة وقد علمت ان رسول الله لما توفي كان عنهم راضيا فانا اجعل هذا الامر بينهم وهذا من كمال الاحتياط
وتركه الاغراض الخاصة ونظر مصلحة العامة بلا غرض لنفسه واما ما ذكر انه ذكر معايب كل واحد بالاموال فادخره في الخلافة في خصومهم فهذا بطل
لا سند فيه وصاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذا لا يعلم الوضع فان وضع الاخبار ينبغي ان يكون على طريقة لا يعلم الناس انها موضوعة وضوعا
وضع هذا الخبر ظاهر من ان يخفى على احد فان الرجل مجروح وهو لا كانوا اكابر قريش واقرانه في الحسب والنسب يتراءه باخذ في عينهم ولينهم عند الموت
وهو يريد استخلافهم ويقول لو بقي وهو شيخ المهاجرين بحضرتنا من ان يجاء حلف ويقول الطلحة كذا ولسعد كذا فهذا معلوم من اطوار
الصحابة وحكايا تهم انه من الموضوعات والله اعلم ولقد رايت من النسخ بها الكذب ابراهيم البغدادي في تبريز سنة قدم تبريز عن هذا وذكرت ذلك
له والنسخ المذكور كان اسناد الشيعة واما ما ذكره من انه نصد قتل من خالف حلف ويقول الطلحة كذا ولسعد كذا فهذا معلوم من اطوار
في الخلوة لم نساوه يا امير المؤمنين قال اذهب عني واستفكر في هذا الامر وليتها لمن فقال ابن عباس قلت ابن ذلك من عثمان قال الخاف ان يولي بني
امية على الناس ثم لم يبث العرب ان يضربوا عنقه والله لو فعلت لفعل ولو فعل لفعلوا فقلت له ابن ذلك من طلحة قال نعوذ بالله من زهوه قلت ابن ذلك

[illegible]

الزبير ما اجتمع عليه اهل الشورى ثلاثة من عبد الرحمن بن عوف ولا يبلغ الخلافة ثلاثة من بني عبد الرحمن بن عوف قال ابن ابي الحديد من علي بن ابي طالب ع انه
دعا بالله واذن بجهلهم على الحق الذي لا يطيقونه ثم ما سمعت عليه اسبوع حتى ضربه ابن ملجم لعنه الله هكذا اسمعت منه ثم بعد هذا رايت في الاحكام السلطانية لابي
الفضل الماوردي ذكر على نحو ما سمعته من الشيخ برهان الدين البغدادي ثم انا لو فرضنا صحة ما ذكره فانه لم يذكر الحاجة الداعية للامامة بل هذا من مصلحة
الناس فيه كما كان من العهد ولو صح فلا اعتراض على عمر وانه على ما ذكره اشار الى الخلافة على ع اشارة جلية لا تخفى بل هو قريب من التنصيص وغير
خلافة من هذا الكلام فلا اعتراض عليه واما ما ذكره من ترتيب الستة ثم الاربعة ثم الاجتهاد في نصب الامام والامر اليه فلا اعتراض عليه
واما ما ذكره من القتل بعد الثلاثة ان لم يتفرقوا والامر بهذا من باب التوعيد والتهديد وشدة الاهتمام بعدم التاخير لا انه كان
مظنة لقيام الفتن وعروض الحوادث واما احتجاج قاضي القضاة بان الامر بالقتل اذا طلبوا الامر من غير وجهه وعلى طريق شق العصا فجوابه صحيح ما اعترض
عليه بقوله اذا شقوا العصا فطلبوا الامر من غير وجهه من اول يوم وجب قتلهم فباطل لان شق العصا ظهر بعد الثلاثة فان الثلاثة كانت من عقد الامام
السابق فخالف وطلب الامر من غير وجهه الا ايام الثلاثة لم يحكم عليه بشيء لان وقت المشورة باق ولعله يرجع واما بعد الثلاثة فقد طال الامر
وتحتم طلب الامر المخالف من غير وجهه انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان من جملة الرواية التي ذكرها الناصب في حكاية الشورى وصحة
قول عمر انا لا احمل هذا الامر حيا وميتا وهذا كان مذكورا فيما رواه المصنف ايضا وفيه امتناع عمر عن تعيين علي ع بالخلافة واعتراض عليه هنا
بقوله واي قتل اعظم من الحصر في الستة ثم تعيين من اختار عبد الرحمن والناصب يتعرض لدفعه في هذا المقام اصلا فكان وارد اعليه واما
ثانيا فلان ما ذكره من ان صاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذب اذ كيف يجاهل عن شهرة الخبر بعجزه عن اصلاحه نعم ما قال المصنف لا يعلم الوضع
مسلم فان وضع الحديث امر لا يعلمه الا الناصب فانه اخبار البيهقي لو وضع الحديث في صفة سلفهم المتسمين باهل السنة وبالجملة ان قاضي القضاة الذي
تعصب لعمر بكل تكلف وتعسف اعلم بالاخبار من هذا الناصب الجاهل ولو كان يجد سبيلا الى تكذيب ما رواه المصنف لكان هو اولى بان يتشبث به
وقد ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة ما يقرب من هذه الرواية وفيها عتب عبد الجماعة مشافهة واما ثالثا فلان ما سماه الناصب بعبد الله
البغدادي وزعم انه استاذ الشيعة وذلك انه رواية المحرفة فليس عن عند الشيعة خبر ولا عين ولا اثر ولا في كتاب الشيعة في نقل الناصب الذي كان
شدة التعصب خصوصا في بني امية الذي كان تحت سلطنة يزيد بن ابي سفيان وتربيته من ترك ذمها بكون بظهر والتشيع وبها حشو اهل السنة في المساب
بل الخلافة واقوى ما يدل على شدة نصب هذا الشقي وبغضه لامير المؤمنين ع انه اغمال الى بالرواية المحرفة له ولم يرض بالرواية التي ذكرها المصنف
سره لان ما رواه المصنف كان خاليا عن ذكر عتب على ع فحمله تحامله والخوف على ع ان يخرج رواية يكون فيها تخفيف في اظهار عتب الجماعة واشتراك على
معهم في اصل العتب حيث نسبه فيها الى الدغابة والى تكليفه الناس ما لا يطاق فانه لله ما اشد نصبه وما اقل حياؤه ومن لا يبالي شدة نصبه خفضه الله
انه كذب في الرواية ولم يكتف بذلك الى ان نسبها الى ابن عباس وكيف يصح عن ابن عباس ابن عم علي ع وتلميذه العارف بحقه ان يذكر في معرض استحقاق
الخلافة طلحة وزبير وغيرهم قبل علي ع ثم لم يقنع الناصب بذلك حتى ضم تلك الرواية ذكر كراهة عمر باخباره عن نومه وتمنيه واما رابعا فلان الواضع
الرواية المذكورة يقول اذا علم عمر قبل موته بسبع ايام ما يقول البر خلافة عثمان من القتل والفساد بحيث اقسم بالله نعم استظهارا وقال والله لو
فعلت لفعلا كيف صح منه جعل الامر شورى بينه وبين غيره مع ظهور احتمال وقوع مزعة الامامة من بينهم عليه وكيف جاز له ان يرضى بوصول
الخلافة الى طلحة مع وصفه اياه بالزهو والتكبر على وجه اشتقاقه منه بقوله نعوذ بالله من زهوه وقد علم بما قررناه ان ما ذكره الناصب لا يدل على ذلك من حمل
اظهار عتب الجماعة على ارادة المناصحة محل وتعسف وان ما ذكره من ان في الرواية اشارة الى رغبة عمر في خلافة علي ع فعل وتكلف فلا اعتراض في
كلا المقامين وارد واما خامسا فلان ما ذكره من ان ترتيب الستة ثم الاربعة من الاجتهاد ان عمر في نصب الامام والامر اليه فلا اعتراض عليه
معترض بان الكلام ليس في مجرد ترتيب الستة والاربعة بل في امرين احدهما الحيلة التي قصدها عمر في ذلك لاجل حرمان علي ع عن الخلافة على كل تقدير
من ذلك التقادير وثانيهما ان ذلك الترتيب المتضمن لجعل تعيين الخليفة على الوجه الخاص مكذب لما ذكره عمر سابقا من كراهته تحمل الخلافة حيا وميتا ايضا
وكيف لم يجعله مبنيا ايضا وقد صار جعله طاشوريا سبب كل شر بعد يوم السقيفة من خروج من خرج على علي ع من الناكثين والقاسطين والمارقين والسلف
لك الان ما خاصوا من شرها ثم لا يخفى انه لم يظهر في هذا المقام الغرض لجواب الامر لا عن هذا الناصب ولا عن قاضي القضاة واما سادسا فلان ما
ذكره من ان حكم عمر بالقتل بعد الثلاثة كان من باب التوعيد والتهديد مدفوع بانه لو جاز تاويل الحكم الجزمي بضرب العنق وتفسير لفظ القتل الواقع في
ذلك الكلام بالتهديد والتوعيد لارتفع الامان عن الدلالات وانفتح باب الضلالات وجاز مثل هذا التاويل في كلام الله المبين والحادث
سبيل المرسلين فيخرج القرآن والحديث عن ان يكونا دليلا للحقين وحجة على المبطلين وكذا الكلام في تاويل قاضي القضاة ولقد احسن الفاضل المحقق
رشيد الدين الوطواط الخوارزمي الحنفي في بعض رسائله الذي تكلم فيه على كلام بعض الفضلاء فانه لما اتى بعضهم عن بعض كلماته بتحملات
تكلفات لا يحتملها العبارة قال في دفعه اقول والله تعالى هو يعلم الصابر ويعرف السرائر اما عيبا فلا ولبس في هذا الموقف الذي وقفت فيه الا
ان تكلم على صريح كلام وابين ما فيه من اضطراب نظامه وقد تكلمت وبينت انتهى كلامه واما سابعا فلان ما ذكره في توجيه تعيين الايام الثلاثة
بانه في اصل كلام قاضي القضاة بل هو حقيقة في مرتبة اصل كلام عمر ان يتوجه عليه انه من اين علم ان في اثنا الايام الثلاثة وقت المشورة باق وبعد

ولو باعه

ولو بنا عنه بطول الامر لا يخلو وقتا مشهورة وهل هذا الا رجما بالغيب ورميا في الظلام ومن الهب لهم يكون ما جهلها غائبة وطلبه والوتر يعود
ويعاودونهم بل يشبونهم في خطاء خروجهم ويفهمهم على علي بحجة واحتمال العدد وقوتهم في طول ستة اشهر وما يقرب منه على خطاهم وبينهما الا
بعد دون علما وغيره في عدة نفر لجهلهم بالسبب مستحق الخلافة في ثلثة ايام وهل هذا الا تحكما وتناقضا بليغا قال المص رفع الله درجته ومنها
انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح ووضع الخراج على السواد وترتيب الجزية وكل هذا مخالف للقرآن والسنة لانه تعالى جعل الغنيمة للغانمين والخمس
السنة ينطق بان الجزية على كل حالم دينارا وان الجماعة انما يجوز في الفريضة اجاب قضوا لقضاء بان شهر رمضان جاء ان بفعله النبي ثم تركه واعترضه المرتضى
بانه لا شبهة في ان التراويح بدعة لان رسول الله قال ايها الناس ان الصلوة بالليل في شهر رمضان من النافلة جماعة بدعة الا فلا يجتمعوا شهر رمضان في
النافلة ولا تصلوا صلوة الضحى فان قليلا في سنة خير من كثير من بدعة الا وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وخرج عمر في رمضان
ليلا فرأى المصابيح في المساجد فقال ما هذا فقيل له ان الناس قد اجتمعوا لصلوة التطوع فقال بدعة ونعمت البدعة هذه وقال عمر
شهد الرسول ان كل بدعة ضلالة ورؤساء اهل الكوفة من امير المؤمنين ان ينصب لهم اماما يصلي بهم نافلة شهر رمضان فابى فلما اجتمعوا الى جمعهم
عرفهم ان ذلك خلاف السنة فتركوه واجتمعوا لانفسهم وقدموا بعضهم فبعث اليهما ابنه الحسن فدخل عليهم المسجد ومعه الدرة فلما راوه تبادروا
الابواب فخرجوا وعمرة وقيام شهر رمضان ايام الرسول ثابت عندنا لكن على سبيل الانفراد وانما انكرنا الاجتماع على ذلك ومدعيه مكابر لم يقل
به احد ولو كان كذلك لم يقل عمر انها بدعة فهذه البدع بعضها رواه الجمهور فان كانوا صادقين في هذه الرواية فكيف يجوز الاقتداء بمن يفعل
هذه المعاصي وان كانوا كاذبين فالذنب لهم والوزر عليهم وعلى من يقلدهم حيث عرفوا كذبهم ونسبوا ابائهم الى الفجور وحملوها واسطة بينهم
وبين الله تعالى انتهى وقال الشيخ اخصه الله اقول ذكر من مطاعنه في هذا الفصل ثلثة اشياء الاول انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل
التراويح والجماعة انما يكون في الفريضة فنقول قد ثبت في الصحاح عن زيد ثابت ان النبي اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها الى حتى اجتمع اليه
ناس ثم فقدوا صوته ليلة وظنوا انه قد نام فجعل بعضهم ينحنح ليخرج اليهم فقال ما زال بكم والذي رايت من صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم
ولو كتب عليكم ما قمتم به فصلوا ايها الناس في بيوتكم فان افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة وعن ابي هريرة قال كان رسول الله يرغب في
قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله والامر على ذلك ثم كان
الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر وعن ابي ذر رضي قال صمنا مع رسول الله فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب
شطر الليل فقلنا يا رسول الله لو نفلتنا بقية هذه الليلة فقال ان الرجل اذا صلى مع الامام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم حتى
بقي ثلث الليل فلما كانت الثالثة جمع اهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا ان يفوتنا الفلاح يعني السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر هذه
الاخبار كلها في الصحاح وهذا يدل على ان رسول الله كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا ولم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فلم يطيقوا فلما
امن هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح واما قوله انه اعترف بانها بدعة وكل بدعة ضلالة فنقول البدعة قد يقال ويراد بها الامر الذي ابتدع في الدين
مما يخالف قواعد الشرع واصوله الضرورية المعينة عند اهله وهذه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد بها ما ابتدع من الاعمال التي لم يكن عليها
في زمان رسول الله وان كانت موافقة للقواعد مأخوذة من الاصول الشرعية التي تقرر في زمانه مثل عمل المؤذن بدعة مستحبة وان لم يكن في زمن رسول الله
لان اصله وهو الاعلان بالاذان وتشهيره مأخوذ من استحباب الشرع وموافق للاصول الدينية وهذه البدعة قد يكون مستحبة وقد تكون مباحة كما صرح
العلماء فقوله تعالى بدعة ونعمت البدعة اراد به انه لم يتقرر امرها في زمن رسول الله وهذا لا ينافي كونها معمولة في بعض الاوقات فاندفع اعتراض المرتضى عن
قاضي القضاة واما ما ذكر ان امير المؤمنين علي عمر في ايام خلافته في الكوفة فان صح جاز ان يؤدي اجتهاده الى المنع لان المقام لا يجتهاد ولا اعتراض
على المجتهد اذا خالف مجتهدا اخر الثاني انه ابدع وضع الخراج ورسول الله لم يضع الخراج والجواب ان الخراج انما يوضع على الاراضي التي فتحت صلحا ولم
يفتح في زمان رسول الله مدينة من المدن صلحا بل اسلم اهلها او فتح عنوة فلهذا لم يضع الخراج ولم يتقرر امره ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك
فيها الخراج اقتدى به الخراج فشاور الاصحاب واجمعوا عليه فعمل بالخراج للاجماع وكان امير المؤمنين من اهل ذلك الاجماع ولم يفعل احد من
امير المؤمنين اعترض على عمر في وضع الخراج بل رضي به وان كان غير صالح لكان يعترض عليه كما اعترض عليه في صداق الحامل والجنين وانفذ عمل به امير المؤمنين
في زمان خلافته واخذ الخراج من سواد العراق ولو كان باطلا لالغاه وامره وكذا امر به سائر خلفاء الاسلام وقام الناس بالخراج وكل الناس على
الخراج والامر الذي مر عليه جميع الجبهة هذه ائمة الاسلام وقرروه واستحسنوا بدوه بالقرآن في قوله تعالى ام تسئلهم خرجا فخراج ربك خير وهو خير
الرازقين فبدل ربك به الخراج ثم جاء البوال الاعرابي الذي سؤاله وقوله يعترض على ائمة الاسلام والله ما الصواب في كل مقام الثالث انه ابدع
ترتيب الجزية والسنة ينطق بان الجزية على كل حالم دينارا فالجواب ان النبي اخذ من اهل يمن من كل حالم دينارا على ما رواه معاذ بن جبل قال بعثني النبي
الى اليمن فامرني ان اخذ من كل حالم دينارا وهذا لا يدل على نفي الزيادة ففي الزيادة مساغ للامام وربما كان اهل اليمن فقراء اخذ منهم اقل الجزية
وامثال هذه مما لا طعن فيه لان سنة الخلفاء الراشدين بعده متبعة في هذا ولو كان الامر على خلاف السنة لخالفوه الخلفاء الراشدون وبعده سيما امير
المؤمنين علي والا لكان يقدح في عصمته على رايهم واما ما ذكر ان مطاعن عمر رواه الجمهور فان اراد بالجمهور اصحابه فلا يبعد ان يكون صادقا وان اراد

لاهل الحجيج

وصلوة السنن بدعة

(اي في ايام رمضان وفي الايام الباقية)

امر امرنا بصلوة ما فسمت النوافل بها لانها زيادة على الفرض كذا في النهاية وقال العيني حال الحديثين ان كلمة لو للتمني لا يحتاج الى جواب اي مذكور

مقام

به اهل السنة فلم يرو احد من العلماء من اهل السنة والجماعة طعنا في عمر وما ذكره من المطاعن فقد عرفت جواب كل واحد على وجه يوضح كل عاقل
ويبقاله كالشمس انه لا ظهور بحجته وصحة بينة والحمد لله على ذلك ثم بعد هذا شرع في مطاعن عثمان بن عفان ونحن قبل المطاعن على ما وعدنا بذكر شيء من مناقبه
وفضائله فنقول امير المؤمنين عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف يتصل نسبه برسول الله في عبد مناف وكان في الجاهلية من اشراف
قريش وذوي اليسار اصاب الاموال الجمة والثياب الوافرة فسلم في اوائل البعثة وهو من اهل السابقة في الاسلام وقد هاجر الهجرتين وزوجه رسول الله بنته رقية
وهاجر الى الحبشة ثم هاجر الى المدينة وبذل اموالة في سبيل الله ثم هو صاحب الهجرتين وصلى القبلتين وروج النور ثم لما توفي زوجته ام كلثوم بنت رسول الله
واتفق جميع اهل الاعصار ان هذه فضيلة لم يحصل لاحد من اولاد آدم ان يجتمع عنده بنتي نبي سبطا نبي سبطا الا نبيا ثم لما هاجر رسول الله هاجر
عثمن من الحبشة الى المدينة وبذل اموالة في سبيل الله روى في الصحاح عن طلحة بن عبيد الله انه قال قال النبي لكل نبي رفيق ورفيقي في الجنة عثمن وعن عبد الرحمن
جنادب قال شهدت النبي وهو يحث على جيش العسرة فقام عثمن فقال يا رسول الله علي مائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمن فقال علي مائتا
بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمن فقال علي ثلثمائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله فما رايت رسول الله ينزل عن المنبر
وهو يقول ما على عثمن ما عمل بعد هذه وعن عبد الرحمن بن سمرة قال جاء عثمن الى النبي بالف دينار في كمه حين جهز جيش العسرة فنثرها في حجره فرايت النبي
يقلبها في حجره ويقول ما ضر عثمن ما عمل بعد اليوم مرتين وعن انس قال لما امر رسول الله ببيعة الرضوان كان عثمن في رسول رسول الله الى مكة فبايع الناس فقال
رسول الله ان عثمن في حاجة الله وحاجة رسوله فضرب باحدى يديه على الاخرى وكانت يد رسول الله خير من ايديهم لانفسهم والاخبار في فضائله كثيرة
قد ذكرنا بعضها ثم شرع في دفع المطاعن التي رواها هذا الرافضي الضال عن شيوخه الضالين على ما بينا انتهى واقول ما ذكره الناصب الاحاديث
في معرض الجواب عن الطعن الاول من مطاعن امامه يتوجه عليه ان هذه الاحاديث مع ما مر من انها لا تقوم حجة على الخصم لا دلالة لها على مدعاه اما
روي عن بكر ثابت فلان قوله افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة مؤيد لما ذكره المص قدس سره من ان الجماعة انما يجوز في صلوة الفريضة لانه يدل
دلالة صريحة على انه كان قبل ذلك يصلي نافلة في المسجد ما بين جماعة من الناس ثم اختار الخلوة في فعلها بما دابها في بيته لبعده عن الرياء
لانه كان يصلي جماعة فاراد الانفراد فان الانفراد بالصلوة لا يستدعي ادائها في البيوت دون المسجد ومحضر الناس كما عرفت وكذا الحال فيما روي عن ابي
هريرة فانه لا دلالة لها الا على قيام نوافل رمضان واما على الاجتماع فيها فلا بل قوله ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر صريح
في ان صلوة نافلة رمضان كان على ادائها منفردا في خلافة ابي بكر وصدر خلافة عمر وانما فعلت جماعة في اثناء خلافة عمر وهامر ظاهر في انه لو كان مراد المص بتلك
النافلة كان فعل جماعة دائما لما كان للتخصيص بصدر خلافة عمر معنى بل الواقع انه لم يكن يفعل في صدر خلافة عمر جماعة فامر بعد ذلك بفعلها
جماعة ولهذا عد من جملة بدعه وكذا الكلام في حديث ابي ذر فان اقوى ما يتوهم منه دلالته على فعل النافلة جماعة قوله فقام بنا وقوله اذا صلى
الرجل مع الامام ولا دلالة لشيء منهما على ذلك من جهة الوضع اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه انما جاز ان يكون بادرة عنه بقوله لو نفلتنا بقية
هذه الليلة اداء النافلة جماعة لتخصيص الله وثبات بها الجائز بان الرجل اذا صلى الصلوة اليومية مع الامام حسب له قيام ليلة ايضا وان لم يفعله
معه وقد علم مما ذكرنا ان قوله وهذا يدل على انه كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا اه ثم يدل على انه كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا
اه ثم يدل على انه كان يصلي ذلك على وجه الاجتماع في المسجد دون الجماعة ولم يداوم على الاجتماع اللازم من الصلوة في المسجد غالبا بل كان يصلي
غالبا في بيته لئلا يشتبه على الناس تعلم الجمعة فيعلها جماعة ثم الناصب مطالب بتصحيح ما ادعاه من انه كان يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فيعجزون
عدم المداومة لاجل ذلك ونحوه يحتاج الى دليل واما قوله فلما انتفى هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح فدخول ما نه لو كفا انتفاء مخافة افتراض
صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا في الاتيان بها جماعة جائز في كل صلوة نافلة لانتفاء الخوف عن الكل بعد وفاة سيد الرسل فقد قصر عمر في الكفاية
بما فعله واما شبهة البدعة الى ما هو ضلالة وغيرها وتخصيص الكلية المروية عن النبي بالقسم الاول فعلى تقدير تسليمه لا يجدي له ولا يرفع ظهوره ان
الجماعة في نافلة رمضان او غيرها من النوافل مخالفة للاصل الشرعي وهو اختصاص الجماعة بالصلوة المكتوبة ولهذا ترى ان احدا من اهل الاسلام لم يصل
شيئا من النوافل جماعة سوى اهل السنة الذين صلوا خصوص هذه النافلة جماعة متابعة لعمر وايضا ما رواه المرتضى عن النبي نص في النهي عن ذلك وكونها من
البدعة المنهي عنها واما قوله فاندفع اعتراض المرتضى عن قضائه فلا ادري انه متفرع على اي مقدمة من مقدمتها الواهية وكيف يندفع اعتراض
المرتضى عن قضاء القضاء بمجرد ما قال به الناصب من تقسيم البدعة الى قسمين او باحتمال ان النبي فعل ذلك جماعة احيانا مع ان المرتضى قدس سره قد استدل
على النهي عن ذلك بقول النبي فلا يجتمعوا شهر رمضان في النافلة ثم تعقيبه اياه بانه بدعة وكل بدعة ضلالة فلا محيص الا بتسليم ورود الطعن او بارتكاب منع صحة
ما نقله المرتضى قدس سره من الحديث الثابت عند الفريقين واما ما ذكره في توجيه منع امير المؤمنين فلا يخفى وهنه على المؤمنين ومن نفائس اجوبة
القوم ما ذكره شمس الدين الكرماني في شرحه للبخاري قال في شهر رمضان استنه عن بدعة لقوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر انتهى واقول لو صح هذا الحديث
وكان شاملا للبدعة ايضا لوجب الاقتداء بهم علينا انما نقول اجمع الاحكام المحكمة من كتاب الله وسنة نبيه وبطلانه ظاهر ظهور اختلاف كثير بين ابي
بكر وعمر ويلزم ان يكون الناس مامورين بالعمل بالمختلفين وذلك لا يليق من الشارع عم الامر به وايضا لو صح هذا الحديث لكان نصا على امامتهما وانتفت
المنازعة بين الصحابة في تعيين الامام بعد النبي وقد وقعت كما عرفت ولما احتاج ابو بكر في مدافعة الانصار الى الاحتجاج عليهم بكونه عترة رسول الله

وايضا قد

الاحتجاج

وقوم

وتوبه وما شاكل ذلك فكان يقول يا معشر الانصار قد امركم رسول الله وعمر كم بالاقتداء بنا فلبس لكم مخالفة رسول الله ونحن نعلم قطعا ان مع وجود حجة
مثل هذه الحجة لا يتمسك عاقل بذلك التمسك الضعيف فلما لم يذكروها علمنا انه موضوع وايضا يتطرق تهمة التحريف في روايته ولعله قال اقتدوا باللذين
من بعدي ابا بكر وعمر بالنصب على الندا على ان يكونا مامومين بالاقتداء واللذان بعد النبي كتاب الله وعترته كما ذكره في الخبر المشهور ويحتمل الرفع على ان يكون المعنى
اقتدوا ابو بكر وعمر واللذان من بعدي كتاب الله وعترته ويظهر من كلام الشيخ الاجل ابن بابويه الفقيه ره في كتاب عيون اخبار الرضا ان الرواية قد وردت على طبق
هذين الاحتمالين فتامل هذا واما ما ذكره في الجواب عن الطعن الثاني فهذه انما ذكره اولا من ان الخراج انما يوضع على الارض التي فتحت صلحا اقتضى
عدم صحة وضع الخراج على السواد كما ذكره المص معترضا على عمر لانها فتحت عنوة لا صلحا فكيف يثبت له المناسب لذلك الحصر تصحيح ما فعله عمر من اخذ الخراج من
السواد بقوله ثم لما فتح بلاد الاكاسرة وكان عمال الملوك فيها الخراج اقتضى رايه الخراج آه وبالجملة في كلامه اضطراب يدل على اختلال نظامه واختلال نظامه
وطعنه وتحيره كما لا يخفى واما امر المؤمنين فانما امضى ذلك لما اقتضى الامر اليه لانه لم يمكنه تغييره لاحكام المتقدمين عليه الحكم بما عنده كما عرفت قبيل
ذلك في التراويح مع حصول رضا اهل السواد بذلك الى ايامه تدبيجا واما ما اشار اليه الناصب من دعوى حصول الاجماع على ما رآه عمر في امر الخراج فهو
وغايته حصول الاجماع السكوتي من غاصبيه ومعاونيه ولا حجة فيه واما ما ذكره في الجواب عن الثالث فهو مدفوع بمثل ما ذكرناه في دفع جوابه عن الثاني
وتفصيل الكلام في المقام يطلب من مبسوطات كتب اصحابنا الاعلام ايدهم الله تعالى بدوام القيمة واما ما اورده الناصب المتردد بقوله فان اراد
بالجمهور اصحابه آه فمردود بديهي لظهور ان الجمهور يراد به الجماهير الكثيرون ولظهور ان المص لم ينقل هنا رواية مشتملة على طعن عمر عن احد من رواة الشيعة
وانما رواة الشيعة من ذلك ما مر من وصفه للشيعة بالقلة والشذوذ ونعم ما قيل ان الكذوب لا حافظة له ثم ان اراد بقوله ان اهل السنة والجماعة
لم يروا طعنا في عمر لهم لم يروا ما قصد به الطعن على عمر فهو مسلم لكن لا يفيده كما لا يخفى وان اراد انهم لم يروا حديثا يدل على الطعن في عمر فهذا
ظاهر البطلان وقد ذكر المص هنا روايات دالة على الطعن في عمر حسبما اوضحناها لكن اسلاف اهل السنة لبلادتهم وسوء فهمهم لم يفهموا في مبدء
روايتها دلالتها على الطعن فرووها وذكروها في كتبهم ولما تنبهوا على الشيعة بما فيها من الطعن اضطروا في دفع ذلك الى اعمال كل حيلة فتارة
ارتكبوا التاويل الطويل وتارة تكلفوا التخصيص العليل واخرى اتوا على سندها بالقال والقيل واما ما ذكره في جواب كل واحد من الروايات فقد
نكلنا على كل منها بما يشفي فؤاد كل مؤمن موافق وينفي رقاد كل منافق والحمد لله تعالى هذا وما ذكره الناصب من الروايات مستدلا بها على
فضيلة عثمان فهي روايات جاءت من طريقه ولم يساعده احد من اصحابنا عليها والمص لا يستدل في مطاعن عثمان وغيره بحديث الا اذا ساعده عليه
الخصم فكيف بها بل ذلك بهذا في الحجة ويتوقع منه الزام الامامية ثم تحقيق نسب عثمان ليس على ما زعمه الناصب واشتهر بين اضحاه واوليائه فقد
روي بطريق علماء اهل البيت وغيرهم ان بني امية ليسوا من قريش فكان لعبد شمس عبد مناف عبد وهي يقال له امية فنسب الى عبد شمس وقيل امية بن
عبد شمس نسبة لطافة النسابين لغير الفارقين بحقايق الانساب بني امية الى قريش واصلهم من الروم وذلك لان العرب كان من سيرتهم ان يلحق الرجل بنسبة
عبد وكان ذلك جايزا عندهم وقد وجد ذلك من وجوه كثيرة في العرب لما ذكرناه لما ذكرناه لما افتخر معاوية في بعض كتاباته الى علي بالصحبة
والقرابة كتب علي في جوابه ما هذه صورته لكن ليس المهاجر كالطليق ولا الصريح كاللصيق ثم كون عثمان من اشراف قريش بالحسب ثم وانما
المسلم شرفه بينهم بحسب المال وهو كالمال في معرض الزوال واما البنتان اللتان زوجهما النبي من عثمن فهما رقية وزينب فلم يكونا من النبي ولا
من خديجة بل كانتا بنتي غيرهما تحت تربيتهما وحكايتهما على ما ذكره اهل السير والتواريخ ان زينب زوجها النبي من ابي العاص الربيع وزوجه
من عتبة بن ابي لهب وفارقها عتبة فخطبها عثمان فزوجها النبي منه فبعد اسلام ابي العاص وبقاءه في المدينة مدة يسيرة ماتت فلما ماتت رقية
عند عثمن فخطب عثمن بعد موتها زينب فزوجها النبي منه وماتت في حياته فلما كان الامر موجودا من غير نكير بتزويجهما رسول الله كم جاز
كافرين لم يخلوا الحال في ذلك من ان يقال انه حين تزويجهما كان على دين الجاهلية وهذا هو الكفر بالله ورسوله او على دين من يقبل الله تعالى
وح فحاله ان يزوج رسول الله انبيته من كافرين من غير ضرورة دعت الى ذلك وهو مخالف لهم في دينهم عارف بكفرهم مبطل ان يكونا ابنتيه وايضا
روى اهل العلم عن ائمة اهل البيت انه كانت لخديجة بنت خويلد اخت يقال لها هالة وقد تزوجها رجل من مخزوم فولدت له ابنا اسمه هالة
ثم خلف عليها ابو هالة رجلا تميميا يقال له ابو هند فاولدها ابنا كان يكنى ابا هند وهما ابنان الابنان المنسوبان الى رسول الله
زينب ورقية له من امراة اخرى فلما ماتت ثم مات ابو هند وقد بلغ هند مبلغ الرجال والابنان طفلان وكان ذلك في حداثة تزويج رسول الله
خديجة بنت خويلد وكانت هالة اخت خديجة معتزة وخديجة من الامناء الموصوفين بكثرة المال فاما هند ابن ابي هند فانه لحق بقومه وعشيرته
بالبادية وبقيت الطفلان عند امهما اخت خديجة فضمت خديجة اختها هالة مع الابنين اليها فكفلت جميعهم وكانت هالة اخت خديجة قد
سفرت بين خديجة ورسول الله لما ماتت بعد ذلك بمدة يسيرة وخلفت الطفلين زينب ورقية في حجر خديجة اختها وحجر رسول الله فربتاهما وكانت
من سنة العرب في الجاهلية ان من ربيت يتيما نسب الى اليتيم اليه واذا كانت يتيمة لم يستحل ان يزوجها من نفسه لانهما تربيتهم ابنة المولى
لها فلما اربى رسول الله هاتان الطفلتين ابنتي هند زوج اخت خديجة نسبتا اليه ولي خديجة بالبنوة ولم تزل العرب على هذا الحال الى ان
بعض الصحابة بتمة بعد هجرة النبي الى المدينة فقال لو سالنا رسول الله يجوز في الاسلام تزويج بنية من ربيبها فنعلم ذلك فانزل الله تعالى

زوجت عثمان رقية وزينب لا رقية وام كلثوم كما زعم الناصب

يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين
من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط فاطلق الله تعالى في الإسلام لمن تزوج اليتيمة ممن يربيها أما لم تكن من زوجته فسقط عن عمر الإيتام انتسابهم ونظير
ذلك ما ذكرناه سابقا من حال النسبة أمية إلى عبد شمس وكذا حال زينب خارجة بالنسبة إلى بنيها فإنهما أبا سفيان أبا على رسم قريش في ادعيائهم أنكر
على النبي ﷺ تزويجه لزينب بنت جحش مطلقة زيد وخاضوا فيه خوضا كثيرا فأنزل الله عز وجل ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم
النبيين قال شيخنا وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم إلى آخر الآية ثم ذكر شيخنا العلة فقال فلما فسخ زيد نكاحها وطلقها وخاف أن لا
يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم والغرض من هذا البيان والتطويل فيه التنبيه على أن كثيرا من الناس يغفلون عن حقائق المسائل ويقنعون
على ما يجدونه من الظواهر والحق أحق بالاتباع والعلم يعزل عن الرواج وقد يكون الخصم العنيد غارقا في غلطه المذكور وهو لا يثبت مدعاه
الباطل وترويج زيف العاطل يتحرى ويجري مجرى كلامه على ما ادعاه وبغالط من ليس له حظ في التحقيق والنظر البالغ بقوله فليتدبر الفطن الغافل
انه إذا كان حاصل الخصوم مع من له خوض في العلوم هكذا فكيف مع العامي الذاهل والشاب الغير المتعقل الجاهل مع الفه بالعادات وعدم الابتكار
مع كمال ضعف إدراكه من الحالات والمسئلة التي نحن فيها بعينها هكذا فإن شياطين أهل الله والقتل الرضاعيين خلال الناس فتنة وشرورا يوحي بعضهم
إلى بعض زخرف القول غرورا وأما ما رواه في فضيلة الرجل عن عبد الرحمن بن سنا فهو مما تفرد به عبد الرحمن وهو السلمي دون ابن سنا ابن الأثير كما حققه
صاحب الاستيعاب وقال روى عنه حديث واحد في فضل عثمان رواه عنه مزيد أبو طلحة بعد أهل البصرة انتهى فافهم والتحقيق فيه أن جيش العسرة هو الذي
الغزاة تبوك وهم كانوا خمسة وعشرين ألفا راكبا على الخيل والبعير والباقي كانوا رجالا وليس في كتب قدماء القوم الأعظام أنه بعير في مرتين وهو موافق لرواية
أصحابنا الإمامية وأما الزيادة على ذلك فمن زيادة عناية المتأخرين من أولياء عثمان ليتم لهم أن يقولوا في شأنه أنه جهز جيش العسرة على الإطلاق ولهذا
تراهم يضطربون ويزيدون على ثلثمائة أيضا فقد قال شيخنا الأستاذ أنه جهز جيش العسرة بتسعمائة وخمسين بعيرا وألف وخمسين فرسا وروى بإسناده
إلى قتادة أنه قال حمل عثمان في جيش العسرة على ألف بعير وسبعين فرسا انتهى وكذا ما رواه عن عبد الرحمن بن سمرة وعن أنس موضوعات لا تثبت مذكورة
في صحاح القوم وأما ما ذكره من أن الأخبار في فضائل عثمان كثيرة قد ذكرنا يسيرا منه فهو صادق فيه لكنها كلها من موضوعات عمد بني أمية فلو لم
يذكر اليسير لكان أولى لأنه قد عرف حال من أنجبه من أبيه سر ولا خبر في كثير مما ذكره من أن المصريين كرهوا عثمان عن شيوخه الضالين كذب صريح وأما
يذكر ذلك نقلا عن كتب مشايخ أهل الضلال كما سيظهر لك حقيقة الحال قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الثالث** في المطاعن التي رواها الجمهور
عن عثمان منها أنه ولى أمر المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يؤتمن عليه وظهر منه الفسق والفساد ومن لا علم له البتة مراعاة لحرمة القرابة وعدولا عن مراعاة
حرمة الدين وقد كان عمر حذره من ذلك فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وفيه نزل قوله تعالى أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن
علي والفاسق الوليد بن عقبة على ما قاله المفسرون وفيه نزل إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكان يصلي حال السكر وهو سكران حتى تكلم فيه بالنقص
إلى من خلفه وقال لهم أزيدكم في الصلاة فقالوا لا قد قضينا صلاتنا واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه أشياء منكرة وقال إنما السواد
لقريش فأخذ منه ما شاء وترك منه ما شاء حتى قال له أتجعل ما أفاء الله علينا نبتلا لك ولقومك وأقصى الأمر إلى أن منعوه من دخولها وتكلموا فيه
وفي عثمان كلاما ظاهرا حتى كادوا يخلعون عثمان فاضطر إلى إجابتهم وعزله منها لا باختيار عثمان وولى عبد الله بن سعد بن أبي سرح مصر فتكلم فيه أهل مصر فصرفه
عنهم بمحمد بن أبي بكر ثم كاتبه بأن يستبد على الولاية فبطن خلاف ما أظهر فأمر بقتل محمد بن أبي بكر وغيره ممن رد عليه فلما ظفر محمد بذلك الكتاب كاتب حصره
وقال الناصب خصه الله أقول أعظم ما يطعنون على عثمان هو توليته بني أمية على الممالك وذلك لأنه رأى أمراء بني أمية أولي رشد ونجابة وعلم بالسياسة
وكان إذ ذاك اتساع عرصة الإسلام وبعد الممالك واختلف سير الناس لاختلاط الأعجام بالعرب واختلاف العرب واستيلائهم فلا بد من الأمراء الذين
يكونون ذوي بأس وقوة واستيلاء وكانوا بنو أمية على هذه النعوت فكان عثمان يختارهم للإمارة وكلما كان يظهر منهم شيء يعزلهم كما روى في الصحاح
أنه لما علم عثمان أن الوليد بن عقبة شرب الخمر عزله عن إمارة الكوفة كما ذكروا ولا طعن في الإمام إذا نصب من رآه عدلا أهلا للإمارة ثم يظهر منه خلاف هذا
فيعزله فإنه حال النصب علمه أهلا للإمارة ولو كان حال النصب يعلم أنه ليس بأهل للإمارة ثم ينصبه لكان طعنا ولم يثبت هذا فلا طعن انتهى **أقول**
فيما قال من ولاة عثمان من بني أمية كان ظاهرا على الكل قبل خلافة عثمان وفي زمان خلافة الشيخين وعلى الشيخين أيضا كما ذكره المصنف وأوضحه مؤلف روضة الأحباب
مفصلا في قول بأن عثمان لم يكن عالما عند توليتهم بأنهم ليسوا أهلا للإمارة فعلى لا يبقى بالإصلاح أصلا وأيضا لو كان الاجتهاد في
توليتهم لما ذكره الناصب اتساع عرصة الإسلام وبعد الممالك كان الصواب أن يستعمل أفاضل الصحابة في البلاد القريبة كاليمن والكوفة والبصرة ومصر ونظائرها
كما كان في زمان عمر وأن يستعمل هؤلاء الفساق على بلاد بعيدة يفصلها الله تعالى بأيديهم وحيث كان الأمر بالعكس بل كان حكومة أكثر البلاد في زمنه
متعلقة ببني أمية علم أن العلة في نصبهم ليست ما موه به الناصب لا صلاح حال الإمارة لاختيار عمر مع توسعة الملك في زمانه واحدا
منهم للإمارة فرقه فضلا عن بلد ومن العجب أن ابنين من القرآن بنادبا باعلى صوت على فسق وليد بن عقبة ومع هذا لم يعلم عثمان أنه فاسق لا يصلح للولاية
وأما وصف الناصب بني أمية بالرشد والنجابة إن أراد به الرشد في الدين والنجابة الحاصلة لأولي المروات والمنفعة فاضافتهم بذلك كذب صريح وإن أراد
الرشد في الدنيا بأعمال المكر والحيلة والخديعة وأربه بالنجابة وجاهر الصورة وضخامة الهيكل لما قيل إن أولاد الزنا يحب بهذا المعنى فنسلم لكن لا يبعد

ولا يبعد

ولا يبقى في أصل الإسلام سواهم كانوا على نسب بن زيد بن عبد الله بن باذان الحجاج وأمثالهم من الظلمة الذين كانوا بالسنة الخارجة عن قانون الشرع يجعلون
الولايات وأعمالها عوانا بتكاليفهم لمن في جورهم وظلمهم وعن أن يقدر على الخروج عليهم والتخلف عنهم وذلك أن يتمثلوا أهل محلة مثلا بينهم فانتدبوا
منهم وبينهم وا أقوامًا التخلف بعضهم إلى غير ذلك من الضوابط التي ورثها عنهم الشامية من تيامرة الروم وتسمع وترى في زماننا من قوانينهم التي ما
أنزل الله بها من سلطان قال المصنف رفع الله درجته ومنها أنه رد الحكم بن أبي العاص إلى المدينة وهو طريد رسول الله وكان قد طرده وأبعده من المدينة
وامتنع أبو بكر من رده فقضى بذلك مخالفا للسنة وتبعه من بعده متعمدا لخلاف رسول الله عامدا لمدعوا من غير بينة إنما قضى القضاء بأنه قد نقل أن عثمان
لما عوتب على ذلك ذكر أنه استأذن رسول الله فأعرضه المرتضى بأن هذا قول قاض لم يسمع من أحد ولا نقل في كتاب ولا نعلم من أين نقله القاضي
أي كتاب وجده فإن الناس كلهم رووا خلافه قال الواقدي من طرق مختلفة وغيره أن الحكم بن أبي العاص لما قدم إلى المدينة بعد الفتح أخرجه النبي إلى
الطائف وقال لا يساكني في بلد أبدا لأنه كان يظاهر بإيذاء رسول الله والوقيعة فيه حتى بلغ به الأمر إلى أنه كان يعيب النبي في مشيه فطرده النبي
وأبعده ولعنه ولم يتواجد بعده فإنه طرده رسول الله فجاء عثمان إلى النبي وكلمه فيه فأبى ثم جاء إلى أبي بكر وإلى عمر في زمانهما فكلمهما فيه فأغلظا
عليه القول ودبراه وقال له عمر يخرجه رسول الله وتأتي أن أدخله والله لو أدخلته لأمن قوله بل غير عهد رسول الله وكيف أخالف عهد
رسول الله فأبى ابن عفان أن تعاوده فيه بعد اليوم فكيف يحسن القاضي هذا العذر وهلا اعتذر به عثمان عند أبي بكر وعمر وسلم من تجشمهما أبا
وخاصر من عتابهما عليه مع أنه لم يرده جاء علي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وقالوا بن أشرفا لو أنك أدخلت الحكم ومن معه وقد كان النبي
أخرجهم وأنا نذكرك الله والإسلام ومعاك أن لك معنا ومنقلبا وقد أبيت ذلك الولاة قبلك ولم يطمع أحد أن يكلمها فيهم وهذا شيء يجاوز الله
فيه عليك فقال لهم عثمان إن قرابتهم مني ما تعلمون وقد كان رسول الله أخرجه بكلمة بلغته عن الحكم ولن يضركم مكانهم شيئا وفي الناس من هو شر منهم فقال
أمير المؤمنين لا أحد شر منه ولا منهم ثم قال هذا تعلم بقول عمر والله لئن بقي لي معبط على رقاب الناس والله إن قتلت لقتلت فقال عثمان أما كلمت منكم
أحد ليكون بيني وبينه من القرابة ما بيني وبينه وليس في القدر ما قلت لا كان سبيل خلفه وفي الناس من هو شر منه فغضب علي وقال والله لنا
بشر من هذا إن سلمت وسري يا عثمان عقبى ما فعل هذا لا اعتذر به القاضي انتهى وقال الناصب غفر الله له أقول روى أرباب الصحاح أن عثمان لما قبل له لم
أدخلت الحكم بن أبي العاص قال استأذنت رسول الله في إدخاله فأذن لي وذكر مثل ذلك لأبي بكر وعمر فلم يصبه فلما مضى وأبا أعملت بعلي في إعادتهم إلى
المدينة هذا مذكور في الصحاح وإنكار هذا النقل من قاضي القضاة إنكار باطل لا يوافقه نقل الصحاح ويؤيد هذا ما ذكر في الصحاح أن النبي
أمر يوم الفتح بقتل عبد الله بن أبي سرح فجاء عثمان واستأمنه له فلم يؤمنه رسول الله فأتى من اليمين والنساء والقدام والخلف وفي كل هذه المرات كان رسول الله
لا يقبل منه وهو يبالغ حتى قبل في آخر الأمر وكان هذا من حرص عثمان على صلة الرحم فاتضح الخبر أنه استأذن رسول الله في إدخال الحكم بن أبي العاص
وأدخله بعلمه بأن رسول الله فلا مخالفة ولا طعن فيه وأقول لو كان عثمان صادقا في استئذانه عن النبي لإدخال الحكم فلم لم يدخله
وقد أتى مع غاية محبته له ونهاية اهتمامه به حتى لا يتهمه أبو بكر وعمر بعد ذلك لكن بالله الآن يعتقد أنه استأذن في ذلك من النبي
في مرضه وعند ما نسبه عمر إلى الهجر والهذيان وشاع الوقت عن انحرافه في جوفه من القرب فإنه وبعد المسافة بين المدينة ومكان ذلك المطرود المردود
وحج لعمر بقول الرجل كان الهجر فلا اعتداد بإذنه في تلك الحالة فليفتح قليلا وليبلغ كثيرا وأما ما نسبه صاحبنا إلى الصحاح فليس في صحاحهم
المشهورة المتداولة عنه خبر ولا أثر ولعله مذكور في صحاح غير متداولة وضعها المتأخرون منهم أصلا حالة فاسد أسلافهم ولن يصغي العقلاء
ما أفسد الدهر ويدل على كذبه في نسبته ذكر ذلك إلى الصحاح المشهورة أنه أيد ذكرها في الصحاح بقصة قبول النبي طلب عثمان ما عبد الله بن أبي
السرح فإن كون ذلك مذكورا في الصحاح لا يحتاج إلى تأييد كما لا يخفى مع ما يتوجه على التأييد المذكور من أنه لا يلازم بين قبول النبي الأمان
لعبد الله وبين قبوله لإدخال الحكم وكفى في طعن عثمان ما اعترف به من أن أبا بكر وعمر لم يصدقه وكذبا في إخباره عن ذلك فكيف يتوقع عن النبي صدقه
في ذلك بنقل الحادث وضعها أو لبيانه لترويج حاله وتصديق مقاله وما أشبه تشبث عثمان بما افتراه على النبي في إعادة هؤلاء المطرودين بما افتراه
صاحبه أبو بكر من قوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة فإن كلا منهما متفرد في النقل فتأمل قال المصنف رفع الله درجته
ومنها أنه كان يؤثر أهله بنيه بالأموال العظيمة التي عند المسلمين ودفع إلى أربعة أنفس من قريش وزوجهم بناته أربعمائة ألف درهم وأعطى مروان
ثمانمائة ألف درهم وأجاز قضاء لقضاء بأنه ربما كان من ماله اعترضه المرتضى بأن المنقول خلاف ذلك فقد روى الواقدي أن عثمان قال إن أبا بكر وعمر كانا
بنيا ولان من هذا المال وروى أنهما منها ولي ناولان منه صلة رحمي وذكر الواقدي أنه بعث إليه أبو موسى الأشعري بمال عظيم من البصرة فقسمه عثمان بين
ولده وأهله والصحابة كذبا وروى الواقدي أيضا قال قدمت إبل من إبل الصدقة فوهبها الحرث بن الحكم بن أبي العاص صدقة فقضاه عنه فبلغت ثلثمائة ألف
فوهبها له وأنكر الناس على عثمان إعطاء سعيد بن العاص مائة ألف انتهى وقال الناصب غفر الله له أقول لا خلاف بين المسلمين أن عثمان كان صاحب أموال كثيرة
حتى أنه جهز ثلث جيش العسرة في زمن رسول الله وكان ذلك في الضيق والشدة ولم يتبع الأموال بعد ما اتسع الأموال فلا شك أن أمثاله العالم بتحصيل الأموال
سيما إذا استخلف زيد أمواله بالتجارات والمعاملات فربما كان من ماله ما أعطى أقرباءه كما أجاب قاضي القضاة ومن كان يفرق بين أمواله وأموال
الفيء لأن كل هذا كان تحت يده كان لم يفرق بين المطهر من حسنات أمواله ومن خوانها حتى يعلموا أنه أعطى من ماله أو من مال الفيء والأسئلة لا يحمل

ان يفعل ذ

من ان ذ

وولي الحكم بن
ابي العاص

اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فلا اصل انه اعطى من مال الصدقة فيما كان لمصالح لا يعلمها الا هو كما اعطى رسول الله اشراف العرب من غنائم حنين فيلا
كثيرا انتهى **واقول** الدينار جيش العسرة كانوا خمسة وعشرين الفا كما فكيف يكون ما اعطاه عثمان من ثلثمائة بعير ثلث جيش العسرة مع ما مر من ان
الصحيح اعطى مثلي بعير والزيادة من زيادات شارحه واما احتماله قاضي القضاة وغيره هذا الخذول فانما هو على سبيل الرمي في الظلام تحاشيا في دفع الاوهام
فان من طعن على عثمان في ايام جيوشه اراد ما شاهد من اعطاء عثمان ذلك من بيت المال الا فلا يطعن عاقل احدا في الجود بماله سيما على اهله وعياله وما
اعطاه عثمان لمروان من مال الله مذكور في كتاب الجمل والنحل للشهرستاني ذكر الخلاف الناسع من الخلافات الواقعة عن وفاة رسول الله بل الى الشهرستاني
انه اقطاه ملك الفدك وما استشكله من الفرق بين اموال عثمان نفسه وبين اموال بيت المال فهو في غاية الوهن والاضمحلال قوله ان كل هذا
بدع قلنا نعم لكن بيت المال كان بيتا منفردا مقررا له خزان مخصوص من اصحاب رسول الله وكاتب وغيرهما من العمالة وكان يظهر التصرف فيه من منعهم حتى
زكاة سعد ابي وقاص من مفاتيح بيت المال في المسجد وقال انا معشر المسلمين لا اكون خازن بيت المال لا يدفع منه لطريد رسول الله ثلثين الفا وقام
عبد الله بن مسعود وقال قد جعلتم يا قريش الامامة والخلافة الحق بالمباح فكل من شاء من قريش وضع رجله فيه وترقى على منبر رسول الله وتمكن في
مسنده وهكذا قال سلمان لابن عمر ان ابا بكر جعل الخلافة مباحة بين الناس حيث استخرجها من ابدي بني هاشم ومنعها من اهل بيت رسول الله وقس هيهنا
على التسلف من الصحابة انه اعطى المطرودين من مال الله لا من ماله وسمع منهم الخلف الى المرتضى وابن المطهر رحمهما الله تعالى واما قوله والاصل ان
اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فكلام خال عن الصواب وقصاص لا يذهب الا على الجاهل المرتاب اظهار رشد عثمان في الذي عند من يطعن في دينه انما
يجاب بالمثل المشهور ثبت العرش ثم انقش مع ان الاصل انما يبنى عليه ان لم يظهر خلافه وقد صح خلافه بما ذكره المصنف من رواية الجمهور وشهدا ادكانه
بما لا يخفى على ذوي الشعور واما قوله وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقة فيما كان لمصالح لا يعلمها الا هو ففيه ان من لا يكون الها لا نبيا او اماما معصوما
يسئل عما يفعل وانما المرتبين وجه المصلحة فيما صدر عنه بتهم ويطعن بل يقتل عند الفقهاء عليه كما قتل عثمان اخر الصدر امثال ذلك عنه مع ان المصلحة فيما فعله
النبي كانت ظاهرة على اهل زمانه وهي تالف قلوب هؤلاء الصنادبد في مبادي الاسلام واي مصلحة تتصور في ايتلاف جماعة طردهم النبي باعطاء مالا
يحصى من الاموال بعد استقرار الاسلام وعند كان تمثيل حال عثمان في ذلك بحال النبي كفر يعوذ بالله منه ثم اقول حنين استحلوا لنا فيه ولم
يتاسوا الى امامهم عثمن من الحيا والتزموا ان يدفعوا الاعراض عنه بكل حيلة ومسئلة فالاولى ان يجيبوا لما ذكره المصنف قدس سره بان اخذ بل
الصدقة التي رواها الواقدي عوضا عن الابل الذي اعطاها للنبي في جيش العسرة واخذ الدراهم والدنانير التي ردوها عوضا عن الدراهم التي اعطاها
للنبي لتجهيز ذلك الجيش وغيره ان قيل ان ما اخذه عثمان من مال بيت المال يزيد على ذلك اجيب بانه اخذ الزيادة مستندا بقوله تعالى من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ولو نوقش بان ما اخذ من بيت المال كان ازيد من الامثال انه اجيب بانه يجوز ان يكون اخذه للزيادة على ذلك من باب الربا التي
تضاعف في سنين كثيرة من زمان النبي الى خلافة عثمن تضاعفت بنسبة الشطرنج ولو قيل ان الربا حرام بنص الكتاب قلنا لعل عثمن يخص ذلك بالقرض
الذي يجري بين العباد بعضهم مع بعض وما اعطاه عثمن في جيش العسرة لم يعطيه للنبي هبة او تمليكا بل انما اقرض به الله تعالى بوكالة نبيه ولا
ربا بين الله تعالى وبين عبده كما لا ربا بين الوالد وولده والزوج وزوجته الى غير ذلك ولو نوقش في جواز هذا التخصيص قلنا ان عثمان كان مجتهدا
في ذلك بالقياس الفقهي وله ثواب على تقدير الخطاء منه فلا اعتراض عليه تامل فيه فانه تبيان لا دق مما ذكروه في نضرة عثمن والله المستعان
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه حمى الحمى عن المسلمين مع ان رسول الله جعلهم شركاء في الماء والكلاء انتهى **وقال الناصب** خصه الله اقول
الحمى الذي منعه رسول الله هو ان يحمي الامام لنفسه واما الحمى لاجل ابل الصدقة وخيل المجاهدين فلا شك في جوازه والاجماع على جوازه ولو من حمى
لاجل ابل الصدقة هو عمر الخطاب ثم تابعه عثمان فلا طعن انتهى **واقول** من يروي ذلك روى انه حمى لنفسه لو سلم فنقول جواز ذلك يحتاج الى
دليل الاجماع الذي ادعاه الناصب خيلا فلا صحة لو صح فهو اضعف من دعوى الاجماع على خلافة ابي بكر وما ذكره من ان اول من حمى لاجل ابل الصدقة
هو عمر لا يدل على شرعيته وعدم قبحه اللهم الا ان يراد ان هذا الطعن ليس مخصوصا بعثمان وفيه ما فيه لانه يصدق الجواب فالقول بانه ليس مخصوصا
به غير مفيد وانه المصنف قدس سره لم يدع الاختصاص فلا وجه لهذا الكلام وانما ذكره عند مطاعن عثمان دون مطاعن عمر لانه زاد في عمد عثمن فالطعن
متوجه عليهما كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه اعطى من بيت مال الصدقة المقاتلة وغيرهم وهذا مما لا يجوز في الدين لجواز ان
يكون قد اجتهد واعترضه المرتضى بان المال الذي جعل الله له جهة مخصوصة لا يجوز ان يعدل به عن جهته بالاجتهاد ولو جاز ذلك
لبينه الله تعالى لنبيه لانه اعلم بمصالح العباد انتهى **وقال الناصب** خصه الله اقول ان صح الرواية فلا شك انه عمل فيها بالاجتهاد كما اجاب قاضي
القضاة واعترض المرتضى مندفع بان التغيير لا يجوز بالاجتهاد في غير محل الضرورة كما فعل رسول الله في غنائم حنين وايضا ربما كان عثمن سمع جواز
من رسول الله فيكون عاملا بعلمه التبيين عنده ويكون حجة في العمل انتهى **واقول** الرواية صحيحة وهذا اعتراض قاضي القضاة في الجواب على تاويلها
التعبد وما ذكره من جواز تغيير سنة النبي لضرورة مدفوع اولا بمنع الضرورة فيما فعله عثمن كيف وكان زمانه زمان التوسعة كما اعترف به
الناصب ثانيا بان ما فعله النبي في غنائم حنين من اعطاء صناديد قريش لم يكن من بيت المال الصدقة كما حقق في موضعه ولا
يصح التمثيل واما قوله وايضا ربما كان عثمان سمع جواز من رسول الله فهذا مع كونه مردودا بانه وحي في الظلام ولا يمكن الاقناع به في الزام

الخصا

الحسنا مدخول لانه لو كان كذلك لذكره عثمان عند الطعن بعلته في زمانه ولو كان لعلمه ولبس فلبس في ابطاله وفتح باب هذا التحمل الظاهر لكان لطلحة
والزبير وعائشة ومعوية ان ينبغوا النبي عن انفسهم بانهم سمعوا من النبي جواز الحرب مع علي على وجوبه وكذا الاولياء انهم دفع الطعن عنهم بانهم
ربما سمعوا الجواز لذلك مع انهم عن اخرهم اعترفوا بتعبهم وخطائهم في ذلك كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر بعض
اضلاعه وعهد عبد الله بن مسعود الى عمار ان لا يصلي على عثمان عليه وعاده عثمان في مرض الموت فقال ما تشتكي قال ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال الا ادعو
لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال فلا اسلك بعطائك قال انه عنه وانا محتاج اليه وبطبيبه وانا مستغن عنه قال يكون لولدك قال ارزقهم على الله قال
استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال اسال الله ان باعدني منك حتى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ضرب عثمان عبد الله بن مسعود وهو من خص اصحاب رسول الله ومن علمائهم فهو من جملة
ما ذكره صح في الصحاح ان عبد الله بن مسعود لما مرض عاده عثمان فقال له اجعل عطاءك بعدي لبناتك قال لا حاجة لهن فيه لاني علمتهن سورة الواقعة
تقرأنها بعد العشاء واني سمعت رسول الله من قرأ سورة الواقعة بعد العشاء لم يصبه فاقة انتهى **واقول** وقد روى الضرب كثير من علماء الجمهور كالشهرستاني
في الملل والنحل والجاحظ في النظام واعترف به شارح المقاصد وشارح التجريد حيث قال لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد طلب مصحفه فاراد ذلك مع ما فيه
من الزيادة والنقصان فاذن عثمان لابنه فاخذ حاصل كلامهما وقال شهد المحدثين وقصته قتل عثمان من كتاب روضة الاحباب الذي الفه لبعض اكابر روى
الاذان فاهدر عثمان دمه وقيل ان ابن وافد بعني واقعة حكومة عبد الله بن ابي سرح در مصر وامر جماعتي از دشمنان ان دريا سنكاب بزد عثمان ابن عفان
عفان نسبت با عبد الله بن مسعود وابو ذر غفاري وعمار بن ياسر رضي الله عنهم امور عنيفه مناسبه واقع شده بود وقاعده قبيله بني زهره وهذيل از
جهت ابن مسعود دلها بنو مخزوم از قبيل عمار بن ياسر وافتده بنو غفار وخلفا ابتدا براي ابو ذر با عثمان صاحب نبود آه فهم **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود علي رضي الله عنه ابا ذر بعد ان سوطا لان اباذر لما امات بالربذة ولبس معه الا امرأته وغلامه وعهد اليهما ان
اغسلاني ثم كفناني ثم ضعاني على قارعة الطريق فاول ركب يمر بكم فقولوا هذا ابو ذر صاحب رسول الله فاعينوا على دفنه فلما مات فعلوا ذلك فاقبل
ابن مسعود في ركب من العراق معتمرين فلم يرعهم الا الجنازة على قارعة الطريق قد كادت الابل ان تطأها فاقام اليهم العبد فقال هذا ابو ذر صاحب رسول الله
فاعينونا على دفنه فقال ابن مسعود صدق رسول الله قال له يمشي وحده ويموت وحده ويبعث وحده ثم نزل هو واصحابه وواروه انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول لما ذكره من ضرب عثمان عبد الله بن مسعود لدرة اباذر وسط بين الطرفين لان السفه من الجهول والزمكان والاجلاف من الاعراب والاكراد
لا يصدر بون احدا من الناس للاهانة على دين يهودي فكيف رجل اسلموا انه من اصحاب الرأي حتى سلمه عمر وراه اهل الشورى في الخلافة هل من شأنه
ان يضرب رجلا من مفتي الصحابة وعلمائهم وقرائهم وصاحب رسول الله ومن قدماء المهاجرين ومصلي القبلتين وصاحب الهجرة ومن اهل البدر وكان
سبب الضرب انك فنت رجلا هو من اعدائه ان صح العداوة فهذا كلام لو سمعه العالم بالاخبار للعن على المعري كما يلعن مسيلمة الكذاب انتهى ما روا
من قصة ابي ذر مخالف للمنصوص من اهل التواريخ وقد ذكر جميع ارباب التواريخ في موت ابي ذر انه لما مرض بالربذة وكان اتمام الحج بكلمة امرأته
فقال ابو ذر ما ينهكك قال انك تموت ولا بد لك من كفن وليس لك ثوب تكفن فيه فقال ابو ذر لا بد فاني سمعت رسول الله يقول انك تموت
بارض فلاة وحدك ويحضرك نفر من المسلمين ليجيبهم الله ثم ان كان فيكم رجل يتقي الله وانظري هل ترين احدا فقامت وصعدت ثنية فاذا هي بجماعة على
المطايا تسير بهم كالنسور فلوحت بثوبها فطاروا اليها فقالوا ما لك حاجة فقالت هل لكم في ابي ذر صاحب رسول الله يموت فهذه بابائهم وامهاتهم
وكان في الركب مالك بن الحارث الاشتر فقال حضر وعنده قال ان رسول الله عهد الي انه يموت بارض فلاة يحضره نفر من المسلمين يجيبهم الله فابشروا انكم حضرتم
ذلك فيكم لم يولوا شيئا من الامارة والجباية وشيئا من اموال الولاية ولم يكن في القوم احد الا وقد تولى بعض ذلك الا خلا شابا قال فما اتوا بيت شيئا
مما ذكرت قال فانت كفنتموه ودفنتموه هذا حكاية موت ابي ذر ذكره جميع ارباب التواريخ ولم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود ضربه
ولا دفنه فهذا من مفتريات الرفضة عصمنا الله عن الكذب والعصبية انتهى **واقول** قد مر ان ضرب عثمان لعبد الله بن مسعود عمار والشهرستاني
في كتاب الملل والنحل ومؤلف روضة الاحباب منها فلا انكار والا شبعا عبر معهد ثم انه صاف في ان السفهة والاجلاف ونحوهم لا يجترئون احدا للاهانة
على دين يهودي لكن اذا لم يكن بينهم وبين ذلك اليهودي عداوة اما اذا كان بينهم وبينه عداوة فلا بد ان يفتلوا من اعان على دفن مسلم صالح
خليفة عليهم اذا كان عدوا لهم كما سمعت وطالعت في كتاب الاشبعا ان قتلة عثمان رجوا بالحجارة الجماعة الذين حملوا جنازته بعد ثلاثة ايام الى
البقيع ومنعوا ان يصلي عليه في صدر خلافتهم قبور الامويين ونبشوها واحرقوا ما وجدوا فيها وامثال ذلك عن الملوك وسلاطين المسلمين ومن
دونهم عبر قليل وكون عثمان خارجا عن الاجلاف اول المسئلة وعين النزاع وبالجملة الطعن في مجرد ضرب ابن مسعود وقد صح الضرب من كل الاجلاف
دفن ابي ذر فلا ان كان الغير فلا يفيد في مدحه ولا ينفع وضع الخير موافقا للحال ومن العجائب التناقض بين ما ذكر وانه يدل على انه
عثمان عن اساءة عبد الله بن مسعود فيرى في قصة موت ابي ذر ما يدل على اساءته بابي ذر حيث ذكر في جملة قلة المروة عن ابي ذر زوجة ابي ذر
عنانها قال في وحدها بكائها عليه انك تموت ولا بد ان تدفن وليس لك ثوب يكفن فيه اه ولم ينتبه ان اخراج ابي ذر الى الربذة وموته عليه
ما وصف من المحنة والعدو والفقر مع ملاءة بيت المال واسراف بني امية منها هل كان الا من اقوى ما يدل على انه لم يرحمه

عبد الله بن مسعود حضر مولى زيد ولا ذمة فلا يدل على جهله بالتواريخ وان كان ما نسبه الى التواريخ انما هو مزية عليها من غير ان راى شيئا منها وذلك
لان من اطاظم العلماء العاملين باحوال الصحابة صاحب الاستيعاب المشهور بين الناس وهو قد صرح في ترجمة ابي ذر بالرواية الدالة على ذلك حيث قال خرج
ابو ذر بعد وفاة ابي بكر الى الشام فلم يزل بها حتى ولي عثمان ثم استقدمه عثمان بشكوى معاوية واسكنه الربذة فمات بها وصلى عليه عبد الله بن مسعود
صادفه وهو مقبل من الكوفة مع نفر من اصحابه منهم حجر بن ادبر وما لك بن الحارث الاشتر وفتى من الانصار عنهم امرأته انه فشهدوا وامونه وغسلوه
عمنه وغسلوه وكفنوه في ثياب الانصار انتهى وذكر هيهنا خبران اخران صريحان في حضور ابن مسعود الصلوة عليه فلينظر ثمة وحق يظهر ان المفترى
هو التبعة او الناصبة قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه اقدم على عمار بن ياسر بالضرب حتى حدث به فتق وكان احد المتظلمين من اهل
الانصار على قتله وكان يقول قتلناه كافرا وسبب قتله انه كان في بيت المال بالمدينة سقط فيه حب جوهر فاخذ منه عثمان لحلي بناته فاظهر
الناس الطعن عليه في ذلك وكلموه بالرقى حتى اغضبوه فقال لنا خذ حاجتنا من هذا الفيء وان رغمت انوف اقوام فقال امير المؤمنين علي عمار ان
تمنع من ذلك وبخل لكبيك وبينه فقال عمار اشهد الله ان انفي اول راغم من ذلك فقال عثمان علي يا ابن سمية خذوه ودخل عثمان فدعا به وضربه حتى غشي
عليه ثم اخرج فحمل حتى ادخل به منزل ام سلمة فلم يصل الظهر والعصر والمغرب فلما افاق توضأ وصلى وكان المقداد وعمار وطلحة والزبير وجماعة من اصحاب
رسول الله كتبوا باعداد وافية احداث عثمان وخوفوه به واعلموه انهم مواثبوه ان لم يقلع فجاء عمار به فقرأه منه سطرا قال اعلى تقدمون بنيهم
ثم امر غلمانه فمدوا بيده ورجليه ثم ضربه عثمان على مذاكيره فصار فتقا وكان ضعيفا كبيرا مشوه عليه وكان عمار يقول دعاء قتلته بشهد على عثمان بانكفر
وانا الرابع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ويقول لزيد ارقم باي شيء كفرتم عثمان فقال ثلث جعل المال دولة بين الاغنياء
وجعل المهاجرين من اصحاب رسول الله بمنزلة من حارب الله ورسوله بغير كتاب الله وكان حذيفة يقول لي في عثمان بحمد الله اشك في
قاتله لا ادري اكافر قتل كافرا او مؤمن خلص اليه الفتنة حتى قتله هو افضل المؤمنين ايمانا مع ان ابيه كان يقول عمار جلدة ما بين العين والانف
فقال لهم ولعمار يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار وقال من عادى عمارا عاداه الله ومن ابغض عمارا ابغضه الله واي ذنب صدر من عمار اي كلام
غليظ وقع منه استوجب به هذا الفعل وقد كان الواجب اقلاع عثمان عما كان يؤخذ عليه فيه او يعتذر بما يزيل الشبهة عنه انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ذكر في هذا الفصل من المزخرفات ما يشهد السماء والارض على كذبه وضرب عمار بن ياسر لا رواية به في كتاب من الكتب ونحو
نقول في جملته ان هذه الاخبار وقع عظيمة يتوفر الدواعي على نقلها ورواتها اقوى جميع ارباب الروايات سكتوا عنه الا شرذمة يسيرة من الروافض
ولقد صدق مامون الخليفة حيث قال اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي والكذب في الروافض
وكذب فيما ذكره بتة ولم يستند هذه المزخرفات التي لا يجري فيه تاويل البتة الى صحاحنا مع انه يدعي انه روى كل شيء من صحاحنا ثم ما ذكره
كلام حذيفة وزيد بن ارقم في تكفير عثمان بعد قتله فنقول اتفق جميع ارباب التواريخ ان عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن في الركعة
فلما فرغ من صلوة الصبح اخذ بقرة من المصحف فلما قتلوه وقع قطرة دمه على قوله تعالى فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم اترى حذيفة وزيد بن
ارقم يكفران من هذه عبادته ثم انهم سمعوا امر رسول الله على المنبر بكر وعمر اماما على العثمان ما فعل بعد اليوم فعلم ان كلما ذكره في تكفيره
كذب صراح عافية الله يكذبه على الخلفاء انتهى واقول قد تقدم انه اشار الى قصة عمار مؤلف روضة الاحباب وصرح به موافقا لما روى
المصنف اعظم الكوفي في كتاب الفتوح وهو غير متهم في دين اهل السنة كما يظهر من مطالعة كتابه وهو الذي قال في بعض مواضع كتابه ان هيهنا اخبارا وروايات
صحيحة لم اذكرها لئلا يتخذها الشيعة حجة علينا وبالجملة المزخرفات لا يوجد في كتب اهل السنة والجماعة والمصنف انما ينقل من هنا كما يشهد به السماء
والارض رفضا لعن الفاضل العالم بالنقل ولم تدع المصنف انه يقتصر فيما يذكره على النقل من الكتب الذي سموها بالصحاح وانما ادعى النقل عن كتبهم
سواء سموها بالصحاح او سكتوا عن تسميتها بها وقد عرفت حقيقة الكتب التي سموها بالصحاح مرارا فتذكر ونعم نقل المزخرفات من صحاحهم السقيمة
اولى لكن انما لم يفعل المصنف ذلك لان وضع تلك الصحاح على ذكر الموضوعات على رسول الله قولا او فعلا وما احدثه عثمان بعد رسول الله لا يمكن
وضعه على رسول الله حتى يوضع فيها بل يذكر مثل هذا في تواريخهم وسيرهم كتاريخ البخاري والطبري وابن الجوزي وابن كثير واليافعي والجزري وامثالهم
ولو امكنهم وضع مثل ذلك في صحاحهم ايضا بحيث لا يطلع الخصم على فساده لفعلوا وضعوا على رسول الله اخبارا عن قتل عثمان مظلوما
ثم لم يكتفوا بذلك حتى زادوا عليه انه حكم الذهبي بكذبه كما سيأتي ان شاء الله تعالى واما نقله عن المامون من انه قال لكذب في الروافض فلو صح كان
مراده من الروافض جماعة من الزيدية او الاشاعرة او اهل السنة والجماعة لانهم الروافض للحق لا الشيعة الامامية كيف والمامون من مبغضي الشيعة
وعلمائهم وممن علم بالدليل ان الخلافة حق علي وولده ولهذا اراد ان ينقل الخلافة الى الامام الهمام علي بن موسى الرضا وممن صرح بتشيع مامون
من ثقات اهل السنة الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي في تاريخه ويؤيده ما ذكره اليافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي من تاريخه بان المامون عبر عن
عمر بن الخطاب بالجعل عند الرد عليه بعبارة عن جعل المغفرة فلتطلب تلك في تاريخهما حتى يتبين لك ليفهم واما ما ذكره من اتفاق جميع ارباب التواريخ
ان عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن في الركعة من اوله فبطل موضوع كاذب وقد صرح الذهبي بوضعه ونقل عنه ذلك ابن حجر في صواعقه
ثم قال ولما اخباره عن قتله فصحيح انتهى واما عيانه في تلك الليلة لو صح فقد كان كايمان فرعون عند الغرق ولنعم ما قال محمد بن ابي بكر

عن اشرابه الى مثله ودفع عثمان المصحف الذي كان عنده ودعا محمدا الى العمل بما فيه حيث قال له الآن وقد عصمت منك وكنت من المسلمين وبعد ابنه في
ايها الناس سبحان الله بعد عسر يسرا وبعد عي نطقا وانكم الى امام فقال الحوج منكم الى امام قوال الا قول استغفر الله لي ولكم وفي رواية انه قال
بسم الله ايها فقال الحمد لله واسند عليه طرق التكلم وفي رواية قال اما بعد فانكم الخطبة على وجهها فاقل فان الفكر فيه طويل ثم لا ادري انه من ابن وصل
الى الناصب لاخوانه من اثر بالتواريخ ان عثمان ختم القرآن في تلك الليلة وانه وقع قطرة من دمه على تلك الآية منه ومن الذي اخبرهم بوقوع ذلك في
تلك الحال الذي هرب اصحابه من عنده ولم لا يجوز على تقدير وجودهم بعد قتله ووقوع قطرة الدم على تلك الآية ان يكون ذلك قطرة من دم غير وضعها
مروان على تلك الآية من مصحفه لتعدد تلك من كراهاته لا بد لنفي هذا واثبات ذلك من ثبات قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه اقدم على ابي ذر
مع تقدمه في الاسلام حتى ضربه ونفاه الى الربذة اجاب رضي الله عنه بالتمال انه لحق النفس بل اعترفه السيد المرتضى بان المتواتر من الاخبار
خلاف ذلك لان المشهور انه نفاه اولا الى الشام فلما شكى صحبته منه استقدمه الى المدينة ثم نفاه منها الى الربذة وروى ان عثمان قال لابي هريرة
للامام ان ياخذ من المال اذا اثبر فقال كعب الاحبار لا باس بذلك فقال له ابو ذر يا ابن اليهوديين اتعلمنا ديننا فقال عثمان قد كثر اذاك وتعدى
باصحاب الحق بالنفاق فاخرجه اليها فكان ابو ذر ينكر على معوية اشياء يفعلها فبعث اليه معوية بثلثمائة دينار فردها عليه وكان ابو ذر يقول والله لقد
حدثت اعمال اعرفها والله ما هي في كتاب الله ولا سنة نبيه والله اني لارى حقا يطفى وباطلا يحيى وصادقا مكذبا واثرة بغير تقي وصالحا مستاثرا عليه
فقال لجبلة بن مسلمة الفهري لمعوية ان ابا ذر افسد عليكم الشام فتداركه اهله ان كان لك فيه حاجة فكتب معوية الى عثمان فكتب عثمان الى معوية اما
بعد فاحمل جندبا الى على اغلظ مركب واوعره فوجه مع من سيره ليلا او نهارا وحمله على بعير ليس عليه الا قتب حتى قدم المدينة وقد سقط لحم فخذيه
من الجهد فبعث اليه عثمان قال الحق بابه ارض شئت فقال ابو ذر بمكة فقال لا قال ببيت المقدس قال لا قال بعد المصر قال لا ولكن سيرني الى
الربذة فلم يزل بها حتى مات وروى الواقدي ان ابا ذر لما دخل على عثمان قال له لا انعم الله بك عينا يا جندب فقال ابو ذر انا جندب وسمانيه رسول الله
عبد الله فاخترت اسم رسول الله الذي سماني به على اسمي فقال عثمان انت الذي تزعم انا نقول ان يد الله مغلولة وان الله فقير ونحن اغنياء فقال
ابو ذر لو كنتم لا تزعمون لا نفقتم مال الله في عباده ولكني اشهد اني لقد سمعت رسول الله يقول اذا بلغ بنو ابي العاص ثلاثين رجلا جعلوا مال الله
دولا وعباد الله خولا ودين الله دخلا فقال للجماعة هل سمعتم هذا من رسول الله فقال علي والحاضرون سمعنا رسول الله يقول ما اظلت
الخضراء ولا اقلت الغبراء على ذي لهجة اصدق من ابي ذر فنفاه الى الربذة وروى الواقدي ان ابا الاسود الدؤلي قال كنت احب لقاء ابي ذر لاسأله عن سبب
خروجه فنزلت الربذة فقلت له الا تخبرني لم خرجت من المدينة طائعا ام اخرجت فقال كنت في نفر من تغور المسلمين اغزو عنهم فخرجت الى المدينة
فقلت اصحابي وادهجني فاخرجت منها الى ما ترى ثم قال بينا انا ذات ليلة نائم في المسجد اذ مر بي رسول الله فضربني برجله وقال لا اراك نائما
في المسجد فقلت بابي انت وامي غلبتني عيني فنمت فيه فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اذن الحق بالشام فانها ارض مقدسة وارض بقية الاسلام
وارض الجهاد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منها فقلت ارجع الى المسجد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اخذ سيفي فاضرب به فقال الا ادلك
على خير من ذلك تسمع وتطيع وتصبر وتطيع فسمعت واطعت وانا اسمع واطيع والله لقيان الله عثمان وهو ائتم بي جنبي حتى فكيف يجوز
مع هذه الروايات الاعتذار بما قال القاضي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول خروج ابي ذر على ما ذكره ارباب الصحاح وذكره الطبري وابن الجوزي
وغيره من ارباب صحة الخبر انه ذهب الى الشام وكان يذهب الى ان قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة محكم غير منسوخ وكان الذهب والفضة
حرام وان اخراج زكوته ويذهب عامة الصحابة والعلماء بعدهم انها منسوخة بالزكوة فكان ابو ذر يقرر مذهبه وانفق انه حضر عند معوية وكان
كعب الاحبار حاضرا عند معوية وكان ابو ذر يقرر مذهبه في الآية فقال كعب الاحبار هذه منسوخة بالزكوة فاخذ يحمي بعصا وصرب راس كعب الاحبار
فشجه موضحة فكتب معوية الى عثمان يشكو ابا ذر فكتب عثمان الى ابي ذر يطلبه الى المدينة فجاء ابو ذر الى المدينة فصعد عثمان بجلس العشر مع الناس
وان الناس اليوم لتبلوكم من رسول الله وفيهم البر والفاجر اليوم فقال ابو ذر لي استاذن منك ان الحق بفلاة من الارض تخرج من المدينة
حاجا او معتمرا فقضى نسكه رجع وسكن بالربذة هذه حكاية سكون ابي ذر بالربذة ولا اعتراض فيه على عثمان واتفق اهل الصحاح من التواريخ
على ما ذكرنا فتم اعتذار القاضي لانه جرى على ما ذكره عامة المؤرخين ومخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة انتهى واقول
اولا ان ما ذكره من حكاية خروج ابي ذر ونسبته الى الصحاح والى الطبري وابن الجوزي وغيره من ارباب صحة الخبر بناء على ما ذكره سابقا عند نقل المصنف الطبري
فصدق بكر وعمر لاحراق بيت فاطمة حيث قال ان الطبري حسب التاريخ رافضي متعصب هجره علماء بغداد وهجروا كتبه وروايته واخباره ثم حلف بالايمان
المغلظة انه لم يرهذا الكذاب تاريخ الطبري ولم يجئ الى العراق العجم من نسخة شيء مما اشتهر بين الناس من المجلدة الفارسية المنسوبة بتاريخ الطبري وغيره من
التواريخ فان ذلك على ما صرح به يبلغ عشرين مجلدا لكنه لما علم الناصب بعده ربتحقق هذه الكتب في اكثر البلاد سيما في العراق وما وراء النهر لذلك
الفضيحة هذا الجرح المنسوب عليه وعلى اصحابه احال على المحال ورام بهذا ظهرا النفضي عن الاشكال عند من كان حوله من الناصب الجهال وبالجملة الذي

فرق هنا من قصة خروج ابي ذر كما بينت نقدها ووضحها لتوضيح مرامه فان مؤلف كتاب الملل والنحل صرح بان عثمان نفى ابا ذر الى الربذة وكذا
صرح سند المحدثين في روضة الاحباب بذلك وقال ان عثمان حكم باخراج ابي ذر وقال الراي موضع من الحجاز ابعض البلد فقال الربذة فامر عثمان بالخروج
اليه انتهى حاصل ما ذكره وهذا الكتاب متداول قريب التناول يوجد في كل بلد فليطالع ثمة وايضا يدل على خلاف ما ذكره الناصبي ما ذكره فخر المدققين
الرازي في هذا المقام من تفسيره حيث قال في قوله تعالى والذين يكنزون احتمالات ثلثة يحتمل ان يكون المراد كلاما مبتدا على ما قال بعضهم المراد منه كل من كنز
المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار او الرهبان او كان من المسلمين ولا شك ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلثة روي عن
زيد بن وهب قال مررت بالربذة فقلت يا اباذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معوية هذه الاية
نزلت في اهل الكتاب فقلت انها نزلت فينا وفيهم فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه فكتب الي عثمان ان اقبل الي فلما قدمت المدينة الى الخورنق
ان اباذر انما كان يتلو هذه الاية على عثمان يعرض به على اكتناز مال بيت المال وتوفيقا في صرفه الى مصارفه الشرعية وان يكن ابي ذر وكعب الاحبار
ليس شيء مما ذكره القوم وانما الذي جرى بينهما ما روي بطريق اهل البيت ع ان اباذر دعى عثمان انا نزلت على عهد رسول الله فقال عثمان كل مال من ذهب
او فضة يدار ويعمل به ويتجر به ففيه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال ابو ذر اما التجر به او دير وعمل به فليس فيه الزكوة اذا كان زكاة اكثر لموضوعا فاذا
حال عليه الحول ففيه الزكوة فاختصما الى رسول الله فقال ع القول ما قال ابو ذر انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان مذهب عامة الصحابة والعلماء ان كنز
الذهب والفضة ليس بحرام ان اخرجوا زكوته مخالف لما ذكره في هذا المقام من تفسيره الرازي حيث نسب القول المخالف لما ذكر الى ابي ذر الى الاكثر لا الى
العامة حيث قال اختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي لم يؤد زكوته وقال عمر بن الخطاب ادي زكوته فليس
بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل
اليه بل الواجب هاهنا ان الكنز هو المال الذي اخرج منه ما وجب اخراجه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب في الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج
وبين ما يجب اخراجه في الديون والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات وارش الجنايات فيجب في كل هذه الامثال ان يكون داخلا في
الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء اديت زكوته او لم تؤد واحتج الذاهبون الى هذا القول بعموم هذه الاية ولا شك
ان ظاهر دليل على المنع من جمع المال فالمصير الى ان الجمع مباح يعد ترك ظاهر هذه الاية لا يصار اليه الا بدليل منفصل واحتج الذاهبون الى القول الاول
على صحة قولهم بقوله ما ادي زكوته فليس بكنز وهذا الحديث خصص عموم هذه الاية انتهى واما ما ذكره من مخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما
ذهب اليه العامة فظاهر الطلان بل مخالفة نصف الواقدي لعامة نصف الواقدي لعامة صحيحا وموافقته مع الشيعة يكفي في اسقاطها والامامية على قدحهم في عثمان كما مر وجهه مرارا
ولا ريب ان ما نقله الواقدي من اكابر اهل السنة هو الحق وما نقله العامة قد وضعوها كما هو دابهم لترويج حال امامهم عثمان بجاه ما نقل اليهم طعن الشيعة
عليه بمثل ما نقله الواقدي قال المص رفع الله درجته ومنها انه عطل الحد الواجب على عبيد الله بن عمر بن الخطاب حيث قتل الهرمزان مسلما فلم يقدر به وكان امير المؤمنين
يطلبه لذلك قال القاضي ان للامام ان يعفو ولم يثبت ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بل يصح من قدرة اجاب المرتضى بان لبيك ان يعفو واحد
من ورثة لم يقدر ولخوفا وكان الواجب يؤمنهم عثمان حتى يقدموا ويطلبوا به ثم لو لم يكن له ولي لم يكن لعثمان العفو اما اولا فلانه قتل في ايام عمر وكان
هو ولي دم وقد اوصى عمر بان يقتل عبيد الله ان لم يقم البينة العادلة على الهرمزان وكانت وصيته بذلك الى اهل الشورى فلما مات عمر طلب المسلمون من عثمان
قتل عبيد الله كما اوصى عمر فدافع وعللهم وحمله الى الكوفة واقطعه بها دارا وارضا فتقدم المسلمون منه ذلك واكثروا الكلام فيه واما ثانيا فلانه حق يجمع
المسلمين فلا يكون للامام العفو عنه وامير المؤمنين انما طلبه ليقتله لانه مر عليه يوما فقال له امير المؤمنين اما والله لئن ظفرت بك يوما لاضربن عنقك فلهذا خرج معوية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قصة هرمزان وعبيد الله قبل ان يصيب عمر بايام انه مر على باب دار الهرمزان فراه
جالسا على باب داره وعنده العلوج من الاعاجم وفيهم ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال الهرمزان لعبيد الله فوقع من حجره المقتول الذي قتل ابو لؤلؤة
عمر وكان مقتولا ذا راس بن فسئل عبيد الله الهرمزان عن ذلك المقتول فقال هو من سلاح الحبشة فلما قتل عمر وجدوا ذلك المقتول في يد ابو لؤلؤة وبه مرض عمر فلما
رجعوا من دفن عمر عدا عبيد الله الى دار الهرمزان بالسيف فقتله لانه كان يتهمه بالمشاركة في القتل هذا ما كان من امر قتل الهرمزان على ما ذكره ارباب صحاح
التواريخ ونقله الطبري وغيره واتفقوا ان عبيد الله الهرمزان كان بعد دفن عمر بلا خلاف بين ارباب التواريخ فتم جواب قاضي القضاة بان للامام ان يعفو
فعفى عثمان عن عبيد الله لانه كان ولي الدم واما ما ذكر ان الواجب كان ايوتمن اولياء الهرمزان حتى يطلبوا به فان من المعلوم ان الهرمزان لم يكن له ولي
لانه كان قاتل الاهواز وكان غريبا بالمدينة كسائر العلوج واما ما ذكر ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله فالجواب اما اجمالا فلانه لم يثبت ان
امير المؤمنين كان يطلبه للقتل بل للايذاء والتعزير والتعنيف وما ذكر المرتضى ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بدليل انه قال له لئن ظفرت
بك لاضربن عنقك فهذا كلام يجوز ان يذكره امير المؤمنين للتعنيف والزجر الذي كان يطلبه لاجله لئلا يعود على مثل ذلك الفعل وامثال هذه
الامور ناحرة من ذلك طويل والاصل حمله على الصحة لا ان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق انتهى واقول ما ذكره في نفي قصة هرمزان
منه زيادات واختراعات لا يليق بشيء من كتب التواريخ اثر وبعض تمامه ذكره ايضا ان قتل هرمزان انما كان لمجرد التهمة والمشاركة مع ابي لؤلؤة في العجمية
واستصحابا كان منهما المقتول يشبه مقتول الاخر ويدل عليه ما رواه صاحب الاستيعاب في العلة الباعثة لابي لؤلؤة على قتل عمر حيث قال ذكر الواقدي الحرب

وحقيقة انه اسلما لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة بقتله

وحقيقة ذلك ان عبيد الله اتهم الهرمزان بقتل والده ع د

يكون جبة يحمل في الوسط فيكون لها غلاف وسيف مشتمل الاله ... الاق ... فصل طويل او سيف وقيل له حمار ع ١٢

مايح

نافع عن ابن نجيح عن عبد الله بن الزبير عن ابيه قال صلى مع عمر بن الخطاب الى السوق وهو متكئ على يدي فلقيه ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال له الا تكلم
مولاي يضع عنه من خراجه قال كم خراجك قال دينار قال ما ارى ان تطيق ما صنعت بي ما صنعت بي ما صنعت بي ثم قال له عمر لا تعجل علي حتى اقوم
ابو لؤلؤة لا تعجل علي حتى اقوم يتحدث بها ما بين المشرق والمغرب ثم قال لو وضع في نفسي قوله فلما كان في الغد الصلوة الصبح خرج عمر الى الناس يؤذنهم للصلوة قال
ابن الزبير وانا في مصلاه واضطجع لعمر والله ابو لؤلؤة فضربه بالسكين ست طعنات احدهن من تحت سرته وهو قتله الى الخواصرة ولو سلم عمر وصية عمر
عبد الله ان لم يقم البينة على هرمز انه بقي اعتراض عمر جواز العفو مع وجود جماعة من اولياء الدم كما ذكره المرتضى وسره وما ذكره الناصب في دفع ذلك ان امر هرمز
هرمزان وعلى لانه كان ملك الاهواز او كان عربيا في الدينة فيه من التحول والتنقل ما لا يخفى ان لا يقتضي شيء من كونه ملك الاهواز او كونه عربيا في الدينة
ان لا يكون له مع عظم شانه ولي قتل كونه ملكا للاهواز ان يكون له اهل واولاد واخوان ولو في الاهواز واما ما ذكره في تاويل قول امير المؤمنين لعبيد الله
لا ضربن عنقك فالاضرب عنقه اولى كما لا يخفى واما ما ذكره من ان العلماء قالوا لا صلاة ان ما جرى لم يجر الا بحق فالظاهر ان القائل بهذا هم اهل السنة
من الجبر والملاحدة والمباحية فانهم لما رأوا انفسهم خارجين عن اصلاح فساد اسلافهم وصدوا عنهم بدن لانفسهم فيما ان يكون من المتهتكين
هذا العدد البارد وتجاسروا على بعض اكابر الصوفية وهل يقول العارف معترف بحقية التكاليف من الامر والنهي والوعد والوعيد والحلال والحرام ان الزنا واللواطة
والسرقة ولمثالها الجاذبة في كل زمان فاذا جرى بحق وهذا الاحلاف عن الدين ودخولا في ضرب المحدث قال المص رفع الله درجته ومنها ان الصحابة برأ انهم
تركوه بعد قتله ثلاثة ايام لم يدفنوه ولا انكر واحد من اصحابه من اهل الامصار بل السلمون لم يدفنوا عنه بل الغالون عليه ولم يمنعوا من حضره ولا من منع
عنه ولا من قتله مع تمكنهم من ذلك كله وروي عن امير المؤمنين انه قال لقتله وانا معه اي انا مع الله لحكم بما حكم الله به وروى الواقدي ان اهل
المدينة منعوا من الصلوة عليه حتى حلف بن المغيرة والمغيرة لم يشهد جنازة عمر مروان وثلثة من ولده ولما احتوا بذلك رموه بالسوء الذكر ولم يقع الفكر
من فعله الا بعد ان انكر امير المؤمنين المنع من دفنه انتهى وقال الشارح خصه الله اقول اما قوله ان الصحابة برأ انهم فهذا امر غير ثابت لان اكبر الصحابة كان مع
المؤمنين وقد اتفق جميع ارباب التواريخ ان امير المؤمنين حين حاصر عثمان في الدار اجاب ابا الحسن والحسين ومحمد الحنفية واولاد جعفر شاكرين في الصلح
ليعينوه وطلبهم عثمان وانشدهم الله ان يرجعوا وقال لهم ان النبي عهد الي ان ادخل الجنة على بلوى اصيبها وانا اصبر واحتسب فلم يرجعوا كما روي في الصحاح
عن ابي سهلة قال قال لي عثمان يوم الدار ان رسول الله قد عهد الي عهدا وانا صابر عليه فكيف يقول ان الصحابة سلموا الى من اجاب عليه من الامصار لم
يدفعوا لقتله وقد ثبت ان امير المؤمنين اعانه بالاده والاولاد كيف وهذا لقتل اتفق عليه الرواة ولا شك ان عثمان كان اماما مطاعا مشهدا وهو كان
على الحق واعدائه على الباطل كما روي في الصحاح عن مرة بن كعب قال سمعت رسول الله وذكر الفتن فقرب بها من رجل فقنع في ثوبه فقال هذا يومئذ على
الحق فقمت اليه فاذا هو عثمان فقال فاقبلت عليه بوجهه فقلت هذا قال نعم وروي في الصحاح عن عامة بن حزن القشيري قال شهدت الدار حين
اشرف عليهم عثمان فقال انشدكم الله تعالى بالاسلام هل تعلمون ان رسول الله قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة فقال من يشتري بئر
رومة ويجعل دلوه مع دلاء المسلمين بخير منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اشرب منها حتى اشرب من ماء البحر فقالوا
اللهم نعم فقال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان المسجد ضاق باهله فقال رسول الله من يشتري بقعة فلان فيزيد بها في المسجد بخير له منها
في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اصلي فيها ركعتين قال اللهم نعم قال انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله صعد الى حراء وجلس العشرة
من قريش قال قولوا اللهم نعم قال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان ببثير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته الحضيض
فركضه برجله قال اسكن بثير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان قالوا اللهم نعم قال الله اكبر شهدوا لي وانا شهيد ورب الكعبة ثلثا هذه رواية
الصحاح وقد ثبت من نصوص رسول الله ان عثمان شهيد ثم جاء البوال الذي يأتي قوله وبوله فيجعله كالكفار ولا يقبل دمه مع المسلمين الى له
ومنعوا الصلوة على رقبته بكل الكف والعجب من هذا انه يتهم على امير المؤمنين انه شارك في قتل عثمان وقد ذكر صاحب كتاب منهج الباطل في مواضع من كلامه
انه كان يبرئ من قتل عثمان غاية البري وكان اشد الاشياء على امير المؤمنين ان يشركه احد في قتل عثمان حتى انه قال لولا اعلم انه يبتهج صدري
امية الوهج من شاركني في قتل عثمان لحلفت لهم بين الركن والمقام حتى يحلفوا لي انهم ما شاركت في قتل عثمان ولا رضيت به ولا امرت به وهذا كاف في تبرئة امير المؤمنين
في عدم مشاركته في قتل عثمان وهو بنسبة المشاركة في امير المؤمنين وسائر الانبياء والمرسلين خصوصا ذلك الرجل فيما ادعاه واما ما ذكره انه لم يقبل
عليه احد الا مروان وبعض اهله فانه كاذب في هذا الكلام فان كلهم انفقوا على ان مروان جرح يوم الدار جراحة عظيمة حتى خاف انقطاع رقبته
فهرب الى الشام وهو مجروح فكيف حضر في جنازة عثمان ولما عدم صلوة الصحابة على عثمان فانه كان في ايام الهرج والمرج لان الاصحاب استولوا على المدينة وهم قتلوا عثمان
وكان الصحابة يخافون منهم ان يحضروا جنازة عثمان حتى ان امير المؤمنين هرب منهم والتجا الى حائط من حوائط المدينة كما هو المذكور في التواريخ انتهى وقول
النبي احمد انما يظهر الفعل والقول وقد استدل المص على تبري الصحابة عن عثمان بتركهم اياه بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه اه وما روى هذا صاحب
الاستيعاب باسناده المنتهي الى مالك انه قال لما قتل عثمان القي على مزبلة ثلثة ايام فلما كان من الليل اتاه اثنى عشر رجلا منهم حويطب بن عبد العزى وحكيم
حزام وعبد الله بن الزبير وحدثني مالك ان ابي غلام فاحتملوه فلما صاروا به الى المقبرة ليدفنوه ناداهم قوم والله لئن دفنتموه ههنا لتخرجن الناس عنه
وكان على باب راسه على الباب يقول قوموا حتى صاروا به ودفنوه في نواحي البقيع انتهى وترجمة ضرورة الاحتياج بدل على ما ذكره المصنف ما قاله العلامة

العليل ٢

بالحجارة وذكر ذه

ما ذكره الناصب من هرب المؤمنين مع الصحابة عن قاتلة عثمان مع قوة صفة اياه في مقام محاربة مع ابي بكر وعمر عند الطلب الحلافة فان كان غالب كل غالب مغلوب بلو زاد لن تكونهم في ذلك

قطب الدين الشيرازي في شرحه على مختصر ابن الحاجب هذا الكلام في حق من يقول بالتبديع من ان بعض الصحابة كعمار بن ياسر وعدي بن حاتم والاشتر النخعي
اعتقدوا ان عليا اجرى حد الله انتهى واقوى دلالة ما ذكره الناصب لذلك فانه لا عن مناصا لما انكره هنا فان الفضل الاخير الذي
رد من مناشدة عثمان بقوله انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان يتبرمكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فخر الجبال لخفا صفوته
وموضع اسراره التي اودعها من اختصاصه فقط فما لا يطلع عليه الا خواص الصحابة دون الاجلاف والاوباش من الناس والا مضابل لا علم لهؤلاء بمقصود
شيء من تلك المناشدات حتى يحتج عثمان بها عليهم فتعين ان يكون المخاطب بها الصحابة الذين تبرأ عنه كما ذكره المص قدس سره وبهذا ينقلع عرق انكار
بعض المتعصبين القائلين بان احدا من الصحابة لم يرتكب محاصرة عثمان ولا قتله ولا وصى به فانه بذلك حقيق واما ما ذكره من بعث امير المؤمنين اولاده
الكرام لاعانة عثمان لو صح فانما كان الغرض الاصلي منه دفع عموم الفتنة بقدر الامكان وترحما على من كان في دار عثمان من النساء والاطفال والصبيان
لا انه لم يجوز قتل عثمان فلذا ترى تجويزه لقتل علي الى ان نسب المتعصبون النواصب من خوارج ماوراء النهر فتواه بقتل عثمان واجمعوا في زمان
سلطنة الامير الاعظم تيمور كوركان على كتابة محضر مشتمل على انه يجب على جميع الناس ان يبغضوا علي بن ابي طالب ولو بمقدار الشعرة لانه افتى بقتل عثمان
وكلفوا الامير ان يرجع ذلك فابى فوفق الله تعالى الامير على ان اوقف موافقته في ذلك على موافقة الشيخ العالم العارف الموحد الرباني الذي بايع ابا بكر
الثاني قدس الله سره فلما ارسلوا اليه ذلك المحضر كتب على ظهره ما معناه بل انا افتي على ان يرضى بالخلافة عن حقيته
عثمان بطلان احد انتهى وكلما اوضحنا من اجماع الصحابة على قتله اكثر من الجماعة على خلافة ابي بكر وعمر وروايات الذي ذكرها الناصب على تقدير تسليم صحتها
الاحتجاج بها على الشيعة لا يعارض الاجماع على ان الراوي في الرواية الاولى مرة بن كعب صحابي لا الاشجعي كان يروي في فضائل عثمان وفي كلامه اشارة
الى ان ولايته موضوعة مختصرة في فضائل عثمان والراوي في الثاني عمارة بن حوين وقد قال السمعاني في كتاب الانساب انه يروي عن عائشة وقدم
على عمر بن الخطاب فلم يكن من الصحابة وكفى في كذبه رواية عن عائشة وما تضمنه المناشدة الاخيرة من استشهاد النبي في دفع الخوف والتلهف بذكر ابي
بكر وعمر وعثمان وقد ذكر الناصب لهذا فيما مر من هذه المباهلة فقد ذكرتم اقول ان عمارة الراوي لغاية تعصبه وعلوه في حجة عثمان لم يذكر جواب
المسلمين الحاضرين لتعمارة في ذلك فانهم قالوا في جوابه مناشدة ان النبي لو قال لذلك كان كقوله من قال لا اله الا الله وجبت له الجنة وقد علم منه ان كل
ذلك انما يجب بشرائطها ومنها الايمان وانت قد خلعت ربقة الايمان بما اتيت من الكفر والعدوان واما ما ذكره من ان المص يتهم امير المؤمنين بانه
شارك في قتل عثمان ففرية بلا مرية لان الرواية التي رواها المص صريحة في ان امير المؤمنين انما ناشد الى نفسه ما نسب الى الله تعالى من المشاركة الحكمية
المعنوية في قتل عثمان دون المباشرة الظاهرية وقد نص على ذلك بقوله الله قتله وانا معه واوضح وفسره المص بقوله اي انا مع الله احكم بما حكم الله
به فابن اتهام المص لامير المؤمنين بمشاركته في مباشرة قتل عثمان كما توهم الناصب مما ذكره الناصب كلام لجج البلاغة وانه كان يتبرم من قتل عثمان انما يدل بعض
على تبرمه عن مباشرة قتله والتجهيز له وهذا لا ينافي ما ذكره المص من قول امير المؤمنين الله قتله وانا معه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المص كاذب في قوله
انه لم يصل احد على عثمان الا مروان وبعض الموالي فيه انه كاذب في نسبة هذا القول الى المص لو قال انه لم يصل عليه احد الا مروان اه بل قال لم يشهد جنازته
مروان اه وهو اعم من عدم الصلوة عليه على ان الصلوة على جنازته انما وقع في داره لا في صحراء بقضية الحركة اليها حتى يستبعد ذلك عن مروان خائفا
انه لم يكن في الاشتباه سوى انه ضرب يوم الدار على فخذه فخر لفيه ولا يعلم من ذلك ضرب له بالسيف بل لا يعلم منه جراحة فضلا عن جرحه انقطاع رقبته كما زعم
ويدل على كذب هذا الزعم ايضا ما ذكره من هرب مروان الى الشام ان واقعة الجمل قد تقدمت بعد ايام قليلة من قتل عثمان وبيعة علي وهو كان مع طلحة والزبير في تلك
الواقعة كما ذكره الاشتباه حيث قال في ترجمة طلحة وانه رمى بسهم اراد به مروان بن الحكم فقتله وقال الاطلاق شاذ بعد اليوم وذلك فيما ان عثمان كان
ممن حاصر عثمان واشتد عليه لا يخلو العلم النفاة في ان مروان قتل طلحة يوم صفين وكان في حربه انتهى وقد روي في هذا الكتاب من طرق اخر كما هاهنا وما للاختصاص
انه رمى طلحة بسهم ثم التفت الى ابان بن عثمان فقال قد كفيناك بعد قتلنا لابيك واما ما ذكره عند الصحابة في عدم صلاتهم على عثمان من خوفهم عن جلاد الامصار
الذين اسنوا على المدينة الى ان الجاء امير المؤمنين الى حائط من حوائط المدينة فيتبادر الى ادعاء الناصب بما من ان عليا كان غالب كل غالب ولا تعرضه
الى بكر وعمر لسل السيف عليهم ولم يمكنهم من ذلك اذ لو كان على كما ذكر فكيف عجز مع جمع الصحابة من المهاجرين والانصار عن جلاد الامصار في يوم الدار وايضا
يتبادر الى خوف امير المؤمنين بعد المناشدة ما ذكره الناصب بقوله من ارتداء اولاده الكرام لنصرة عثمان فقال المص رفع الله درجته ومنها انه كان يتبرم بالشرائع
ويتجرأ على المخالفة لها وفي صحيح مسلم ان المرأة دخلت على زوجها فولدت لستة اشهر فذكر ذلك لعثمان بن عفان فامر بها ان ترجم فدخل عليه علي فقال ان الله عز وجل
يقول وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال ايضا وفصاله في عامين فقال والله ما عند عثمان الا ان بعث اليها فرجعت فوجدت النساء ان يقول هذا القول ويقدم على قتل امرأة مسلمة
عمدا من غير ذنب قد قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما وقال الله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي الجمع بين الصحيحين
ان عثمان عليا حجا فنهى عثمان عن المتعة وفعلها امير المؤمنين وفي رواية متعة التمتع فقال عثمان دعنا من الناس انت تفعله فقال امير المؤمنين ما كنت لادع سنة
رسول الله بقول احد وفي الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى صلوة المسافر بمنى وعمره ركعتين وكذا ابو بكر وعمر وعثمان في صدر خلافته ثم اتمها اربعا وفيه عن عبد الله
عمر قال صلى بنا رسول الله بمنى ركعتين وابو بكر وعمر وعثمان صدرا من خلافته ثم ان عثمان صلى بعد اربعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عبد

لان المص

موافقة الطبقة باثبات تمام قصتهم
لو هو اي ان عليا من غالب
كل غالب منفردا او جمعا

طرق

طرق النبي ﷺ سئل في السفر اتمام كتبان فكيف تجاسر عثمان بتبديل الشرع وتبديله وقد نعى الشعلبي في قوله تعالى ان هذا لهو القصص الحق واسنده
باسنادهم ضبله الا تغيره فقال ابو عوه فلا يجتمع اماما ولا يحرم حلالا وفي صحيح مسلم ان رجلا مدح عثمان بحضرة المقداد على كبيه وكان رجلا ضخما فجعل يحثو
على وجهه الحصى مع ان المقداد كان عظيم الشان كبير المنزلة حسن الرأي فقال له رسول الله انه قد بلغني ان تحثو في وجوه المداحين التراب
ان الصحابة كان يمدح بعضهم بعضا من غير نكير انتهى وقال الناصب خفضه الله قوله اذ كون عثمان يسميه بالشريعة فهذا كذب لا دليل عليه وانما ذكر
انه امر بجمع القرآن ولم يسمع ما ذكره امر المؤمنين فهذا لا يدل على انه استهزأ بالشريعة وربما كان له فيها اجتهاد فتفضيل رجحها فهو عمل بعلمه واجتهاده واختلاف
المجتهدين لم يكن من باب الاستهزاء على الشريعة واما ما ذكره من امر منعه الحج فهذا محل الاختلاف وكل عمل باجتهاده ولا اعتراض للمجتهد على المجتهد ولما انه صلى الله عليه وسلم
اربعا فقد اعترضوا عليه حين اجتمع عليه اهل الامصار فاجاب ان رسول الله وابا بكر وعمر كانوا اذا حجوا لم يكن لهم بمكة بيوت ومنازل ولم يكونوا
غازمين على السكون واني كان لي منازل وبيوت في مكة فنويت الاقامة بها فاتممت الصلوة لا بمكة كان منزلي ووطني واما عد منعه الحج لفظ الفرائض
لانه كان يجب عليه متابعة صورة الخط وهكذا كان مكتوبا في المصاحف ولم يكن التغيير له جائزا فتركه لانه لغة بعض العرب واما عمل مقدار حثو الحصى على وجه
مادح عثمان فلان رسول الله قال احثوا على وجه المداحين التراب فعمل مقدار الحديث وربما كان المادح طاعنا في المدح فيرد الحصى على وجه الحصى لا على عمله كان مثبتا
للسنة انتهى واقول من العجب ان الشيعة اذا طعنوا على عمر كما مر بانه كان يخطئ في احكام الشريعة ويرجع عن حكمه بعد اشارة امير المؤمنين عليه السلام اليه بالخطأ ينسبون هذا الناصب
المحصل بان الائمة المجتهدين قد يعرض لهم الخطأ في الاحكام لغفلة او نسيان او العمل او ارتكاب الفتوى برجوعهم الى الحكم الحق وهذا يستحب للحاكم ان يكتب العمل او الحكم الاخير
او الفتوى ثم يرجع عن ذلك هنا ويجعل عثمان معذورا في اجتهاده وحكمه الباطل واصراره فيه وعدم سماعه لما ارشده اليه امير المؤمنين عليه السلام بنقل الكتاب من غير تامل في مقابلة
بشيء من الجواب وكيف يمكن ان يكون افراد من استحباب اقسام العمل بنقل الصواب واخلاله بما اشرنا من انتفاء مواضع التهم والادب واما ما ذكره من ان عثمان عمل في منعه الحج باجتهاده فعلى تقدير
تسليم كونه من الاجتهاد كما يجب عليه عند تنبيه امير المؤمنين عليه السلام اياه على مخالفة السنة ومظنة ان يذكر الدليل الذي جوز له الاجتهاد الباطل حتى يرفع نفسه مخالفة السنة
ومظنة استهزائه بالشريعة وعدم مبالاته بمتابعة حكام الله واما ما ذكره في عدد اتمام عثمان الصلوة في مكة فالتحقيق فيه ظ اما اولا فلانه ذكر في متن الرواية المذكورة
ان عثمانا كان يصلي في صدر خلافته ركعتين فلو كان وجه اتمامه وجود اهله والمنازل له في مكة ردد عدم مبالاته بالدين بعد استقلاله في الحكومة كما خطأ مفسرا فيما
فعله اولا من القصر ولما ثانيا فلان ما اخترعه الناصب عن عثمان انه قال في جواب الصحابة انه لم يكن لابي بكر وعمر بيوت فكذلك لان بابكر مع ما نبوا له من كثرة
الاموال كيف يمكن ان لا يكون له بيت في مكة وهذا الكلام في عمر فانه صلى في عمرتهما كان من صنائعه بمكة ولعل الناصب اراد اصلاح هذا الكذب بقوله ولم يكونوا غازمين على السكون
في مكة ويؤيده ما ذكره في روضة الاحباب وغيره ان عمر سكن في مكة مرة عشرين يوما ومرة ثانية اربعين يوما وقيل بقوا غير الغازي المقيمين ان عمر مع سكونه طول
هذه الايام لم يكن غازيا لاقامة القشر اللهم الا ان يوجه حاله في ذلك بان كان حال ما نويتها اقامة الذهاب فلم يصل اولا بناء فلما واما ما ذكره في صلاح الطلاق تمام اللحن على
القرآن فلا نصد الا عن محجوج مبهوت المصر اعترض على عثمان بانه اطلق على القرآن استعماله على اللحن المذموم المخل بالفصاحة وهذا الناصب بعض العين عن جواب
هذا الذي هو محط الطعن ويتعرض لوجه ترك عثمان لتغييره واصلاحه بقوله دعوا الخ وما اشبه جوابه هذا بما اجيب به اهل خراسان عمر لعن سؤال اهل اماوره النهر بان
النبي اذا اراد استعلام اشتغال النبل وعوجه لم يفض احدكم عينيه وبالطبل المستقيم والكوز اذا قام لم يرفع احدكم رجليه فجاء اهل خراسان بان النبال انما يغض احدكم عينيه
لانه لو لم يغمض لعين الاخرى لا يمكنه اصابة الطبل المذكور وانما يرفع احدكم رجليه لانه لو رفع الرجل الاخرى لسقط على الارض فلا يفعل اولياء كبار وما يجوز عثمان صرح بان ذلك الجواب
من القرآن لا يقبل الاصلاح وانه لا حاجة الى اصلاحه لغة بخلاف اصلاحه حراما وتحريمه حلالا وهذا الناصب ولي الذي خلف عليه هو لقمان المعلم ان ما قاله عثمان طعن لا مدفع
له عدل عن دفعه عنه وقال انه كما انه لغة بعض العرب فان كونه لغة بعض العرب هو الوجه الذي ذكره العلماء لدفع وهم عثمان لا لدفع الطعن عنه ولي بدفع الطعن عنه
بذلك ولو كان عثمان عالما بهذه اللغة بعض العرب كيف صح له مع كثرة محبيه عند القوم ان لا يستحيي من الله ويطلق على بعض كلام الناس انه لحن وخطأ في القرآن
ظهر ان بعض الفاظ القرآن وارد على لغة قريش وبعضها على لغة غيرهم واما ما ذكره في توجيه حثو المقدار الحصى على مادح عثمان فهذه كما اولا فلان مدح حسان بن
زهير وغيره الخلفاء كان مرسلا مستمرا اشاعا فلو كان مقدار في ذلك عاملا بالحديث الذي ذكره الناصب لعمل به عند استماع مدح عمر ولو كان لنقل كما نقل هذا واما
ثانيا فلان موافقة حديث النبي يقتضي حثو التراب لا حثو الحصى والرجم بالحجر كما فعله مقدار واما ثالثا فلان ظاهر ما مادح عثمان خصوصا بعد شيوع الذم وتقرر احكام
القرآن وسنة سيد المرسلين ان لا يأتي في المدح بما يخالف الكتاب والسنة وان يمدحه بما يستحقه عند اولياء من كونه اماما الهدى وخليفة رسول الله وزوجا الابوين
من بنات الرسالة ذوي الحاجة ونحو ذلك لا بكونه الها او نبيا او بكونه من القرآن لغة او الاكاسرة والقياصرة فاساءة الظن بحال المسلم المادح لعثمان فقد بطريق السبعة
الذي لا يجتنب الظن بغير مرتبة عصمة وعدالة فيلزم الناصب جمعه بين النصب والرفض وهذا مع اللام الا ان يقال ان ارتكاب هذا القدر من الرفض عند ضيق الحال
قال المصنف رفع الله رتبته ومنها اجرائه على رسول الله رد الحميد في تفسير قوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا قال السدي لما توفي ابو سلمة وعبد الله بن حذافة
وتزوج النبي ام سلمة وحفصة قال طلحة وعثمان ابنكم محمد نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات والله لو قد مات محمد لجلسنا على نسائه بالسيوف وكان طلحة
يريد نساء عثمان بدام سلمة فانزل الله وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ان ذلكم كان عند الله عظيما وانزل ان تبدوا شيئا او تخفوه
وانزل ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة انتهى وقال الناصب خفضه الله قوله ان صح ما رواه انهم كانوا لا يعلمون ان ازواج النبي لا ينكحن
بعده ومن عادة العرب ان تكلموا في النساء في التزوج بعد الزوج اصل هذا ولبيان فضل ابدا النبي ذكر وان هذا الكلام في سياق ارادة كلام العرب لهم

القد القطع استاس والمستطيل او الشق طولا ام

بني تميم وبعضها على لغة

سهل

بعدم تجويز هذا وأما نزول قوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله فهو في شأن المنافقين بلا كلام وهو يقتضي أنها نزلت فيهما انتهى **وأقول** أن قول طلحة وعثمان
ان محمدا ينكح نساءنا اذا متنا ولا ينكح نساءه اذا مات ثم الحلف بأنا فعلنا ذلك بعد موته صريح في أنهما كانا كارهين لنكاح النبي صلى الله عليه وسلم نسائهم بعد موتهم وكانا
يريدان الانتقام عنه بنكح نسائه بعد موته وهذا صريح في قصد الايذاء وليس شيء أشنع مما اخترعه الناصب ليدفع الطعن عنهما من أنهما تكلما اتقاء العرب كيلا يطعن
مع أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أبطل بدينه جميع العادات كما صرح به وأما نزول الآية المذكورة في ذلك فهو شيء رواه السدي وتفسير أهل السنة وصححه الحميدي وتبعه محيي الدين
الذي عليهما وانطبق على المثل السائر بدلا وكذا قوله نفخ فنسبه الافتراء في الرواية المذكورة الى المصنف مؤاخذة له بدون غيره وهو ظلم صريح وجهل فضيح **وقال** المصنف
رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي من الجمهور في تفسير قوله تعالى ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا الآيات قال السدي نزلت في عثمان بن عفان قال أتى رسول
الله صلى الله عليه وسلم بفيء النضير فغنم أموالهم فقال عثمان لعلي أيت رسول الله فاسأله أرض كذا وكذا إن أعطاكها فأنا شريكك فيها وأيته أنا فسأله إياها فإن أعطاكها
فأنت شريكي فيها فسأله عثمان ولا فأعطاه إياها فقال له علي أشركني فيها فقال عثمان فقال لي ولك رسول الله فأبى أن يخاصمه الى النبي صلى الله عليه وسلم فقيل له لم تنطلق معه
الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هو ابن عمه فخاف أن يفضحه فنزلت قوله تعالى وإذا دعوا الى الله ورسوله الى قوله بل أولئك هم الظالمون فلما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم ما أنزل الله فيه أتى النبي
صلى الله عليه وسلم فقرأ عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى هذه الكلمات والمفترى من تفاسير الشيعة وأما المفسرون من أهل السنة فذكروا أنها نزلت في شأن المنافقين
لما لم يرضوا بحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا للزبير عند المخاصمة وارتفع الى النبي صلى الله عليه وسلم وحكم النبي صلى الله عليه وسلم للزبير لما كان ابن عمته فنزل الله هذه الآيات وأثار الكذب
والافتراء على هذه الكلمات لا يخفى لمن له أدنى درية في معرفة الحديث والاخبار انتهى **وأقول** لا يخلص للناصب الشيعي هنا الا بنفي كون السدي من مفسري
أهل السنة ولا يمكنه ذلك سيما وقد ذكر مثل الحميدي في كتابه عنه كما مر ونفي كون ذلك مذكورا في تفسيره وما عداه ذلك من القول بأن المفسرين من أهل
السنة قالوا كذا لا يجديه نفعا اذ يكفي للخصم قول واحد من مفسري أهل السنة بذلك خصوصا اذا كان ذلك المفسر من قدمائهم والمخالف قوله متأخرون
عنه كما فيما نحن فيه ثم ان آثار الوضع منه ظاهر جدا فيما اخترعه على سبيل الدهاء والارتجال ووضعه على سبيل الاستبعاد خلاصا عن الطعن بأي
وجه كان فانه لم يذكر لغاية طعنه واضطرابه ان مخاصمة الزبير في أي شيء كان **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي في تفسير قوله تعالى يا أيها
الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم أولياء بعض الآية قال السدي لما أصيب النبي صلى الله عليه وسلم بأحد قال عثمان لأخرجن الى الشام فإن لي به صديقا من اليهود
فلآخذن منه أمانا فأقدم الشام فإن خفت أن يدال علينا اليهود وقال طلحة بن عبيد الله لأخرجن الى الشام فإن لي به صديقا من النصارى فلآخذن منه أمانا فأقدم
أخاف أن يدال علينا النصارى قال السدي فأراد أحدهما أن يتهود والآخر أن يتنصر قال فأقبل طلحة الى النبي صلى الله عليه وسلم وعنده علي فاستأذنه طلحة في المسير الى
الشام وقال أتى بها أمانا لآخذه ثم انصرف فقال له النبي صلى الله عليه وسلم عن مثلها من حال تخذلنا وتخرج وتدعنا فكره على النبي صلى الله عليه وسلم من الاستيذان فغضب عليه
وقال يا رسول الله ائذن لابن الحضرمية فوالله لا عزيه من ضره ولا أذل من خذله فكف طلحة عن الاستيذان عند ذلك فنزل الله تعالى فيهم ويقول الذين
آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم انهم لمعكم حبطت أعمالهم يعني أولئك يقولون انه يحلف لكم انه مؤمن منكم فقد حبط عمله بما دخل فيه من
الاسلام حتى وافق فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول اتفق جميع أهل التفسير أن الآية نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن أبي سلول حين قال عبد الله
وكان عبادة مؤمنا خالصا وكان عبد الله منافقا اني أتبرأ من كل مودة وموالاة كانت بيني وبين اليهود وأنبذ كل عهد كان معهم وقال عبد الله لا أتبرأ من مودة اليهود
موالاتهم وعهدهم اني أخشى الدوائر وأنتفع بموالاتهم فنزل الله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم أولياء بعض الآية فأخذ الرافضة
هذا وجعلوه في حق كبار الصحابة وقد أنزل الله تعالى في شأن المنافقين كالخوارج الذين جعلوا الآيات التي نزلت في شأن اليهود والنصارى حجة على الخروج على الامام
وأولوه في أهل الفضيلة وكل ذلك خطأ وأما ما ذكره في شأن نزول الآية انها نزلت في عثمان وطلحة فكذب ظاهر في غاية الظهور لأن طلحة في غزوة أحد ابتلي بلاء
حسنا حتى ان يده شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله حين تفرق الأصحاب عنه طلحة وجه رسول الله من السيف بيده وقطعت يده ومن المقرر أنه ابتلي بمثل ما
ابتلي به أحد من المسلمين ثم انه يذكر أن طلحة كان يريد الفرار الى الشام لينصرف له من كذب مفتر وأما عثمان فانه كان متزوجا بابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
الله بعد سواء الاسلام ويريد اليهود من دار اليهود على الحجاز أي ملك كان يهوديا في الشام حتى يتسلى على الحجاز ثم انه لم يرجع الى بيت سفيان وبيت أمية وصوب عمه
وكان كل الخافة التي به عيبا من أهل مكة وكان أبو سفيان رئيس قريش وسيد الوادي والغرض ان هذا الجهل بالاحوال وأمرا به من الكبر وغيره من صفة جهلة
لا يعلمون الوضع ولا يخافون الافتضاح عند الناس والجهل الذي فضح ابن المطهر في مطاعنه بما وقع من مر ما ذكر من المطاعن بالدلائل العقلية والبراهين
النقلية بحيث لا يرتاب أحد ممن ينظر في هذا الكتاب انه على الباطل البحت وانا على الحق الابلج وصار مطاعنه ملاعنه ونعم ما قلت شعرا جيدا عن مطلع رضي
على الاخلاف والاصحاب طاعن منا عنه الذي اداه صبرا مطاعنه ملاعن والحمد لله على هذا التوفيق انتهى **وأقول** دعوى نفاق المفسر على ذلك بعد
ظهور مخالفة السدي من أهل السنة لا يروج على من له أدنى شعور وأما ما ذكره من قضية الاحد فمعارض بمثله ولم لا يجوز أن يكون القضية الاحد منعكسة لا بد
له من ثبات وأما ما ذكره في وجه اشتباه نزول الآية في شأن عثمان وطلحة في غزوة أحد ابتلي ابتلاء حسنا أنه فلا يصلح وجها لذلك لأن ابتلاءه انما كان
بمجرد وقوعه في البلاء والالم والمغلوبية من الخصم لا ما هو الظاهر من هذه العبارة وهو المبارزة والمجاهدة والاشراف على المنازلة فابتلاؤهم بهذا
الذي أوجب خوفهم مؤيد لارادتهم الفرار الى الشام وتنصرهما أو تهودهما كما دل عليه الرواية لا منافاة له كما زعمه هذا الشقي الغبي الذي لا يفرق
بين ما ينفعه ويضره وما ذكره من أن يد طلحة شلت لجعلها فداء لوجه رسول الله حين تفرق الأصحاب فهذا كذب ثلاثة الاول أن يد طلحة شلت

والثاني

والثاني انه جعلها فداء لوجه رسول الله والثالث استشهاده بانه توقف حين تفرق الاصحاب فانه انما شلت اصبعه وانما جعل يدافع الوجه نفسه حين سلوا السيف
على راسه ويدل على ذلك الخلاف كلمة القوم حيث قال ابن عبد البر في الاستيعاب انه نهى عن النبي التيد بيده حتى شلت اصبعه انتهى ولما راى الشقي انه اصابت
وقاية السهم باليد عبر فخاف وشل الاصبع لرجحان بدل وقاية السهم بوقاية السيف وشل الاصبع يشل اليد ويدل على ان طلحة لم يكن ممن جهد في الحرب
قوله على عنه لا غير به من صاره ولا ذل من خذله وهو دليل على كذب الثالث وان طلحة كان من اهل الحرب والفرار دون السكون والقرار واما ما
من ان عثمان كان مزوجا بابنة رسول الله آخر فقد مر فيه من كذب تزوجه بابنة رسول الله وانما كان مزوجا بربيبته فلا يتفرع على ذلك ما زعم من
صغوتها على ان ذلك انما يصغى عليه اذا كان من اهل الدين والغرض انه اراد الخروج عن الدين فافهم واما ما ذكره بقوله ولو كان يهوديا الخ حتى تسوى
على الحجاج فمردود بانه وان لم يحضر الا ان خصوصية ذلك الملك لكن ما ذكره الناصب انه عن عبد الله بن سلام ان انه قال في وجه عدم تبريه عن اليهود
اخشى الدوار وتبعيتي موالاتهم اه يدل على انه كان في تلك الناحية من اليهود من يلجا اليه عند الخوف ويتبين عليه ما ذكره الناصب بقوله في فصل تخلف
الثلثة عن جيش اسامة من قوله كان رسول الله بعث جيش اسامة طلبا لقصاص زيد ولبلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا يفصل المدينة اه وما
ذكره من انه لما اراد النبي التوجه الى محاربة ملوك الشام منعه عمر عن ذلك اه واما عدم رجوع عثمان الى سفيان فيجوز ان يكون وجهه يأسه عن اسلامه لانه لم يظهر
مدة بالاسلام ودخوله في سواد عسكر النبي وايضا مصاهرته الظاهرية للنبي كان موجبا لاخذ النبي واقل المرتبة ان يجعله في معرض الامان وايضا كان
امر الجاهلية والعداوة كان متشابها منشابكا بين النبي وكفار مكة ولم يكن يظهر اثار الغلبة من احد الطرفين خاف ان يرجع الى سفيان مكة ربما غلب النبي
بعد ذلك عليهم فلا يبقى له وجه عند النبي ويضيع جاهه وسلطنته وان وقف عند النبي ربما غلبوا عليه ويسري الضرر اليه واما ما يظهر من
كلام الناصب السكن من اهل الحلة فمردود بما مر من رواية مثل الحميدي عنه في كتابه وقد روى عنه ابن حجر لما اخرجه في صواعقه وغيره وهذا كله دليل
على انه من اهل السنة وممن يعتبر روايته عندهم في تفسيره وغيره ويتضح ذلك مما ذكره السمعاني في كتاب الانساب حيث قال المشهور بهذا النسب اسمعيل بن
عبد الرحمن بن ابي ذويب وقيل ابن ابي كريمة السكري الاعور مولى زينب بنت قيس مخرمة من بني عبد مناف حجازي الاصل سكن الكوفة يروي عن انس بن مالك
وعبد خير وابي صالح وقد راى ابن عمر وهو السكري الكبير ثقة مامون روى عنه الثوري وشعبة وزائدة وسماك بن حرب واسمعيل بن ابي خالد وسليمان
التيمي ومات سنة ٢٧ في امارة ابن هبيرة وكان اسمعيل ابي خالد يقول السكري اعلم بالقرآن من الشعبي وقال ابو بكر احمد بن موسى مردويه الحافظ في
عبد الرحمن السكري يكنى بابي محمد صاحب التفسير وانما سمي السكري لانه نزل بالسدة وكان ابوه من كبار اهل اصبهان توفي سنة ١٢٧ في ولاية بني مروان روى
عن انس بن مالك وابن ابي صالح وقد راى جماعة من صحابة النبي منهم سعد بن ابي وقاص وابو سعيد الخدري وابن عمر وابو هريرة وابن عباس حدث عنه الثوري وشعبة وابو عوانة
والحسن بن صالح قال ابن ابي حاتم اسمعيل بن عبد الرحمن السكري الاعور مولى زينب بنت قيس مخرمة اصله حجازي بعدي الكوفيين قال يحيى بن معين
سمعت احمد بن حنبل يذكر السدي الاعور فقال احد انتهى كلامه واما ما ذكره من ان السكري والصوفي من شيعة الحلة لا يعلم الوضع فهو صادق في ذلك النسب اي
واهل الحلة فان العلم بطريق وضع الحديث والافتراء على الله ورسوله انما هو عمل النواصب عند اضطرارهم مذهبهم الباطل بذلك واما السكري فهو وان كان
من اهل السنة ونحن لا نحكم عليه بكونه ثقة او وعلى الكل الحميدي والسمعاني وابن حجر قد حكموا بكونه من اهل السنة وصرحوا بكونه ثقة مامونا والحمد لله الذي فضح
الناصب الشقي المهدي اما اجاب به عن مطاعن ائمته الداعين الى النار وزاد عليهم الطعن في اللوم والعار وفضائل الدفع لجوبته بما يرضيه ولو ايضا والا بما
ونعم ما قلت في جوابه اما ذكره من الاشعار شعر دفعا ما اجابه شفى غيظ قد حوى كل الملاعن فلعنة ذوي ما ان ما قال جواب لدى تلك المطاعن هذه
صدد اللعين اذا بما قال صبرنا مطاعنه ملاعن قال المص رفع الله درجته المطلب الرابع في مطاعن معوية وهي اكثر من ان تحصى وقد روى الجمهور منها
كثيرة منها ما روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من قال رسول الله ويح عمار تقتله الفئة الباغية يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار فقتله معوية ولما
سمع معوية لعنه فقال قتله من جاء به فقال ابن عباس فقد قتل رسول الله حمزة لانه جاء به الى الكفار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قول
اهل السنة والجماعة في معوية انه رجل من اصحاب رسول الله وصحبته ثانية لا ينكره الموافق والمخالف وكان كاتب وحي رسول الله وبعد ان توفي
رسول الله خرج الى الشام تحت راية اخيه يزيد بن ابي سفيان ولما توفي يزيد في امارة الشام زمن امارة عمر بن الخطاب ولاه عمر امارة الشام فكان امير به
مدة خلافة عمر بن الخطاب ثم ولاه عثمان الشام واضافه ما فتحه من بلاد الروم وكان على ولايته مدة خلافة عثمان بن عفان ثم لما تولى الخلافة
امير المؤمنين علي عزله من امارة الشام وجعل الامارة لعبد الله بن عباس فقال عبد الله يا امير المؤمنين ان معوية قد استولى على الشام وله سنين كثيرة
يحكم في الشام وهو رجل من اهل الدنيا فقرره على امره حتى ياخذ منه البيعة ثم اذا جاء الموسم الحج استوثقه في المدينة وابعث من يريد الى الشام فلم يسمع
امير المؤمنين كلام عبد الله بن عباس وعزله في يومه بعد ان قتل عثمان ذهب مروان ونائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام وقد قطعت انامل يديه
حين هموا بقتل عثمان فوقعت نائلة فشتمها على عثمان فقطعوا انامل يديها بالسيف فاخذ مروان ونائلة قميص عثمان وانامله وذهبا بها الى معوية فلما
معوية القميص والانامل على منبر دمشق واجتمع بنو امية كلهم في الشام وهموا بطلب ثار عثمان ولم يبايعوا لعلي حتى وقع ما وقع من الفتن والحوادث
المشهورة ومذهب اهل السنة والجماعة ان الامام الحق بعد عثمان كان علي بن ابي طالب ولا نزاع لاحد من اهل السنة في هذا وان كل من خرج على علي
كانوا بغاة على الباطل ولكن لما كانوا اصحاب رسول الله ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم ويكف عن ذكرهم وذكر ما جرى بين الصحابة لانه يورث التشتيت

نسب السدي وان اسمه اسمعيل بن عبد الرحمن بن ابي ذويب وقيل ابن ابي كريمة وكان ابوه من كبار اصبهان ١٢ م

الى نصرة

وبيّن التمحّض ولا فائدة في ذكره واما ما ذكره من مطاعن معوية فلا اهتمام لنا اصلا بالذب عنه فانه لم يكن من الخلفاء الراشدين حتى يكون الذب عنه
موجبا لاقامة سنة الخلفاء وذب الطعن عن حريمهم ليقتدوا بهم الناس ولا يشكوا في كونهم الائمة لان معظم الاسلام منوط بارائهم فلم كانوا خلفاء
النبوة وواضعي العلم والولاية واما معوية فانه كان من ملوك الاسلام والملوك في اعمالهم لا يخلون عن الطعن ولكن كيف للشيعة ان يذكروا لان يذكروا
مطاعنه لا يتعلق به فائدة ما اصلا فان ذكره مطاعن الخلفاء ينفع الرفضة واما المنافع انه يصير سببا للمباحثة والمعارضة التي هي انفع المنافع عند
الجادلين من الرفضة وهذه المنفعة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لم يبق احد في الامة عنه فذكر مطاعنه محض الغيبة الضارة وقد قال
رسول الله صلعم لا تذكروا موتاكم الا بالخير لكن لما ذكر هذا الرجل مطاعنه ونحن لا نريد ان نترك شيئا مما ذكره مطاعنه ونتكلم في كل فصل
بما يليق في ذلك الفصل من الكلام فنقول ما ذكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال في حق عمار تقتله الفئة الباغية فهذا حديث صحيح
ولا شك انه قتل في حرب صفين ولا شك ان اصحاب معوية قتلوه وهم الفئة الباغية ولا نزاع في هذا انتهى **واقول** اولا ان ما ذكره
من ان معوية كان كاتب الوحي غير مسلم وانما كان كاتب الصدقات كما حققه حافظ ابرو من الشافعية في تاريخه المشهور ولعم ما قال الشيخ العارف
شاه الفرنوي قدس الله سره **نظم** پس هر كه چه خال منست دوستي وهم بكاري نيست ور نوشت او خطي بهر رسول بخطش نيز
انكاري نيست دمكفا مي كه شبر بزدانند از خط خال غيبي نيست وثانيا انه احمل واخل في شرح حال معوية وحكومته وما هو منشأ ذلك
لانه لو فصل الكلام فيه كما هو حقه لظهر منه الطعن على الخلفاء الثلثة وذلك لان الباعث لابي بكر في تولية يزيد بن ابي سفيان كان عند خلافة ابي
بكر منكرا لخلافته وفي صدور ان الفتنة عليه حتى قال العلي عليه السلام اوصيتم يا بني هاشم ان يلي عليكم تيمي بذلك والله لئن مرت
لا ملان الوادي جنادا ورجلا فخان بوبكر وصاحبه عمر فاسمالوه تفويض ولاية الشام الى ابنه يزيد حتى سكت وكذا امضى عمر ذلك له و
لاخيه معوية حفظا لرياسته الفاسدة فجميع المترتبة على حكومة معوية من البغي والعدوان انما هو من بركة البراهكة وثالثا ان ما ذكره من عزل
امير المؤمنين عم معوية عند خلافته وما نقله من نصيحة ابن عباس له في كفه عن عزل معوية وعدم استماع الامير لذلك فيه اخلال واهمال
حيث نسب النصيحة الصادرة عن مغيرة بن شعبة الى ابن عباس ولم يذكر ما اجاب به امير المؤمنين عليه السلام في ابطال تلك النصيحة لوقوع في اوهام
العوام ان عدم قبوله عم لتلك النصيحة كان من غير وجه وحجة عن محض العناد والاستبداد برايه ولئلا يظهر من ذكره الطعن على الخلفاء الثلثة
باخلالهم في الدين في تفويض الولاية الى ذلك الفاسق وقد تضمن اكثر ما ذكره ما رواه صاحب الاستيعاب في ترجمة مغيرة بن شعبة حيث قال
لما قتل عثمان وبايع الناس عليا كرم الله وجهه دخل عليه المغيرة بن شعبة فقال يا امير المؤمنين ان لي عندي نصيحة قال وما هي قال ان اردت
ان يستقيم لك الامر فاستعمل طلحة بن عبيد الله على الكوفة والزبير بن العوام على البصرة وابعث معوية بعهده على الشام حتى يلزم طاعتك فانا
استقرت لك الخلافة قدرها كيف شئت برأيك فقال علي كرم الله وجهه اما طلحة والزبير فسأرى رأيي فيهما واما معوية فلا والله لا ارى
مستعملا له ولا مستعينا به ما دام على حاله ولكن ادعوه الى الدخول فيما دخل فيه المسلمون فان ابى خاكمته وانصرف عنه المغيرة مغضبا لما لم يقبل
عنه نصيحته فلما كان الغد اتاه فقال يا امير المؤمنين نظرت فيما قلت لك بالامس وما جاوبتني فيه فرأيت انك وفقت للخير وطلب الحق ثم خرج عنه
فلقيه الحسن رضي وهو خارج فقال لابيه ما قال لك هذا الاعور قال اتاني امس بكذا واتاني اليوم بكذا فقال نصح لك والله امس وغشك اليوم فقال
علي كرم الله وجهه ان امرت معوية على ما بيده كنت متخذا المضلين عضدا انتهى وبالجملة ان امير المؤمنين عم انما عزل معوية في اول خلافته لقيام
الحجة عليه من الله تعالى بظهور تهوره لا لظنه بانه معوية ودفع مفاسده لكن لشؤم اختيار الامة سيما قريش وانما عم خرج الامر خواعن الضبط وكثر الشر
ببقاء اخوالامر على وفق ما طلبت واهلها بل يهتدي عن الضبط خصوصا اذا اراد الله شيئا اشتد راح المبطل وابتلاء المحق والزلامة الجوار وقد سبقها
ان ما ذكره من ان بعد قتل عثمان ذهب مروان ونائله بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام اه مخالف لما ذكرنا انفا عن صاحب الاستيعاب من ان مروان
قد ذهب قبلا من ذلك مع رؤساء الجمل الى البصرة وكذا مخالف لما ذكر في روضة الاحباب حيث قال كوبند نائله زوجة عثمان بيراهن خون آلود را
با اصابع خود باستين پيراهن معلق ساخته نزد معوية فرستاد انتهى وخامسا ان ما ذكره من ان الخارجين على علي عم كانوا اصحاب رسول الله صلعم
ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم غير محفوظ عن كلام اللسان لان كراهة صحبة رسول الله انما يعتبر اذا خاطوا على مراسم دينه واما اذا خالفوها بالخروج عن
دينه ومخالفة كتاب الله وسنته فلا يليق بحال المؤمن ان يعامل معهم معاملة مع الشيطان من انكارهم اياها بالقلب واللسان وتلقيهم بالطعن واللعن
ولنعم ما اجرى الله تعالى على لسان الناصب حيث قال ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم دون ان يقول ينبغي ان يحفظهم عن اللسان وقريب من هذا ما رواه صاحب المعجم عن عبد
الرزاق بن همام الصنعاني من قدماء محدثي اهل السنة حيث قال ان ذكر بعضهم معوية في مجلسه فقال عبد الرزاق له لا تعد واجلسنا بذكر ابي سفيان وسابعا ان
ما ذكره من ان ذكر ما جرى بين الصحابة يورث التحزب ويثير العصبية ولا فائدة في ذكره مدخول بان التبعة يوقعون التوارث عدم مفاسد التباطل الداخلين في حزبهم
من الفرقة والسلاطين ولا يعلمون ذلك عدم وابغير علم فمن في بلاهم في ذلك ان التحزب والتعصب يكون اللوم عليه وهذا الامثل ان يقول لا تعد اقتفاء الكفار ولا
تذكر واجرح الرجال لانه يورث التحزب والتعصب واما ما ذكره من انه لا فائدة في ذكره فظ البطلان لظهور ان في ذكره فائدة احتراز الناس عن متابعتهم الذين
في ضلالتهم الى غير ذلك مما فيه في شريعة الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء السبيل وسابعا ان ما ذكره من انه لا اهتمام له ولا صحابه من اهل السنة الذين

هو ان ابا سفيان

المفاسد

ل في تلخيص المصباح في باب حذف
مسند اليه او ايهام صوته
ل لسانك او عكسه فان في
ل ايهام الحقير المسند اليه بانه
حيث والرذالة بحيث
وث بلسان المتكلم بل
ل لسان وفي الثاني ايهام
التواضع بانه من الطهارة
بحيث يتلوث بلسان
المتكلم

عن معوية

عن معوية فهو كلام لا يوافق فيه قلبه لسانه وانما التجاء اليه لبلوغ شهواته حال معوية عند الخاص والعام مع هذا الخلاف المستقل عن ابن حجر المانع فيه وصفا
ولما استوى الناصب في تحقيق قوله لا اجزال الاسلام عزيزا ما مضى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش فهم عدة معوية من الخلفاء الذين يكون الاسلام لهم عزيزا ويكون
بنفي الرشد عنه فيهم ويقول لا اهتمام لنا بالذب عنه وانه من الملوك الذين لا يخلون عن المطاعن والخلفاء الراشدين وكيف يكون كل معروف من
اشتراكهم في عدد الرشد بحسب الدين وكون معوية ارشد بحسب الدنيا وثامنا ان ما ذكره من ان مجرد المباحثة والمناظرة انفع عند الجادلين من الرفضة مجرد
دعوة ووسوسة جره اليها غلبة هواء معوية الغاوي ومن ابن علم ان ذلك عند الشيعة الرفضة الباطل كل من ثقاته براهينهم
وضعف شبه اهل السنة ومن تصاهم في البحث على ما يسلم الخصم دون العنديا والمفترى كما هو شأن خصامهم لا يدل له من تبا وتاسعا ان ما ذكره من
منفعة المباحثة والمجادلة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لا يعارض احد الذين عنه آمنا ما قال له الناصب بعد ذلك حيث قال لكن لما ذكر هذا الرجل يعني
المصنف من مطاعن معوية تكلم في كل فصل بما يليق في ذلك الفصل له ولو سلم فقد هذه المنفعة بعينها منفعة اخرى اتم من تلك وهي ان معوية من جملة
منصوبا المشايخ الثلاثة وتمرات تربيتهم فالطعن عليه يرجع الى الطعن عليهم وكيف لا يكون كذلك والحال انهم مع علمهم بفسقه وخروجه عن بيعة النبي
الى بيعة الاكاسرة الفاجرة مكنوه من الامارة حذرا عن تفرق الكلمة من فتنة على خلافهم ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره صاحب الاستيعاب من انه لما دخل عمر الشام
ورأى معوية قال هذا كسرى العرب كان قد تلقب في موكب عظيم وذكر ايضا انه ذم معوية عند عمر فقال دعونا من ذم قريش انه قد فيه وعاشرا ان ما ذكره من ان
ذكر مطاعن معوية محض الغيبة الضائعة مع ما عرفت من عدم تحققه مردود بانه لا يكون غيبة الا اذا كان ما ذكره من قوله لا اذكر واموتاكم
الا بالخير مسلم صحيحا لكن معوية اضر به لبسوا من موتانا بل من موتى اهل الجاهلية لبغيه وغصبه وعدم معرفته لامامة زمانه وقد صح عن الطريقين انه قال من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ويؤيد هذا ما روي من انه لما قتل معوية حجر بن عدي واخوانه من اصحاب امير المؤمنين قال الحسين على طريقة الشماتة انا قتلنا
حجرا واصحابه من شيعتكم وغسلناهم وكفناهم وصلينا عليهم فقال الحسين انا اذا قتلنا شيعتك يا معوية فغسلناهم ولا كفناهم ولا صلينا عليهم ولا دفناهم فافهم
وايضا لفظ الخير في قوله لا تذكروا موتاكم الا بالخير اعم من ان يكون خبرا لنا ولهم وذكر المنافقين والفاسقين بما صدر عنهم من الفساد والبغي والعناد
خبرا لنا يحصل الاحتراز عن تلقف آثارهم ويرتفع التقية على رواياتهم ولنمادهم الى غير ذلك مما علل به علماء الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء
السبيل قال المص رضي الله عنه ومنها ما رواه ابو المدهش هشام بن محمد السائب الكلبي في كتاب المثالب قال كان معوية لا يعتبر لعمارة بن الوليد المغيرة
المخزومي ولسائر بني عمرو لابي سفيان ولرجل الخر شيئا قال وكانت هند امه من العمالقة وكان احب الرجال اليه السود وكانت اذا ولدت اسود قتلته واما
حمامة فهي بعض جدات معوية كان لها راية بذي المجاز يعني من ذي الغابات الزنا وادعى معوية لخوفه زيادا وكان له مدعي يقال له ابو عبيد عبد بني علاج
من ثقيف فاقدم معوية على تكذيبه لمع ان زيادا ولد على فراشه وادعى معوية ان ابا سفيان زنا بوالدة زياد وهي عند زوجها المذكور وان
زيادا من ابي سفيان فانظر الى هذا الرجل بل الى القوم الذين يعتقد فيه الخلافة وانه حجة الله في ارضه والواسطة بينهم وبين نبيهم وينقلون عنه
انه ولد زنا وان ابا مزني باخته هل يقاس بمن قال الله تعالى حقه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا انتهى وقال الناصب خصه الله
اقول ان ما اتفق عليه الامة بلا نزاع ان تشيع الفاحشة ونشرها مما يستقبحه العقول السليمة سيما ما كان من امر الجاهلية فان انكحة الجاهلية لا يدرى
كيف جرت والانساب في الجاهلية لا اعتداد بها لان انكحتهم لم يكن معتبرة وهذا اشياء قد نهى الله ورسوله عن نشرها والقذف بالزنا مما يتحقق لاي شخص كان لا
نذكر ما عرض هذا الرجل من نشر هذه الامور واما قذف هند فمنهي لا نزاع انها اسلمت يوم الفتح فقذفها يوجب الحد بلا شبهة وهو من الكبائر بلا نزاع
سيما ان ما ذكره غير موافق لصحاح التواريخ وحقيقة خبر هند كما ذكره ارباب صحاح التواريخ وذكر المبيدي في كتاب مجمع الامثال وغيره من علماء التواريخ
ان هندا قبل ان تزوج بابي سفيان كانت متزوجة برجل من صناديد قريش لا ادري الان انه كان مسافر بن عمرو او غيره فذهب وجه يوما بسطا وكان
يوما شديد الغيظ والحر فخرجت هند من البيت ونامت في ساحة الدار فرجع زوج هند فرآها مصطجعة في ساحة الدار والرجل واقف يقربها فاخذته
الغيرة فقالت هند ما شعرت بهذا الرجل وانه متى دخل الدار فوقعت بينهما مشاجرة وشقاق ورضا امرها الى كاهن فحكم لهند وانها بريئة مما قذفها
الزوج به وقال الكاهن ان هذه المرأة ستلد ملكا عظيما يبلغ حكمه المشارق والمغارب فخافت هند ان لا تلد هذا الملك من ذلك الزوج وشاطرها
واخذت منه الطلاق ثم تزوجت بابي سفيان فولدت له معاوية هذا ما ذكره من امر هند واما ما ذكره ان معوية ادعى اخوة زياد فنقبل هذه الرواية على ما ذكره
المؤرخون وذكره ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة وذكره ابن الجوزي في تاريخه ان زيادا ولد على فراش عبيد الثقفي وكان ابو سفيان يدعي انه ولد في الجاهلية على
على عادتهم في الحاق الاولاد فلما جاء الاسلام ونهى عن الالحاق ترك ابو سفيان ذلك الدعوى وكان زياد رجلا رشيدا شجاعا يخبر بفتنة عمر من الحكماء ايام
خلافته لبعض الاعمال الى اليمن فعمل فيها عملا جيدا فلما رجع من اليمن كان يقص قصته في عمله على عمر بن الخطاب وتكلم على قوانين الفضل بالكلام الجميل اعجب
الناس به ودرايته لو كان هذا الغلام من قريش لاستحق الامر بعضا فقال ابو سفيان انا اعلم من جميع ما عنده انه فقال امير المؤمنين علي اتق الله يا ابا سفيان ولا
ترجع الى الجاهلية فلم يكترث ابو سفيان شيئا بعد ما قال له امير المؤمنين هذا الكلام ثم لما كان زمن علي بن ابي طالب بعث زيادا امير على اذربيجان كما ذكره المعوي
يستحلفه ويسترضيه فكتب امير المؤمنين الى زياد ان لا تميل الى استمالة معوية وكتب ان ذلك زغة من زغات الشيطان القاها على ابي سفيان ولم يلتفت
فقال زياد والله لقد شهد به ثم لما بلغ الخلافة الى معوية بعث الى الكوفة واستحلف زيادا وهدده من قبائح الامور الصادرة عن معوية ولا يعتد له لانه كان الملوك

اخذ الامير المص على زياد بن ابيه ان ابا سفيان ادعى

لا يخلون عن امثال هذه الامور واما قوله ان اهل السنة يعدونه خليفة ويجعلونه حجة الله في ارضه فهذا امر يخص فان اهل السنة لا يعدونه الا ملكا من ملوك
الاسلام وهو كان من اهل البغي في زمن امير المؤمنين ثم صار ملكا بعد وفاة امير المؤمنين لما بايعه الحسن رضي الله عنه وانتهى خلافة النبوة وختم بالحسن على ما قرره
اهل السنة والجماعة انتهى واقول قد مر ان ما اتفق عليه الامة ودل عليه نص القرآن هو فتح حب تشيع الفاحشة اي عمران يدعو اليه فعدة دينية والا لا بد
باب الجرح والتعديل كما عرفت مرارا واما ما ذكره من ان الفتح بالزنا قبيح لاي شخص كان فعلى تقدير تسليمه على اطلاقه نقول ان المص كافا فلا لذلك على الكلبي
والكلبي ناقل عن غيره ونقل الكفر ليس بكفر فضلا عن نقل مثالب فيستوي كعوبه واضرابه فلا يتوجه على المص ولا على الكلبي حد ونعد بر واما ما ذكره من ان الاولى
ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور فاقول في جوابه ان الغرض من نشر مثالب معوية لكونه ولد زنا اثبات انه لا يصلح للخلافة فمن عمر صالحا لها من هل
كان على الباطل وايضا اذا كان كذلك لم يكن صالحا للامارة فيطرق الطعن الى الخلافة في تفويض امارة الشام اليه كما مر وهو من اعلى المطالب كما لا يخفى واما ما ذكره
في حقيقة خبر هند فلا تمامه اشماحاح التواريخ فمن شواذ لم يحصل لها وجود ذهنه ايضا وقد وقفوا عنا نقله المص عن الكلبي ما ذكره الزمخشري في كتاب ربيع
الابرار وعنه ان اسم الرابع من الجماعة التي نسب اليهم معوية كان ابي الصباح مغن اسود كان لعمارة عسيقا شابا وسيما كان ابو سفيان يهاجر فدعته هند الى
ذلك فقالوا ان عتبة سفيان ابيه كان من ابي الصباح انتهى واما ما نقله المص في شان باعلى اللعنة فقد وافقه العلامة قطب الدين الشيرازي في كتاب هذا القاموس
بقال الولد الزنا بحيث لان الرجل يشتهونه ويشاطه فيخرج الولد كاملا وما يكون من الحلال من نشتع الرجل الى المرتبة وهذا كان عمرو بن العاص
دعوته من ابي سفيان من دعاها الناس ثم شاع الكلام في نسبها على وجه ذكره في كتاب ربيع الابرار ثم زاد على ذلك وقال ومنهم زياد بن ابيه فيه يقول الشاعر
فشهد الا ابلغ معوية حرب مغلغلة من الرجل اليماني انفضلت بقال ابوك عف وترضى ان يكون ابوك زان هذا واعتراض هذا الناصب متوجه على
الزمخشري والعلامة الشيرازي والجواب الجواب على انه يكفي احتجاج المص كون الكلبي من حزب المروانية الملتزمين بذلك ولهم الداخلين في جماعتهم كما علم من
مطالعة التواريخ وهذا ذاك المص مشيرا لنبه بقوله في نظر الى هذا الرجل اه فهم واما انكار الناصب لعد اهل السنة معوية امامه وخليفة فخلف بطلا ادري
من ابن حصل له الجرأة الذي حمله على انكار خلافته خلافا على صحاحه وذلك لان مختاجهم واهل السنة والجماعة الذين هم في الحقيقة اهل سنة معوية وجماعته
انه في الحقيقة واما صاحب والخالف منهم شرذمة قليلة كما حققه ابن حجر المناخري صواعقه حيث صحة خلافته ورد على ادلة من استدل على خلافه
نعم غاية ما ذهب اليه جمهورهم انه لم يكن في امام على خليفة ولما بعده فقد قالوا بانه صار اماما وخليفة لان البيعة قد تمت له اكثر من سبقه ومن جملة ما ذكره
ابن حجر في كتابه المار ذكره قوله في حق ثبوت الخلافة لمعوية من حين تسليم الحسن الامر اليه فانه بعد ذلك خليفة حق وامام صدق ثم شاع على طبق ذلك الى
في حقيقة دولة الامويين ابطال هشام قال المص رفع الله رتبته ومنها ان رسول الله دعا عليه روى مسلم في الصحيح عن ابن عباس قال كنت العب مع الصبيان فجاء رسول
الله فتواريت خلف باب فجاء فحطاني في حظوة وقال اذهب فادع لي معوية قال فجئت فقلت هو يأكل فقال لا اشبع الله بطنه وقال حسن المشي قلت ما معنى قوله
حطاني في حظوة اذا لم يكن عنده معوية من شدة المنافقين لما دعا عليه لانه كما وصفه الله تعالى بانه لعلى خلق عظيم وقال في حقه فلا تذهب نفسك عليهم
حسرات فلما رأى انه اخذ على اثارهم ومن يقارب نفسه على الكفار كيف يدعو على مسلم عنده وقال الله تعالى له ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال لاغفرن الله
لهم السبعين وقد ورد تفسير انك لعلى خلق عظيم ان النبي كان كلما اذاه الكفار من قومه قال اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فلو لم يكن عند منافقا لكان
يدعو له فلا يدعو عليه وكيف جاء المعوية ان يعتد ربا الاكل مع انه قال لا يؤمن عبد حتى اكون احب اليه من نفسه واهله وماله وولده حتى دعى عليه
النبي مع انه انطق عن الهوى فيكون الدعاء باذن الله تعالى ومنها انه خاصم علي بن ابي طالب وقتل جمعا كثيرا الا تحصى من المسلمين وادخل الشبهة على اكثر الباقين مع
ان الامر في ... اجماع تحت لهم وبيعة المسلمين والنص من النبي واستخفافه بواسطة العصمة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من الامور المقررة
عند العلماء ان رسول الله قال انما انا بشر يعرض لي ما يعرض للبشر وقد شاء الله تعالى ان كل دعوة ادعوها على احد من المسلمين يجعلها الله تعالى رحمة ومغفرة
له ... المحرر بين العلماء والاجماع واقع على ان النبي دعا على بعض المسلمين كما قال العلماء تكلنا امك وقال لام سلمة ... وقال لسودة ... الله
... وغيرها من الدعوات ولا جل هذا سأل من الله تعالى ان يجعلها رحمة لمن دعا عليه فما ذكر ان رسول الله لا يدعو الا على من
وهذا باطل باجماع العلماء واما ما ذكر انه كيف جاء المعوية ان يعتد ربا الاكل فلم يصح انه اعتد ولم يجئ وربما راه ابن عباس مشغولا بالاكل فلم يذكر
... ظاهر الحديث يدل على هذا هكذا قال العلماء وانا اقول اثر دعوة النبي انه اكل جميع الدنيا ولم يشبع من الخلافة والملك حتى ورد في
... ابن آدم الا التراب انتهى واقول ما عده من الامور المقررة عند علماء اهل السنة افتراء محض عند علماء الامامية محل بحثه النبي وقد
سبق تحقيقه في مسئلة عصمة النبي وفي مطاعن عمر عند ذكر المص لقوله ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله فذكروا انا افتروا ذلك على النبي ليدفعوا
ما يطعن به الشيعة على خلافة ابي بكر في قوله انما انا بشر ولست بخير من احدكم فراعوني فاذا رايتموني استقمت فاتبعوني واذا رايتموني زغت فقوموني واعلموني
... انما ابشر بني الى اخر ما ذكره ابن حجر في اوايل صواعقه والمؤمن العارف بحق رسول الله وعلو شانه في تجرده وتقدسه ونوريته وعصمته يعلم ان
... في الامور الدنية التابعة عن الكثافة الجسمانية البشرية وكذا الكلام في تتمة الرواية من ان النبي قال لشاء الله ان كل دعوة
... المالكي في كتاب الشفا من انه دعا على صبي قطع عليه الصلوات بقطع الله اثره فمات وقال الرجل يا كل عنده بشماله كل بيمينك فما
... فلم يرفعها الى فيه ودعا على الحكم بن العاص بالاختلاج فلم يزل يختلج الى ان مات ودعا على الاعرابي الذي مجه بنبع فرس في البئر

شهد بها خزيمة للنبي صلى الله عليه وآله فاستجاب الله دعاءه ودعوى ان كل هؤلاء الذين دعا النبي صلى الله عليه وآله عليهم كانوا منافقين
او كفارا يجاهر بكفره ظاهر خصوصا في الصبي والذي كان يأكل الطعام عنده بل هذه الدعوى اصعب على الناصب واقوامه في الدعاء على الحكم
العاص الذي بالغ عثمان في مودته واهتم في معاودته الى المدينة خلافا على رسول الله اذ يبعد من كمال حسن ظن القوم بعثمان ان يظهر عثمان
مودة كافر او منافق على ذلك النحو من المبالغة مع انه قد عرفت جهة القران على رغم الاقوام ما وقع في نص القران من النهي عن مودة الكفار بقوله
تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا اباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم وايضا روى
في المشكوة في المتفق عليه انه صلى الله عليه وآله امر في مرض موته باخراج المشركين عن جزيرة العرب فلو كان الحكم محكوما عليه عنده بالكفر والشرك كيف
جاز له ادخاله في المدينة بعد النبي صلى الله عليه وآله وورود ذلك الامر في حق المشركين **اللهم** الا ان يدعى كذبا ان ذلك الدعاء كان في ايام كفره وايضا
قد روى الفاضل الشافعي في ضمن ترجمة النسائي الحديث المشهور ان معوية قد ابتلي بدعاء النبي صلى الله عليه وآله بمرض الجوع ولعله اراد جوع الكلب فان لم يسنه
بحال معوية حيث اشتق اسمه من عوى الكلب وبالجملة اذا لم يجعل الله تعالى دعاء النبي صلى الله عليه وآله في معوية رحمة كما ذكره الشافعي دل على انه كان كافرا
او منافقا كما ذكره المص وما ذكره من انه كيف جاز لمعوية ان يتعدى بالاكل فيعارض بانه كيف جاز لابن عباس ان لا يوصل امر النبي صلى الله عليه وآله الى معوية
بمجرد انه رآه مشغولا بالاكل من غير ان يسمع منه الاعتذار بذلك وكيف جاز للنبي صلى الله عليه وآله ان ينال معوية بذلك الدعاء الذي ظاهره يعجب بمجرد
قول ابن عباس انه يأكل الطعام واما ما ذكره من انه صلى الله عليه وآله دعا على بعض المسلمين بقوله ثكلتك امك فعلى تقدير صحته ووقوعه فهو نوع مما
صرح به الشيخ ابن حجر في مقدمة شرحه لصحيح البخاري بانها كلمة يستعمل ولا يراد بها حقيقتها وكذا الكلام في تربت يمينك وتربت يداك
قال ابن حجر ظاهرها الدعاء عليه بالفقر والقتل ولا يقصد ذلك وكذا في قوله عقرى حلقى قال حلقى مقصود اصله ان المرأة كانت
اذا ماتت لها حميم حلقت شعرها فكانه دعا عليها بذلك لكن لا يقصد ظاهره انتهى ثم نقل عن ابن عباس ان لفظة عقرى لعنة وقرئ بالظاء
انها من العقر بمعنى الجرح انتهى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الناصب لم يتعرض لقول المصنف ومنها انه خاصم عليا عليه السلام الى الخوارج بل لم
يذكره اصلا لعجزه عن الجواب ونحن نذكره حفظا لنظام الكتاب وهو الصواب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه قال انا احق الخلق
من عمر بن الخطاب روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال عبد الله بن عمر دخلت على حفصة وبوسانها تنطف فقلت قد كان من امر الناس ما ترين
فلم يجعل لي من الامر شيء فقالت الحق بهم فانهم ينتظرونك واخشى ان يكون في اجتماعك عنهم فرقة فلم تدعه حتى ذهب فلما تفرق الناس
خطب معوية فقال من اراد ان يتكلم في هذا الامر فليطلع لنا قرنه فلنحن احق منه ومن ابيه قال الحميدي واراد عبد الله بن عمر ان يجيب معوية
فاستاء عن الجواب فان كان ما قاله معوية حقا فقد ارتكب عمر بن الخطاب في اخذه الخلافة باطلا وان كان باطلا كيف يجوز تقدمه على سائر
المسلمين ومنها ان النبي صلى الله عليه وآله كان يلعنه دائما ويقول الطليق بن الطليق اللعين بن اللعين وقال اذا رأيتم معوية على منبري فاقتلوه وكان من
مؤلفة قلوبهم ولم يزل مشركا مدة كون النبي صلى الله عليه وآله مبعوثا يكذب بالوحي ويهزء بالشرع وكان يوم الفتح بالبين يطعن على رسول الله صلى الله عليه وآله ويكتب الى
ابيه صخر بن حرب يعيره بالاسلام ويقول له اصبأت الى دين محمد وفضحنا حيث يقول الناس ان ابن هند تخلى عن العزى وكان الفتح في
شهر رمضان لثمان سنين من قدوم النبي صلى الله عليه وآله المدينة ومعوية يومئذ مقيم على الشرك محارب من رسول الله صلى الله عليه وآله كانه كان قد هدد من فر الى
مكة فلما لم يجد له ماوى صار الى النبي صلى الله عليه وآله مضطرا فاظهر الاسلام وكان اسلامه قبل موته صلى الله عليه وآله بخمسة اشهر وطرح نفسه على العباس ليشفع الى رسول
الله صلى الله عليه وآله فعفى عنه ثم شفع اليه ليكون من جملة خمسة عشر لتكتب له الوسائل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول انا ذكرنا ان معوية كان يدعي
انه احق بالخلافة من عمر فلا يبعد هذا لانه كان يدعي انه احق من امير المؤمنين علي في حروبه وايام خلافته فخرج عليه وبغى عليه وقتل جيوش
المسلمين وفعل ما فعل مما لا ينبغي ان يذكر لقبائحه واساءته فلا يبعد ان يدعي مثل هذا في عمر ومن خالف الحق وخاض في الباطل والخطاء
يدعي كل ما يكون خطأ ولا امامة له على المسلمين ولا تراضيا منه صحت بل اخذ الخلافة والملك عنوة بالسيف كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم بعد ذلك يكون ملكا عضوضا والصحيح ان معوية اسلم بعد الفتح بايام يسيرة انتهى **واقول** بتوجيه عليه ان معوية ادعى
احقيته عن عمر حين تقرر الامر عليه وهو حينئذ كان ممن تحت امامته عند جمهور اهل السنة كما مر ولم يدع على علي ذلك اصلا بل كان يعترف بفضله
نفسه ويحتال فيما انكره من الحروب والقتال وانه بطلب قتل عثمان بن عفان من بني اعمامه كما اشتهر ومما ينبغي ان ينبه عليه انه يلزم مما ذكره المص
ههنا واعترف به الناصب من وقوع اسلام معاوية بعد الفتح انه لم يكن من صحابة النبي صلى الله عليه وآله ولا مهاجرا وهو صحة ما روى ابن بابويه في كتاب
عيون اخبار الرضا باسناده الى احمد بن محمد بن اسحق الثقة قال حدثني ابي قال حلف رجل في خراسان بالطلاق ان معوية ليس من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله
في ايام الوضاء فافتى الفقهاء بطلانها فسئل الوضاء فافتى انها لا تطلق فكتب الفقهاء رفعة وانفذوها اليه وقالوا من اين قلت يا ابن رسول الله
انها لم تطلق فوقع عرفني رقعتهم فقلت هذا من روايتكم عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لمسلمة الفتح وقد كثروا عليه انتم خير واصحابي
خير ولا هجرة بعد الفتح فابطل الهجرة ولم يجعل هؤلاء اصحابا له قال فرجعوا الى قوله **قال المص** رفع الله درجته ومنها ان عبد الله بن عمر قال
اتيت النبي صلى الله عليه وآله فسمعته يقول يطلع عليكم رجل يموت على غير سنتي فطلع معوية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا فلا يحكم بانه مات على

تربت يمينك اي افتقرت

الكفر وربما اراد انه ترك سنة رسول الله ﷺ في اخذ الخلافة عنوة وفي التوغل في البغي وطلب شيء لا حق له فيه انتهى **واقول** ان السنة قد جاءت بمعنى الطريقة
كما في قولهم اهل السنة وبمعنى النافلة المزيدة المستحبة ولا وجه لحملها ههنا على الثاني لان نفل النافلة مما يشترك فيه جمهور الناس لا من فقه الله
من الانبياء والاولياء وسوق الحديث هو الحكم بذم من يموت على غير تلك والتحريض منه فتعين ان يكون المراد منه الطريقة ولا شك ان من مات على
غير طريقة النبي ﷺ يكون كافرا واراده ترك طريقة مخصوصة بالامة بنية مختصة للعموم تحكم محض فقوله ﷺ يموت على غير سنتي نظير قوله يموت ميتة
جاهلية ولا يفهم عرب شيء منهما في غير اهل الشك الا الموت على الكفر والتاويل نادر **قال المص** رفع الله درجته ومنها ان النبي ﷺ كان رأى يوم
يخطب في خدمة معوية بيد ابنه يزيد وهو يرقى ولم يسمع الخطبة فقال رسول الله ﷺ لعن الله القائد والمقود اي يوم يكون لهذه الامة من معوية ذي الاشاعة
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان يزيد بن معوية لم يكن في زمن النبي ﷺ وانه تولد بعد عمر بن ثلاث سنين او هو في طاعون عواس
زمن عمر بن الخطاب فالله اعلم بحقيقة هذا الخبر انتهى **واقول** الظاهر ان اشهر من ان يعارضه بزيد اللعنة مع الحسن عليه السلام لاجل المرة كان
يزيد ان يتزوجها ابن بنت مسيلمة الحسن ان انه عليه اللعنة كان من اقرانه ثم تسمية اللعين في خدمة عمه باسمه غير مستبعد فان بعض الناس يسمون اولادهم
في زمان اخوته باسمه وربما كان لبعض الناس الباس من اولاده يرغب في وضع اسمه على بعض من اولاده اخوانه ابقاء الذكر بينهم فيلتبس من احدهم
ذلك في ايام اخوته وجهلهم تسمع من يزيد ابن سفيان وجود عقبه يجوز ان يكون تسمية ابن اخيه في اخوته باسمه من هذا القبيل ولو سلم بعد
كله فهذه الرواية مذكورة في كتاب نبع الابرار للزمخشري ويكفي مؤنة في امثاله لاحتجاج المص كما مر ثم اذا لم يكن معتقد تعظيم اقول
لو ثبت ان يزيد بن معوية عليه اللعنة لم يولد في زمان النبي ﷺ فيمكن ان يوجه ذلك بان لفظ ابنه غلط من الناسخ وانما كان اخيه فبدله بابنه اشتباها
يزيد الا بن سفيان يزيد الاخ عند الناس والله اعلم **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه سب امير المؤمنين ع مع الايات نزلت في تعظيمه والمراد
النبي ﷺ بالاستعانة على الدعاء يوم المباهلة ومواخاة النبي ﷺ واسمه ستة ثمانين سنة الى ان قطعه عمر بن عبد العزيز وفيه قال ابن سنا الخفاجي
شعر اقول **الشعر** اعلى المنابر تعلنون بسبه وسيفه نصب لكم اعوادها انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول اما سب امير المؤمنين ع نعوذ بالله
هذا فلم يثبت عندنا وما بلغ العلماء في انكاره وقوعه حتى ان المغاربة وضعوا كتبا ورسائل وبالغوا فيه كمال المبالغة وانا اقول **الشعر**
من يكن ناصبا ولا عليا لنا ادعوه مؤمنا وذكيا كيف بين الانام يذكرسا للذي كان للنبي وصيا ليس في لفظ الناصب الا لعن الله
من يحب عليا **واقول** فيه ان اهل العراق اعلم بما جرى في ديارهم وجوارهم من المغاربة فلا يعارض روايتهم روايات اهل العراق وما والاها
قال المص رفع الله درجته ومنها انه سمى مولانا الحسن وقتل ابنه يزيد مولانا الحسين ومنهما انه سب الحسين ع ومنهما انه سب الكعبة وطلب ابنه ولخاتمه
وكسر بوه ثنية النبي ﷺ واكل امه هند كبد حمزة فما ادري كيف اعمل الذي دمن خاطت به هذه الرذايل الى متابعته انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول من يحب بمتابعة معاوية ومن يجعله اماما حتى يشنع عليه ابن المطهر وقد ذكرنا انه من الملوك ليس علينا ان نتبعه انتهى **واقول**
قد نقلنا سابقا من كتاب الصواعق لابن حجر ان الراضي بامامة معوية ومتابعته هم جمهور اهل السنة وان انكار الناصبي لامامته انما هو لبغضه اذ كرناه
من المصالح وقد صرح بذلك الغزالي في الاصل الثاني من كتاب الامامة من كتاب الموسوم المشهور بقواعد العقائد فتدبر **قال المص** رفع الله درجته
ومنها انه نزل في حقه وحق اصحابه الشجرة الملعونة في القرآن انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذه الآية اختلف في شأن نزولها قال بعضهم نزلت في رؤيا رسول الله ﷺ
رأى في الرؤيا ان بني امية يتداولون منبره ولم يذكر احد من علماء السنة انه نزل في معوية انتهى **واقول** الرازي في تفسير مفاتيح الغيب والبيضاوي اما اهل السنة وفي تفسير النيسابوري
احد وما ثم عن ابن عباس ان الشجرة الملعونة بنو امية وهو يشمل معوية وابنه واصوله وفروعه كفى بذلك حجة الله على ان ما روى الناصبي ان المراد الاولاد مروان وابن كان عنده
في خروج معوية لكن بصيرة في دخول عمر بن عبد العزيز وقد كفر الناصبي في اوبار وبا اثنى عشر خليفة من قريش ان من جملتهم عمر بن عبد العزيز **قال المص** رفع الله درجته
ومنها ان الحافظ ابا سعيد اسفهبل على الشيخ الحنفي ذكر في كتاب مثالب بني امية والشيخ ابو الفتوح جعفر بن محمد الحلي في كتاب بهجة المستفيد ان المسافر بن عمرو بن
هند وطلب عتبة ابو هند ابا سفيان ووعده بمال كثير وزوجه ابنته هندا فوضعت بعد ثلثة اشهر معوية ثم ورد ابو سفيان على عمرو بن هند امير العرب يسأله
مسافرة عن حال هند فقال له تزوجها من رضى ساعة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول لا قدرة لنا نفصيل هذه الحكاية على ما ذكره المعتمد من ان التواريخ
طي هذه الحكاية والمثالب لا شك انه اولى وانسب بطريق الاسلام انتهى **واقول** المفهوم في الاصول الجرح مقدم على التعديل واثبات صحة الاعتماد على من حكى عنهم
الناصبي دون غيرهم اصعب من خرط القتاد **قال المص** رفع الله درجته ومنها ما رواه صاحب كتاب الحاوية ان معاوية قتل اربعين الفا من المهاجرين والانصار
واولادهم وقد قال النبي ﷺ من اعان على قتل امرئ مسلم ولو بشطر كلمة لقي الله يوم القيامة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمة الله ومنه من مسعود لكل شيء آفة وآفة هذا الدين منه
والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى فلينظر العاقل المنصف هل يجوز له ان يجعل مثل هذا الرجل واسطة بينه وبين الله تعالى وانه يجب طاعته على جميع الخلق وقد نقل
الجمهور اضعاف ما قلنا وقد كان ظلم معوية معروفا عند كل احد حتى النساء وروى الجمهور ان اروى بنت الحرث بن عبد المطلب دخلت على معوية في خلافته بالشام وهي
يومئذ عجوز كبيرة فلما رآها قال مرحبا بك خالة قالت كيف انت يا ابن اخي لقد كبرت السن واتى لا بن عمك الصحبة وتسميت بغير اسمك واخذت غير حقك بلا بينة
كان ضلالا من ابيك بعد ان كفرتم بما جاء به محمد ﷺ فلعن الله منكم الجدود وضرب منكم الخدود حتى رد الله الحق الى اهله وكانت كلمة الله هي العليا
هو المنصور على كل من ناوأه ولو كره المشركون فكنا اهل البيت اعظم الناس في هذه الدنيا بلاء عن اهله عنا وفدرا حتى قبض الله تعالى نبيه مرضيا مغفورا ذنبه مرفوعا

منزلته

منزلة شهر بها عند الله مرضيا نوثب علينا بعد تمام وحدة وبنوا الفية فانت تركهم عهدهم ونقضوا عقدهم مصرنا بحمد الله منكم اهل البيت بمنزلة قوم موسى
فرعون يذبحون ابناءهم ويستحيون نساءهم وشانيدا منكم بعد نبيها بمنزلة هرون من موسى حيث يقول يا ابن ام القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلم يجزع
رسول الله شمل ولم ينهل وعث وغابت الجنة وفاتكم النار فقال لها عمرو بن العاص ابنة العجوز الضالة المضلة من تولد وتنوق وتطرق لك من انت قالت انا
عمرة العاص قالت يا ابن النابغة اربع على ضلعك واعقل شانك انت من قريش في نباحيتها ولا يحتج بينها ولقد اتعالى الحمة من شيء كلام يزعم انك تبدو لنا
لما رايت اقبال ايام مضوعكم نكتب الخطيئة وتعزون الدراهم من كل بعد غاهم عاجل وتشاحي عهدنا فانت بهم البق وهم بك الشبه منا يقرع بينهم والاخبار في ذلك اكثر
من ان يحصى وقد بعد الوفية الشهر والله اعلم انتهى قال الناصح غفر الله له قول قد ذكرنا ان هذه الحكايات والاخبار التي لم يصح بها رواية ولم يقم بصحتها برهان
ذكرها اولى والتوسيم انها مضمنة لنشر الفواحش وعظام هذه الجماعة مهمة ولم يتولهم اثار ولم يكن حديث عن حقيقتهم ولا امامتهم حتى يكون منعلقا بها
من امور الدين وينصف المنصف ان ترك نشر الفواحش والاقدام به اولى سيما الثابتة من الدهور اثارهم ويتوب الرياح على اكثار بارهم واقول قد بينا مرارا ان العمل
لم يقبل رواية الا من كتب اهل السنة وما ذكره هنا عن ذكر بنت الحرث فقد رواها ابن عبد البر من اكابر اهل السنة والجماعة في الجزء الاول من كتاب العقد وما ذكره
الناصح من المواعظ البارة والنصائح الغير الوارة انما نشا عن عجز من الجواب والا فهي نشر قبائح الفساق والكشف عن فضائح اهل النفاق استبسالا
لاهل الارتياب وردعا لهم عن شائعة هؤلاء الاذناب ويتوقع في ذلك نيل الثواب قال المص رفع الله رتبة المطلب الخاص فيما روا الجمهور في حق الصحابة والتجديد
في الجمع بين الصحيحين في مسند سهل بن سعد في الحديث الثامن والعشرين من المتفق عليه اني اسبقكم على الحوض ومن ورد شرب ومن شرب لم يظمأ
ابدا وليردن على اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم قال ابو حازم فسمع النعمان بن ابي عياش وانا احدثهم هذا الحديث فقال هكذا سمعت سهلا يقول
قال فقلت نعم قال وانا اشهد على ابي سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول انهم من امتي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدي انتهى وقال
الناصح غفر الله له قوله شرع من ههنا في مطاعن الصحابة ونحن نذكر قبل الشروع فيما ذكره شيء من مناقب الصحابة انتهى فنقول قد عادة العلماء انه يجب تعظيم
الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله تعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله
يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله
ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الايات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول وقد اثنى عليهم
في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله
اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم ومن اتبعهم ومن اتاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث
المنهوة في الكتب الصحاح منها ما ذكر في الصحاح عن ابي بردة قال دفع بعض النبي راسه الى السماء وكان كثيرا ما يرفع راسه الى السماء فقال النجوم امنة السماء فاذا ذهبت النجوم
اتى السماء ما توعد وانا امنة اصحابي فاذا ذهبت اتى اصحابي ما يوعدون واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون وفيها عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله
اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من شهد بحبوحة الجنة فعليكم بالجماعة فان الشيطان مع الواحد
وهو من الاثنين ابعد الحديث وعن جابر بن عبد الله عن النبي قال لا يمس النار مسلم راني وروى من راني وعن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه وعن انس بن مالك قال قال رسول الله
مثل اصحابي في امتي كالملح في الطعام ولا يصلح الطعام الا بالملح وعن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله ما من احد من اصحابي يموت بارض الا بعث قائدا ونورا لهم يوم القيمة والاخبار في هذا
الباب كثيرة لا تحصى ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في مرضاة الله ورسوله ثم تخالجه شك في عظم سابقتهم ويوقظه عما
يتهم المخالفون من المطاعن ومنعه ذلك عن الطعن فيهم راى ذلك حاجبا للايمان ونحن نذكر كل ما طعن به هذا الرجل الضال ونجيبه عنه على ما اعتقدنا الشيخ قول
ما ذكره من الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال لا ندري ما احدثوا بعدك فقد اتفق العلماء الزهد في اهل الردة الذين ارتدوا بعد وفاة رسول الله وهم كانوا اصحابه في
حيوته ارتدوا بعده ويدل عليه الاحاديث والاخبار التي سيذكرها بعد هذا ولا شك ان هذا لم يرد في شان جميع اصحابه بالاجماع لان فيهم من لم يتغير ولم يبدل
بعده بالخلاف فهو من اهل النجاة بلا نزاع فان اريد به من بدل بعض التبديل ولم يبلغ الارتداد فليس الاصحاب الا من بدل بعض التبديل موجع الوعيد الا كفوا
ان الاهتداء لحد الانفر معدود في كل عصر من الاعصار وهذا بناء على ما ذكره رسول الله من كثرة امته يوم القيمة وانه يباهي بهم الامم كما ورد في صحاح الاحاديث وان اريد
التبديل الى حد الكفر فهو عين المدعى فلزم من هذه المقدمات ان هذا الحديث واشباهه في هذا الباب واردة في شان اهل الردة كما قاله العلماء انتهى واقول لا بد في ذكر
الصحابة من تفصيل لان الاباء الذين لم يدخلوا جميع الصحابة كما سنبينه وانما يدل على بعض منهم ولا دلالة لهم على خصوص بعض الصحابة الذين وقع النزاع فيهم على التعيين وعلى
تقدير دلالة بعضها على بعضهم فقد وقع منهم بعد النبي ما تناسبا لاحباطا صدر عنهم من سوابق الاعمال ودل على ارتدادهم ورجوعهم مهتدين كما يدل
عليه ما ذكره المص فيما من حديث الحوض وما سيفصله من الاخبار وعبر الشيعة انما يطعن في بعضهم من اجل ما صدر عنهم من المخالفة وانما لا لوقوع بعض الاعمال الحسنة بنا
فلا رضا الله عن اهل بيعة الرضوان انما وقع لسبقهم مع النبي على الموت وتعاهدهم لذلك وانكروا انهما انتخبا الرضا كما قال الله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة
بنك على نفسه الا ان وبالجملة رضا الله تعالى حد فعل خاص لا يستلزم رضا عن عمله دائما كما زعمه الناصب وصحابه على ان الاية الاولى عين بلد لا لا يكون
لنساء المهاجرين الاولين كما زعمه الناصب بل المهاجرون الاولون هم الذين هاجروا والهجرة الاولى وهي هجرة الى رسول الله في حضانة مكة حين مناجرة قريش
مع رسول الله في تبليغ الطالبين بسبب والاذية مجتمعة على ابا بكر وعمر لم يكونا معهم في ذلك الوقت فكيف يدعون بالباطل انهما من المهاجرين الاولين

على النمط المذكور

فبغضي ابغضهم

وقد بدل ما ذكرنا من اثر الخصوص من تقدم الايمان ما روى ابو نعيم عن ابن عباس في تفسير الآية انه قال استوى يوشع بن نون الى موسى وسبق ثم تعرى الصبي وسبق ثم تعرى
ابطالب الى محمد واما الاحاديث فلا فائدة في نقلها سوى تكثير السواد وتضييع الورق اذ كلها موضوعة عند الشيعة الا اذا وافق شيئا من الاحاديث المذكورة كتب
الشيعة وهذا غير محقق فيما ذكره الناصب بناء على ان الحديث الاول اذا ذكره وبناء قوله بعض اصحابنا من ان مفهومه مخالف لحقائق الفطرة خارج عن اصل الحكمة
وذلك لانه لو كان خيرتهم وفضلهم من حيث تقدم خلقهم الا ان منه التقدم بما بعدها فاقتضوا ان امة محمد ليسوا افضل من الامم التي مضت قبلها وان محمدا ليس
افضل من الانبياء الذين تقدموا قبل عصره وكان الواجب على طرد هذه القاعدة ان يكون كل امة افضل من التي بعدها فلما اوجبوا اخر الامم افضل من تقدمهم
كان لا محيص لهذا الخبر في تفضيل القرن الاول على القرن الثاني من هذه الامة بل يجب في النظر والتمييز وفاء بلزم من احوال الناقل النبأ من سيرة من تقدم
عصرنا هذا ان يكون من تلحق افضل من تقدم منهم وذلك انا وجدنا القرن الذي كان في عصر الرسول والقرن الذي كان بعدهم والقرن الثالث ممن كان في عصر
القرن عنه والطوبغيت من ملوك بني امية الذين كانوا يقتلون اهل بيت الرسول ويسبون امراء مبتدعين ويلعنونه على المنابر واهل عصرهم من فقهائهم وحكامهم
الى غير ذلك منهم فمن على ذلك متبعون وبافعالهم مقتدون وباقوالهم ناطقون وعلى ذلك معينون بوجوه المعونة من خلل سلاح الحاكم الخطيب الخاطب
الى غير ذلك من صنوف الامة واسباب المعونة ولسنا نجد في عصرنا هذا من كثير من ذلك شيئا بل نجد الغالب على اهل عصرنا هذا الرغبة عن ذلك والذم لفاعله
والنهي عن كثير منه لا من نظر بمذهبه بينهم فيجب ان يكونوا في حق النظر افضل من اهل ذلك العصر الذي كانت هذه صفتهم فان قالوا ان اهل عصر الرسول
لاجل مشاهدتهم له ومجاهدتهم معه افضل وكل سبيل من شاهدهم من بعد الرسول من التابعين نقلوا الينا العلوم والاخبار عنهم ومن قبل لهم الذين
كل من تقدم خلفه في ذلك العصر فهو فضل الله فلا حمد المتقدم في تقدم خلفه ولا صنع له في ذلك ولا فضل يحمد عليه ولا بد من منه فلا بد من نعم فيقال لهم
افيقولون ان الله يحمد لعباده على اضالة وبينهم عليها فان قالوا ذلك حملوا عند كل ذي فهم وكفى الجهل لصاحبه خزيا وان قالوا لا قيل لهم فاذا كان
كذلك وجب في حق النظر ان يكون من شاهد الرسول وراى الدلائل من العلامات والمعجزات وظهر له البرهان واسفر له البيان بقول يشهد فيه القرآن لا عدل له
عن حق ولا دخول في باطل فان الحجة بذلك لازم وعليه اوجب كان من اشكل عليه منهم شيء في نفسه وتحقق معنى في كتاب الله وسنة يرجع في ذلك الى الرسول
فانجلت له الحق منه البيان ونفى عنه الشك والريب فمن تقدم منهم بعد هذا الحال الى خلاف الواجب كان حقيقا على الله ان لا يقبل له عذرا ولا يقبل
له عثرة واما من كان في عصرنا هذا الذي قد اختلف فيه الاقاويل وتضادت المذاهب وتشتت الاراء وتباينت الاهواء وضلت المعارف وغضت البصائر وعدت
التحقيقات اذ ليس من يرجع البه زعم اهل الغفلة من صفة في تحقيق الاشياء صفة الرسول فيثبت لنا اليقين وينفي عنا الشك فيها فاصلهم مقبولة وغيرهم
مغفورة بل اقول لو اجتمع من يزكي من اهل هذا العصر ثما ذنب احد ممن ارتكب في ذلك العصر ذنبا واحدا او قلت ان من استبصر في هذا العصر وهذه
نفسه لمعرفة بصيرته حتى عرف من ذلك ما يخابره بتوفيق الله فيما استوسعه له من الطلب افضل عشرة مستبصرين كانوا في ذلك العصر لقلت حقا ولكان صدقا واذا كان
الحال على ما وصفت فيجب ان يكون مستبصرنا افضل من مستبصرهم اذ كان البرهان قد قطع عذرهم والبيان قد ازاح عللهم بقرعه لاسماعهم صباحا ومساء وصنا
ابابا بما صاروا من غير تكلف منهم في طلبه ذلك كلمة معدومة في عصرنا بل نشاهد الجهل ونباشر من وجوه الباطل ما يضل فيه ذهن الحكيم ويطيش فيه طالب العلم ويدهل
عقولهم فيزول معه افهامهم حتى يسعى الساعي منا الدهر الطويل بقطع المسافة ويحول الليل الناسف بذلك الوجاء ويخضع لكل صنا نوال الما ان يهمل
بلا البغية واما ان يمن الله عليه بالبصيرة بعد جهد جهيد وعناء شديد بلغ كدية مع قلة المستبصرين وخوف الصافين من اظهار ذلك للظالمين وكشفه للوغير فاظلم
امر حق ابين من ظلم نفضيل اولئك فيما ارتكبوه ودونهم اوكم بين من استبصر في دينه بصبر نزول معه كل شك وثبت معه كل يقين من نبأ النبي المرسل وبرهان
الكتاب المنزل وبين من يستبصر في دينه باخبار متضادة واقاويل مختلفة وبيان غير شاف وبرهان غير كاف حتى يسعى ويطلب ويميز وينظر ويعتبر ويجتهد
وظماء نهاره وتعب بدنه وفضاء نفسه وتلك الفدر هل هذا الاجر من قبله وظلم ظاهر من موجبه حقيق على الله ان يوجب لمستبصري اهل هذا العصر ولا
يبعد الله الا من ظلم وقال تعالى لا يعلم وان قالوا ان الله عز وجل قد قال في كتابه السابقون السابقون اولئك المقربون قلنا لهم قد قال الله عز وجل وصدق الله
الامر في ذلك بين واضح والحكمة فيه مستفيضة وذلك ان السبق الايجوز في الحكمة ان يقع في الايمان الا بين اهل العصر الحاضر بين المشاهدين الداعي لهم
الى السبق ومحل في الحكمة وفي العدل ان يسابق الله بين قوم خلفهم ومكنهم من احوال الاجابة وبين قوم لم يخلقهم ظاهرا لفسا وبعيد من الوثاب بين الحال
فظيع المقال لكنه عز وجل سابق بين الحاضرين من اهل عصر الرسول ولعمري ان من سبق منهم الى الايمان افضل واجل واقرب منزلة واعلى درجة ممن لحق
من تقدمه فلا ينكر هذا ذو فهم ولكن المنكر قول من زعم ان الله سابق بين من خلق ومن لم يخلق ومن قال ان الصحابة قد سبقوا بالايمان وبرهان بذلك تقدمهم
في عصرهم وتاخر عصرنا من عصرهم فيما تقدم من خلقهم وتاخر من خلفنا فذلك كلام صحيح وقول فصيح كما ان من تقدم ايضا من الامم والاعصار التي كانت
قبل الصحابة وتقدم خلقهم عليهم وليس في ذلك فضل لهم على من جاء بعدهم ومن قال ان الصحابة سبقونا بالايمان بمعنى السابق بيننا وبينهم الى الايمان وكان
لهم بسبقهم ذلك الفضل علينا لاجل تاخرنا عنهم كان ذلك قولا محالا لا شيئا لان تاخرنا عن عصرهم من فعل الله لا من فعلنا والله لا يمنعنا على افعاله ولو كان
لاهل عصر الصحابة علينا فضل لتاخرهم تقدمهم علينا في الاعصار والخلق لوجب على هذه القضية ان يكون فيما من تقدمهم من الامم السالفة افضل من اتباعهم بتقدمهم عليهم
في الاعصار فلما كانوا بمنعوت ذلك بوجوب الفضل لامة محمد على من تقدمهم من الامة كان ايجابهم تفاضل اوائل هذه الامة على اواخرها فاسدا وهذا
نظائره عن ايضا في صدر هذا الكتاب نقول ان اهل كل عصر بفضائلهم وبيانهم ومن سبق منهم الى الايمان فهو افضل ممن تاخر عنه ثم لحق بالسابقين من اهل عصره

ابن الزبير بالسلام بن قوله تعالى السابقون الاولون المقربون على ذلك وروى ابن الهاشم عن الشافعي عن مجاهد عن ابن عباس

وصفنا من بجوابهم اضعافا لما يوجب لمستبصري اهل ذلك العصر

كانوا متقدمين على الصحابة باعصارهم سابقا من امن منهم على موت الصحابة

ولسنا نفضل بين اهل عصر الرسول على من جاء بعدهم في الاعصار المتاخرة فلا نفضل اهل الاعصار المتاخرة على من تقدمهم لكنا نفاضل بين اهل كل عصر
بعضهم على بعض بما وصفنا من السبق الى الايمان دون ان يكونوا فاضلين على من تقدمهم ولا على من تاخرهم عنهم فهذا احد ما يتعلق باهل الفضيلة
والفضلاء مع ما فيه من الوضع والجهالة الظاهرة بما قررناه لك من انه لا لذة واما الاحاديث الباقية فيتوجه عليها ان من البين ان ليس المراد من لفظ الصحابة
فيها جميع الاصحاب حتى الفاسق منهم قطعا كوليد بن عقبة ومعاوية واضرابهم بل المراد الصلحاء الفضلاء الشرفاء منهم واذا لزم التخصيص فلم لا يجوز
ان يكون المراد منهم اصحابه من اهل بيته كما يدل عليه حديث لا تسبوا اصحابي فانا لم نسمع ان احدا كان يسب اصحاب النبي في زمان حيوته واما بعد حيوته فانما
وقع السب من معوية وساير السنابر الملعونة لاهل بيت النبي ويؤيد قوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي ايضا تقييد هذا الحديث
بما وقع صريحا في حق علي وفاطمة من ان بغضهم بغض النبي وايذاءهم ايذاءه وقد مر كذا ما نقله ابن بره يوافق ما نقله المصنف سابقا في شان اهل البيت
عن مسند احمد بن حنبل من قوله النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الدين فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وكذا الحديث
الذي رواه عن عبد الله بن عمر الخطاب بمكة انطباقه على اهل البيت بحمل الجماعة المذكورة فيه عليهم ولعل الناصبة الذابين لسنة معوية الداخلين في
جماعته لما سموا انفسهم اهل السنة وجماعة ووجدوا انفسهم اكثر جموعا وافرادا وافر عددا واعظم سوادا يدعون ظهور ذلك في انفسهم ويتاولون
لذلك بما رووه من قوله عليكم بالسواد الاعظم وانت خبير بما قررناه مرارا ان العقل والنقل شاهدان على بطلان ما زعموه وان الشيعة وان كانوا
اقل جموعا وعددا لكنهم اكثر جامعية وعددا وكيف لا وحيث ارتد قوم موسى بقي هرون فيهم منفردا مع ظهور انه كان على الحق والجماعة على الباطل ونقل
الطيبي في شرح المشكوة عن صفيان الثوري في تفسير لفظ الجماعة الواقعة في بعض الاحاديث انه قال لو ان فيها علي راس جبل لكان هو الجماعة واما ما ذكره
الناصب بقوله من تامل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة رسول الله لا يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم
مما ينسب اليه المبطلون آه ففيه ان التامل في مجرد ما وقع عنهم من بعض الآثار الحسنة في زمان استقامتهم لا يكفي في عدم اختلاج الشك في عظم شانهم
في جميع الازمان ولو في زمان التبدل والارتداد فان من تامل في سيرة بني اسرائيل من اولاد الانبياء المولودين على فطرة الاسلام وجدهم في نصرة نبيهم
موسى في مقاتلة فرعون اللعين لا يشك في عظم شانهم ذلك الوقت لكن لا يدعي برائتهم عما اخبر الله تعالى من ارتدادهم بعد ذلك واتباعهم للسامري وعبادتهم
للعجل وتصديقهم لقول هرون وقد [illegible] النبي بانه سيقع في امتي كل ما وقع في الامم السابقة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة وفي رواية سيذكرها المصنف
قدس سره عن الجمع بين الصحيحين لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتتبعوهم واما ما ذكره من ان المراد بما في حديث
الحوض من الاصحاب الذين احدثوا بعد النبي وبدلوا الردة الذين ارتدوا بعد النبي وانهم كانوا اصحابه في حيوته ففيه ما نقل عن ابن حزم وغيره من
اصحاب الناصب المرتدين من ان الذين منعوا ابا بكر عن اداء الزكوة اليه حتى سماهم باهل الردة لم يكونوا مرتدين بل كانوا يدعون الردة على ابي بكر بارتكاب ما لا
يستحقه من الخلافة والامامة معللين امتناعهم عن اداء الزكوة اليه بذلك فمن اين يعلم ان اصحاب المحاضرين في المدينة الذين غلبت عليهم النفس الامارة حتى
غصبوا عن اهل بيت نبيهم الامامة والامارة احق بالامامة من هؤلاء الصحابة الساكنين في البادية الفاتحين بلين البعير المرتدين لامام حق مستحق التقدم
العير منقادهم عن نار السعير لا فرق الا في كون اكثر الاولين من قريش واكثر الاخرين من غير تلك الجيش وقد عرفت ان مراد النبي من قوله الائمة من قريش واكثر
الاخرين من غير تلك الجيش وقد عرفت ان مراد النبي من قوله الائمة من قريش بني هاشم لكن غلب عليهم الغادر الغاشم قال المصنف رفع الله درجته ورواه الحميدي
في الجمع بين الصحيحين المتفق عليه في الحديث الستين من مسند عبد الله بن عباس رضي الله عنه قال ان النبي قال الا انه سيجاء برجال من امتي فيؤخذ بهم ذات الشمال
فاقول يا رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم
وانت على كل شيء شهيد ان تعذبهم فانهم عبادك قال فيقال لي فانهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم انتهى قال الناصب حفظه الله اقول قد وقع
التصريح في هذا الحديث على ما ذكرنا ان المراد منهم ارباب الارتداد الذين ارتدوا بعد رسول الله وقاتلهم ابو بكر الصديق انتهى واقول من المعلوم ان من تبعهم
ابو بكر بالردة لامتناعهم عن اداء الزكوة اليه كانوا يؤذنون ويصلون ويتكلمون بالشهادتين ولهذا قال ابو بكر والله لو منعوني عقالا لقاتلتهم ولم يقل
والله لو لم يتكلموا بالشهادتين او لم يرجعوا الى الاسلام لقاتلتهم لكنهم لما انكروا خلافة ابي بكر امتنعوا عن اداء الزكوة اليه لانهم استحلوا منع الزكوة مطلقا ولهذا فرقها
بنو حنيفة الى فقراء قومهم وارفقها اخرون الى فقراء من الخلافة على من يستحقها وعلى تقدير استحلالهم الزكوة كانوا قائلين بالشهادتين كما روي عنهم فاطلاق الردة
عليهم لو صح كان باعتبار انكارهم للزكوة التي هي من ضروريات الدين ولم لا يجوز ان يكون اطلاق الردة على الصحابة الغاصبين للخلافة المظاهرين بالاسلام القائلين
بالشهادتين ايضا باعتبار انكارهم بعض ضروريات الدين وهو خلافة علي الثابت عندهم بالنص الجلي في يوم الغدير وغيره كما مر آنفا ثم المتبادر من الاحاديث في لا تدري ما
احدثوا بعدك ما يكون فعلا لا غصب خلافة النبي واخذ ميراثه وهضم فدك اهل بيته واكل مال فدك ظلما وجورا على فاطمة لا ما يكون بركا كمنع الزكوة عن
ابي بكر وايضا قوله لم يزالوا مرتدين على اعقابهم يدل على طول مدة المرتدين واستمرارهم وهذا انما يظهر في غاصبي الخلافة دون طوايف العرب الذين امتنعوا عن
الزكوة فان ذلك لم يمتد الا الى شهرين او قليل وايضا قد استرط في الصحابة خروجه عن الدنيا بالايمان وقد خرج هؤلاء الذين امتنعوا عن الزكوة عن كونه صحابيا
لانهم قتلوا بامر ابي بكر وخرجوا عن الدنيا مرتدين في اعتقاد الناصبة والظاهر من اطلاق لفظ الصحابي في الحديث من كان معروفا بذلك عنده ومن لم يرتد
او ارتد ايضا لم يخرج به من الصحابية بل لم تبطل الردة في اسلامه عند بعض المحدثين بل من روى الحديث عن النبي كما شرطه بعضهم بل من اقام عنده سنة او سنتين

اطلاق

وخرجوا عليه بعض اخر وهذه الشرائط بها يتحقق في اكثر المنتحلين عن اداء الزكوة الى ابي بكر ان قلت ان الصحابة على من خرج مرتدا عن الدين فقد وقع
باعتبار ما كان قلت هذا مجاز والاصل خلافه وهذا قلنا واظاهر من اطلاقه ذلك فانهم فارقت قد علم من مجموع كلام المص وصريح كلام بعض علماء مذهبه في
غير هذا الموضع اعتقادا ان الذين غصبوا الخلافة عن علي وخرجوا عليه بغوا كانوا في زمان النبي من المنافقين فلا يصح الاستدلال بالاحاديث المذكورة على
انهم ارتدوا بعد النبي اذ لا معنى لارتداد المنافق لانه كافر باطنا قلنا لما كان نفاقهم في ايام النبي مبنيا على انكارهم لاصل الخامس من اصول الامامة وهو امامة
علي ولم يظهر ذلك الانكار الا بعد النبي حكم بوقوع ارتداد منهم بعده فانهم بعده فانهم غصبوا الخلافة عن امير المؤمنين وخرجوا عليه ولم ينقادوا له
بجدا ما جاء النبي في حقه من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة والعهد الذي حكم الله تعالى ورسوله في حقه وجعله قلادة في اعناقهم ورقبة في اعناقهم كما نطق به
الكتاب والسنة وحققناه مرارا متعددة في مواطنه من انه تعالى عليهم ما نزل في حقه من الايات واخذ البيعة والعهد منهم له واقره عليهم فسموه بامير المؤمنين
فما بينهم مع ما في صدورهم من غل غلت به من اجل صدورهم وحقد قد اخذ بمجامع قلوبهم وحسد قد شربته فرائص افئدتهم وبغض قد تشبث بمراتع بواطنهم
وكانوا يترصدون الفرصة وذلك كما علم من قوله صغاء في صدور قوم لا يبدو ويفا حتى يفقدوني فلما فقد صلوات الله عليه من بين اظهرهم لاحت طلائع
كدوراتهم على صفحات ظواهرهم وانت خبير بان تكليفه بهذا الامر لا في فيه عرقا لقربه حتى وضعه لهم على طرف الثمام ولم ينجع فيهم رشدا كان اشق واشد عليه من
جهاد الكافرين بالسيف علما منه بصعوبة هذا الامر على القوم وان جزاء ما كان اهون عليهم من اصابة هذا المصاب كما روي في المشكوة من قوله ان
امرتم عليا ولا اراكم فاعلين سلك بكم سبيل الهداية وكما حكي عن بعضهم انه قال عند نزول اية الغدير واظهار النبي ورودها في شان خلافة حضرة
الامير اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ولعله تعالى بصعوبة هذا التكليف عليه صلى الله عليه وسلم بالغ في تبليغ خلافته
بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فانه سبحانه قد علق قبول ما بذل فيه جده وجهده
وقاسى فيه كده وكده من تبليغ هذا الحكم ولما علم جل جلاله خوفه عليه وحذره من تبليغه هذا الحكم شجعه على الاقدام على هذا الامر المسلم والشان المدهم
بقوله والله يعصمك من الناس قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ايضا في الحديث الحادي والثلثون بعد مائة من المتفق عليه من مسند
انس بن مالك قال النبي قال ليردن علي الحوض رجال ممن صاحبني حتى اذا رايتهم ورفعوا الي رؤسهم اختلجوا فلاقولن اي رب اصحابي فليقالن لي انك
لا تدري ما احدثوا بعدك وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في الحديث السابع والستين بعد المائتين من المتفق عليه في مسند ابي هريرة من عدة طرق قال النبي بينا
انا قائم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى
ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا على ادبارهم فلا اراه يخلص منهم
الا مثل ما يخلص من هل النعم ورووا نحو ذلك من عدة طرق في مسند اسماء بنت ابي بكر ومن عدة طرق ام سلمة رضي الله عنها في مسند سعيد بن المسيب كل ذلك في الجمع بين الصحيحين
وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في مسند عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله انا فرطكم على الحوض وليرفعن الي رجال منكم حتى اذا هويت اليهم لاناولهم اختلجوا دوني
فاقول اي رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك وروي نحو ذلك في مسند حذيفة بن اليماني في الحديث السابع من المتفق عليه وفي الجمع بين الصحيحين
للحميدي في مسند ابي الدرداء في الحديث الاول من صحيح البخاري قالت ام الدرداء دخل علي ابو الدرداء وهو مغضب فقلت له ما اغضبك فقال والله ما اعرف
من امة محمد شيئا الا انهم يصلون جميعا وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الاول من صحيح البخاري من مسند انس بن مالك عن الزهري قال دخلت على انس بن مالك
بدمشق وهو يبكي فقلت ما يبكيك فقال لا اعرف شيئا مما ادركت الا هذه الصلوة وهذه الصلوة قد ضيعت وفي حديث اخر منه ما اعرف شيئا مما كان على
عهد رسول الله قيل الصلوة قال اليس قد صنعتم فيها وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي سمال وابي عامر ان النبي قال اول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك
ورحمة ثم ملك عض يستحل فيه الحر والحرة وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس بعد ثلثمائة من المتفق عليه من مسند ابي هريرة عن النبي قال مثلي كمثل رجل استوقد
نارا فلما اضاءت ما حوله جعل الفراش وهذه الدواب التي تقع في النار يقعن فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه فيتقحمن فيها قال فذلك مثلي ومثلكم انا اخذ بحجزكم هلموا
عن النار فتغلبوني فتقحمون فيها وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث العاشر من مسند ثوبان مولى رسول الله قال وانا احاف على امتي الائمة المضلين واذا وقع
عليهم السيف لم يرفع عنهم الى يوم القيمة فلا تقوم الساعة حتى يلحق قبائل من امتي بالمشركين وحتى يعبدوا الاصنام من امتي الاوثان وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الثالث
والاربعين من افراد البخاري من مسند ابي هريرة انه قال قال رسول الله لا تقوم الساعة حتى تاخذ امتي ما اخذ القرون بشبر بشبر وذراعا بذراع فقيل يا رسول الله
كفارس والروم قال ومن الناس الا اولئك وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الحادي وعشرين من المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله لتتبعن
سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتتبعوهم قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى قال فمن لنا وروى البغوي في كتاب المصابيح في
حديث طويل في صفة الحوض قال قال رسول الله انا فرطكم على الحوض من مر علي شرب ومن شرب لم يظمأ ابدا وليردن علي اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني
وبينهم فاقول انهم مني فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن غير بعدي انتهى قال الناصب حفظه الله اقول ما ذكره من الاحاديث
بعضه يدل على ان الامة بعد رسول الله يبدلون سنته وبعضه يدل على ارتداد الكل وفي ان الغير يعملون بخلاف سنته وكل هذه الامور واقعة ولا طعن فيه
على الصحابة وهي مدعى الطعن ما ذكر من اسم الاصحاب فقد ذكرنا ان المراد بهم المرتدين بعد رسول الله واقول قد مر ان الاحاديث التي ذكرها اسم الاصحاب
كما يحتمل الحمل على الناقي الزكوة يحتمل الحمل على غاصبي الخلافة بل قد ذكرنا سابقا مرجحات ظاهرة للحمل على الاول ويستفاد من قوله سحقا سحقا لمن غير بعدي في حديث

العون

البغوي انه عنى بهم الناصبين لخلافة النبي ص ومن تبعهم والاكلين لمال الفيء ظلما وجورا على فاطمة واما الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر فلم يأكلوه بل اهريقوه
ودفعوها الى الفقراء كما مر وهذا ايضا خارج واما الحديث الذي فيه تكرار الامراء السوء في الامة فهل يشمل بظاهره كل امير سوء والتخصيص تحكم فيشمل الصحابة الغاصبين
للخلافة الذي تفرع عليه كل سوء حتى قيل ان قتل الحسين من متفرعات غصب الخلافة عن اهل البيت ع ولو اغضينا عن ذلك فلا اقل من ان يشمل الاكثر
والذاهبين من الصحابة وهل شيء اسوء من البغي الصادر عنهم وهل يقصر هذا الطعن عن طعنهم في مانعي الزكوة من الاعراب وهل التخصيص بغير البغاة
من امراء السوء وجه غير متابعة الهواء نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من التعادي الفاجر وسوء الكابرة **قال** المص رفع الله درجته وقد تضمن الكتاب العزيز
وقوع اكبر الكبائر منهم وهو الفرار من الزحف فقال الله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين
وكانوا اكثر من عشرة الاف نفر فلم تتخلف منه الا سبعة انفس علي بن ابي طالب ع والعباس والفضل ابنه وربيعة وابو سفيان ابنا الحرث بن عبد المطلب واسامة بن زيد
وعبيدة بن ام ايمن وروي ايضا ايمن بن ام ايمن واسلم الباقون الى الاعداء للقتل ولم يحبسوا النار ولا الغار وايثروا الحيوة الدنيا الفانية على دار البقاء ولم ينجوا
من الله تعالى ولا من نبيهم وهو شاهدهم عيانا انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول ذكر الله تعالى قصة حنين في كتابه العزيز وان اصحاب رسول الله ص فروا
مدبرين وكان هذا قضاء الله تعالى في الحرب ليعلم ان رسول الله ص كان مؤيدا من الله لا من قوة الانصار وقد روي في صحيح البخاري عن البراء بن عازب انه قال له
رجل افررتم يوم حنين قال لا والله ما ولى رسول الله ص ولكن خرج شبان اصحابه ليس عليهم كثير سلاح فلقوا قوما رماة لا يكاد يسقط لهم سهم فرشقوهم رشقا
ما يكادون يخطون فاقبلوا هنالك الى رسول الله ص ورسول الله ص على بغلته البيضاء وابو سفيان بن الحرث يقودها فنزل واستنصر وقال انا النبي
لا كذب انا ابن عبد المطلب قال البراء كنا اذا احمي البأس نتقي به وان الشجاع منا من يحاذي به يعني النبي ص ويعلم من هذا الحديث ان شبان الصحابة ولوا في
حنين واما الباقون فقاموا وثبتوا لان البراء نفى الفرار فقال لا والله وايضا استثنوا في العدد الذي وقفوا مع رسول الله ص فقيل كانوا ثلثمائة رجل ولا خلاف
في ان ابا بكر وقف معه لم يفارق رسول الله ص في موقف من المواقف ثم انا لم ندع عصمة الصحابة من الذنوب حتى يلزمنا براءتهم عن الفرار والانسان لا يخلو
من الذنوب وقد عفى الله عنهم على ما يقتضيه النص لانه قال ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك
جزاء الكافرين ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم قيل المراد من المؤمنين الذين انزل الله سكينته عليهم هم الفارون والعجب ان الله
قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم انتهى واقول لا يخفى ان هذا الناصب المجهل الذي انتصب نفسه نصرة الاباطيل قد خان في نقل
الرواية وبلغ في الخيانة اقصى الغاية حيث نقل عن صحيح البخاري بعض الرواية ثم اضاف اليه من كلامه وكلام غيره ما حمله اليه هواه واقتضاه ترويج دعواه ومع هذا
بدل الباقي بعض الكلمات بغيره كما سنبينه وانما ذكر ذلك البعض من جملة الرواية حيث كان منه في انه اذا رأى الناظر الذي قد طالع الصحيح احيانا ان ذلك البعض من جملة
ما طرق سمعه ووجده مانوسا من تلك المطالعة يظن ان الباقي من ذلك فلا يرجع لتحقيق الحال الى الاصل فلا يظهر خيانة الناصب عليه فلنذكر ههنا جميع
ما رواه البخاري عن البراء في هذا الباب من كتابه ليظهر على الناظرين خيانة الناصب اللعين ويعده من زمرة الملاعين فنقول قال البخاري حدثنا محمد بن
كثير انا سفيان عن ابي اسحق قال سمعت البراء رض وجاءه رجل فقال يا ابا عمارة اوليتم يوم حنين قال اما انا فاشهد على النبي ص انه لم يولي ولكن عجل من عجل من
القوم فرشقتهم هوازن وابو سفيان بن الحرث اخذ بلجام بغلة البيضاء يقول انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثنا محمد بن بشار ثنا غندر ثنا شعبة
عن ابي اسحق قيل للبراء وانا اسمع وليس مع النبي ص يوم حنين فقال اما النبي ص فلم يكن فر فقال النبي ص انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثنا محمد بن
بشار ثنا غندر ثنا شعبة عن ابي اسحق سمع البراء وسأله رجل من قيس ازرتم عن رسول الله ص يوم حنين فقال لكن رسول الله ص لم يفر كانت هوازن رماة وانا
لما حملنا عليهم انكشفوا فاكببنا على الغنائم فاستقبلنا بالسهام ولقد رأيت النبي ص على بغلته البيضاء وان ابا سفيان اخذ بزمامها وهو يقول انا النبي لا كذب
انا ابن عبد المطلب قال اسرائيل وزهير نزل النبي عن بغلته انتهى وقد ظهر بذلك ان الخائن اللعين قد بدل لفظ سرعان القوم بشبان اصحابه ليخص الفرار بالشبان
فيجعل شيخا ابا بكر خارجا عن عار الفرار وعليا داخلا في ذلك العار ولو فرض وجود لفظ شبان كما في رواية مسلم مقبول ليس المراد تخصيص الشبان والسرعان
بذلك بل المراد ان اقدام السرعان والشبان وسبقتهم الى الحرب بلا مبالاة اوجب انكسار الباقي وهذا امر معلوم من التواريخ المعتبرة و
السير المعتمدة ثم زاد عدم كثرة السلاح ليكون عذرا آخر للقوم في فرارهم مضافا الى ما قدمه من ان الفرار كان قضاء الله تعالى وليعفوا عنهم بعد
ذلك ضرورة انه اذا كانوا معذورين في الفرار لم يكن لعفوه تعالى عنهم معنى ثم زاد في وصف الرماة بانه لا يكاد يسقط لهم سهم وانهم ما كادوا يخطون
تكميلا لعذر القوم والرد على الله في ذلك العفو واما ما نسبه الى البراء من قوله كنا اذا حمي البأس نتقي به فكلام رواه القاضي عياض المالكي عن علي ع
في باب شجاعة النبي ص من كتاب الشفاء قال قال علي كرم الله وجهه انا كنا اذا حمي البأس وحمرت الحدق نتقي برسول الله ص فما يكون
احد اقرب الى العدو منه ولقد رأيتني يوم بدر ونحن نلوذ بالنبي ص وهو اقربنا الى العدو وكان من اشد الناس يومئذ باسا انتهى وقد اضاف الخائن الى ما
رواه قبل ذلك من كلام البراء في قصة حنين ليوقع في الاوهام ان البراء وسائر القوم كانوا في ذلك اليوم انفوا برسول الله ولم يعصلوا عنه ولم يفروا
ولعمري انه لا يقدم الى مثل الخيانة والتخليط الا من حرم التوفيق واتخذ الشيطان خيرا ويبقى ما لهذه التخاليط الناشئة عن متابعة الهواء والا كانت المناقب
للناصب سوى السيف وراء ومن بلغ الى هذه المرتبة من الخيانة والمجاهرة في الكذب فقد كفى خصمه مؤنته واضاع بيده صولته ودعوته ولم يكن ما حاصله
بعد ظهور التخليط والتلبيس عن هذا الناصب الا خذلانه وخزيا بليس مراد ان يفتضح افتضاحا في دفع هفواته وازالة ركيك شبهاته لكن الشروع ارضا

اسم ولد الطائف

اي ذكر ان ابن ام ايمن لم ابن ابيه كما مر صلى الله عليه

الفيء الغنائم والمتنفل

اي من عنا الى الغنائم وهو فعل الامر

لان قول البعض من الصحابة قول الله تعالى

الاتمام وسيأتي القاصرين اوجيئا الاقدام والله الموفق لنيل المرام واما ما ذكره من القول بان الذين ثبتوا مع رسول الله كانوا الثمانية فمن جهله مقرا بانه
ايتم ولعله قصد بهم دخول ابي بكر فيهم وامثال هذه التخيلات انما يذهب على مثل الناصب الجفو فلا فائدة في ارتكابها عند مناظرة الخصم الذكي وما يكذب
هذا القول الحديث الثاني الذي رواه البخاري عن البراء فان فيه تصريحا بانه لم يكن معه غير بني هاشم واما قوله انما المدح عصمة الصحابة عن الذنوب فهو
عين مقصود المص من انهم كانوا مذنبين خاطئين غير صالحين لخلافة النبي ولرياسة العامة في امور الدين والدنيا واما قوله قيل المراد من المؤمنين
الذين انزل الله عليهم السكينة هم الفارون فمع عدم ظهور ارتباطه بالقصد وهو دفع طعن الفرار يتوجه عليه انه كما قيل ذلك قيل ايضا ان المراد بهم الذين
ثبتوا مع رسول الله حين وقع الهرب وقد صرح بهما الفاضل النيشابوري في تفسيره فذكر احد القولين دون الاخر بنحو تلبيس لا يخفى ان القول الثاني هو الظاهر
فان السكينة انما يناسب من سكن مع النبي حال الخوف لا من فر ولم يسكن معه لسان الله ثم انزل السكينة علينا لنزول عنا الخوف والغيبة وبوفقنا الاتمام
هذا التاليف والاتيان بالبقية واما ما تعجبه من ان الله تعالى قبل توبتهم وتاب عليهم وابن المطهر لم يرض عنهم فمن اعجب العجب لانه لا دلالة في ما نقله هذا المعجب
المتعجب من قوله ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الاية على وقوع قبول توبتهم فضلا عن قبول عذرهم ولو سلم دلالته على وقوع قبول توبتهم فلم يدل على
وقوعه بالنسبة الى جميعهم بل لمن يشاء منهم وهذا صادق فيما اذا شاء قبول توبة واحد منهم كما لا يخفى ولقد اطبنا في هذا المقام لكثرة ما استعمله الناصب من
الكذب والتمويه في الكلام وكان خفا علينا افضاحه لدى الخاص والعام قال المص رفع الله درجته وقال الله تعالى اذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك
قائما رووا انهم اذا سمعوا بوصول تجارة تركوا الصلوة معه والحيامة ومراقبة الله تعالى ومن كان في زمانه معه بهذه المثابة كيف يستبعد منه
مخالفته بعد موته وعنيته عنهم بالكلية انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول ذكروا في شان نزول الاية ان القوافل التي كانت تاتي بالطعام انقطعت عن
المدينة وضاق امر الناس فجاء القافلة والنبي كان يخطب وكانوا يضربون الطبل عند نزول القافلة فلما سمعوا صوت الطبل تسارع اليه فقام الناس
وقام اكابر الصحابة معه فانزل الله الاية في شان من يذهب وترك رسول الله قائما وفي كل طائفة يكون عوام وخواص ولا يبعد هذا عن الانسان وهذا
لا يوجب ان يكفروا بعد رسول الله كما يدعيه هذا الرجل انتهى اقول فيما ذكره كذب وتمويه من وجوه اما اولا فلان ذلك الانفضاض لم يكن مخصوصا بايام
انقطاع الطعام بل لفظ التجارة في الاية الكريمة صريحة في خلافه لان بيع الطعام لاجل القوة لا يسمى في العرف تجارة خصوصا اذا انقطع عنهم الطعام و
ضاق عليهم الامر في ذلك كما ذكره الناصب بل لو كان انفضاضهم لاجل ذلك لما كان لذمهم من الله تعالى وجه واما ثانيا فلان الذين كانوا ينفضون الى القافلة
يضربون الطبل لاهل القافلة كما يشعر به قول الناصب فلما سمعوا صوت الطبل واما ثالثا فلان التخصيص بقيام الناس من دون اكابر الصحابة من
خواص نصرفانه الذي لا يدل عليه دليل ولا قرينة ضعيفة يدل على جميع ما ذكرناه ما رواه البخاري عن جابر قال بينما نحن نصلي مع النبي اذا قبل عير يحمل طعاما
فالتفتوا اليها حتى ما بقي مع النبي الا اثنى عشر رجلا فنزلت الاية وفي رواية اقبلت عير يوم الجمعة وفي رواية اخرى ان النبي كان يخطب وما قاله
النيشابوري في تفسير الاية من انهم كانوا اذا اقبلت العير استقبلوها بالطبل والتصفيق انتهى وبالجملة فظهر من رواية البخاري انه لم يبق مع النبي في بعض
الاوقات سوى اثنى عشر رجلا ولا يبعد ان اكابر اصحاب النبي لم يكونوا منحصرين في هذا العدد القليل ومثل هذا ان سلم انه لا يصير علة موجبة لاختيار
ما يؤدي الى الكفر بعد رسول الله لكنه يصير علة مصححة مجوزة فيصير داعيا لاستبعاد الخصم وقوع المخالفة عنهم بعده صلى الله عليه وآله وهذا اما ادعاه
المص قدس سره لا ما فهمه الناصب الجاهل المتجاهل والحاصل انه اذا كان هذا حالهم وسوء رايهم وعدم اعتنائهم بنبيهم وبسماع خطبته وصلوة الجمعة معه و
خرجوا وهو يشاهدهم او يعلم بهم لاجل تفرج على عير وسماع طبل ولهو فهل يبعد منهم ان يخالفوا امره طلبا للملك والرياسة بعده فليعتبر العاقل ذلك
فان في ذلك عبرة لاولي الابصار ولعمري ان بعض المشايخ والوعاظ لو كان مقبلا على اصحابه يعظهم ويخوفهم فسمعوا بلهو او طبل لاستحبوا وهابوه
ان يخرجوا من عنده وهو يشاهدهم بل يستحيون ان يخرجوا لاجل امر مباح وان لم يكن في خروجهم ترك واجب فما ظنك بسيد المرسلين وسماع خطبته و
صلوة الجمعة معه والخروج وهو يشاهدهم او في الصلوة لاجل تفرج على عير وسماع لهو وعند التحقيق هذا اقبح من فرارهم من الزحف لان الفرار وان كان
كبيرا لكن فيه بقاء نفس وما هذه ففيه مزيد قلة الحياء والجرأة على الله وعلى رسوله ما لا يمكن حده فهل يستبعد ممن هذا شانه في حيوة نبيه وهو يشاهده
ميله بعده الى الملك والرياسة وارتكاب اثم لذلك فهذا وامثاله المذكورة في هذا الكتاب وغيره عند الشيعة في سبهم بعض الصحابة الذين ثبت عندهم انهم
فعلوا مثل ذلك لكن اهل السنة مع تعلمهم وتصحيحهم لها يغمضون العين عنها ويتاولونها بما يؤدي الى الطايل ولا يرجع الى حاصل ومع هذا للشيعة ان يقولوا
ان ما ذكرناه من المطاعن ان كان كافيا في جواز سبهم فلا لوم والا فغاية الامر ان تكون مجتهدين مخطئين مثل بعض الصحابة والتابعين وبالجملة اذا جاز عند
طلحة والزبير وعايشة الاجتهاد في الخروج على امام زمانهم اتفاقا وهو علي وقتلهم نحو ستة عشر الفا من الانصار والمهاجرين والتابعين وذهبتم الى
ان كل ذلك بالاجتهاد وهم غير مواخذين بل يثابون جاز لعلماء الشيعة الاجتهاد في سب بعض هؤلاء وغيرهم ممن اعتقدوا ضلاله لامور رووها من
طرق مخالفيهم وطرقهم بحيث فاهم علما يقينيا في جواز سبهم فهؤلاء غير ماثومين وان فرضنا انهم مخطئون مع ان السب انما هو دعاء والبادي تعالى
ان شاء لم يقبله وليس مثل سفك دماء الانصار والمهاجرين وتابعيهم وظهر نظير في ذلك ان معوية وبني امية دعوا عليا وسبوه ثمانين سنة
على المنابر ولم يقدح ذلك فيهم عندكم بل جازوا الاجر والثواب باجتهادهم فيه فلا لوم علينا في سب اعداء الدين رايناهم عداوته وغيرها من
المطاعن بعضها في القران وبعضها في كتب اهل السنة منقولة مصححة اما حقايق الامور فهي موكولة الى الله تعالى قال المص رفع الله درجته وقال الله تعالى

وهم من يلمزك في الصدقات هم رسول الله وهم من صحابته قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين من مسند انس بن مالك في الحديث الحادي عشر من المتفق
عليه ان ناسا من الانصار قالوا يوم حنين حين افاء الله على رسوله من اموال هوازن ما افاء وطفق رسول الله يعطي رجالا من قريش المائة من الابل
فقالوا يغفر الله لرسول الله يعطي قريشا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم وقال الحميدي في هذا الحديث عن انس ان الانصار قالت اذا كانت الشدة فنحن
ندعى ويعطى الغنائم غيرنا قال ابن شهاب فحدثت بذلك رسول الله فعرفهم حديثهم ذلك انه فعل ذلك تألفا لهؤلاء ثم يقول في رواية الزهري عن انس
ان النبي قال للانصار انكم ستجدون بعدي اثرة شديدة فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله على الحوض قال انس فلم نصبر انتهى وقال الناصب حفظه الله
اقول اتفق المفسرون على ان قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات نزل في ذي الخويصرة الخارجي اسمه حرقوص بن زهير وهو اصل الخوارج قال لرسول الله
اعدل فانك لم تعدل فقال رسول الله لقد خبت وخسرت ان لم اعدل فقال عمر يا رسول الله ائذن لي اضرب عنقه فقال رسول الله انه من ضئضئ
قوم كذا وكذا ووصف الخوارج وهو ذو الثدية الشهور والغرض ان الاية لم تنزل في الانصار نعم كان من شبان الانصار وهذا القول فلما سأله
رسول الله عنهم تابوا واستغفروا فقبل رسول الله اعذارهم وامثال هذا يكون من اهل العسكر ومن الشبان ولم يقل احد من الحكماء وذوي الرأي
شيئا مما ذكره واما قول انس فلم نصبر فهو شكاية منه من بعض الانصار ولا يدل على ان الانصار تركوا الصبر لانهم صبروا على الاثرة انتهى واقول فيه ما فيه
اما اولا فلان نقل الناصب لشان نزول الاية وانه ذو الخويصرة ثم اظهاره ان الغرض عدم نزول الاية في الانصار مما لا طائل تحته فان المص لم يقل ان الاية
نزلت في الانصار بل ذكر متصلا بنقل الاية مجملا شان النزول بقوله تعالى وهم من اصحابه ولا ريب ان ذا الخويصرة كان من اصحابه فنقل ما
يوافق مضمون الاية من حديث الحميدي وهذا ظاهر جدا واما ثانيا فلان ما ذكره من اتفاق المفسرين على نزول الاية في ذي الخويصرة غير مسلم فقد روى
الفاضل النيشابوري عن الكلبي انها نزلت في شان ابي الجواظ وقد قال النبي فيه وفي اصحابه انهم منافقون ثم قال وقيل هم المؤلفة قلوبهم انتهى والاصل
حمل الاية على العموم ما لم يظهر مخصص قوي يصلح مخصصا للعموم الكتاب وايضا غرض المص طعن جماعة من الاصحاب كانوا يعيبون على النبي في الصدقات
ولا يتوقف ذلك على كون الحديث الذي نقله عن الحميدي تفسيرا للاية حتى يصير هذا قوله طعنا عليهم بل يكفي في ذلك كونها مروية عن هو ثقة عند
الخصم فالنزاع في ان الاية لم يكن نازلة في شان الانصار وان في شان غيرهم لا يقدح في غرضه اصلا واما ثالثا فلان ما تكلفه من تخصيص لفظ الانصار
المذكور في الحديث بشبانهم وتاويل قول انس فلم نصبر بانه لم يرد نفسه مع سائر الانصار بل اراد الشكاية عن بعض الانصار من التخصيصات والتاويلات
الباردة المارة الغارة عن الدليل التي لا يحل ارتكابها الا لمن كان مفوضا في وضع الدين موكلا على احكام القرآن المبين ولا ذنب على الناصب فان
هذا طريقة مسلوكة موروثة له من اسلافه فانهم اذا رأوا قد استدل الشيعة بآية او حديث على مطلوبهم فهم مع انهم يروونه ايضا قبيل ذلك في كتبهم و
استعملوه في بعض مطالبهم يرونه تارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالنسخ وتارة بالتاويل واخرى بضعف الراوي الى غير ذلك وكانهم لم يسمعوا
قوله تعالى قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم
الله ويلعنهم اللاعنون واما رابعا فلانه من اين علم ان الناصب ان الانصار صبروا على تلك الاثرة حتى يصير مصححا لتاويل المذكور وكانه ظن ان الشكاية
عن الوقوع في الاثرة والاضطراب في القلوب عندها ليس من امارات عدم الصبر بل علامة ذلك ان يذبح الشخص نفسه ويحرقها او يتقرب من الغرب الى
الشرق مثلا بحيث لم يصل خبره الى داره وحيث يقع عن الانصار شيء من هذه الثلاثة ونحوها فقد صبروا وفيه ما فيه فافهم قال المص رفع الله
درجته وروى مسلم في الصحيح في حديث عائشة عن قصة الافك قالت قام رسول الله على المنبر فاستعذر من عبد الله بن ابي سلول قالت قال
رسول الله على المنبر من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان
يدخل على اهلي الا معي فقام سعد بن معاذ فقال انا اعذرك منه يا رسول الله ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا
فقبلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد كذبت لعمر الله لا تقتله ولا
تقدر على ذلك فقام اسيد بن الحضير وهو ابن عم سعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن
المنافقين فثار الحي بين الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله قائم على المنبر فلم يزل رسول الله يخفضهم حتى سكتوا وسكت فلينظر
العاقل من المقلدة في هذه الاحاديث المتفق على صحتها عندهم كيف قد بلغوا الغاية في تقبيح ذكر الانصار وفضائحهم ورداءة صحبتهم لنبيهم
في حيوته وقلة احترامهم له وترك الموافقة وكيف يوجد الامر الى قطع الخطبة ومنعوه من التكلم عن المنافق عبد الله بن ابي سلول لم يتمكن من الانصار
عن رجل واحد حيث كان لهم غرض فاسد في منعه وما لقوه واختلفوا عليه وقصر على الامساك فكيف يكون حال اهله بعده مع هؤلاء القوم انتهى قال
الناصب حفظه الله اقول ما ذكره من مجادلة الانصار ونسبته انهم كانوا قومين قبل هجرة رسول الله وكان بينهم جدال عظيم حتى انه وقع بينهم حروب
كثيرة في الجاهلية منها حرب البعاث المشهور فلما جمعهم رسول الله تركوا ما كانوا عليه من المنازعة والجدال وتألفوا برسول الله وقد كان بيدوا
عنهم آثار اعمال الجاهلية للعصبية المكنونة في الضمائر والبشر لا يخلو عن هذا ولكن كانوا مسارعين الى امر رسول الله وهذا الرجل المتعصب يذكر
محاسنهم ومساعيهم وما بذلوا في سبيل الله تعالى من الاموال والانفس وما اثنى الله تعالى عليهم في كتابه ويذكر هفواتهم في الاوقات القليلة وما ذكره
لا يوجب ان يتركوا نصر رسول الله بعده فانه مع ان النصر يكون مقيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر واقول ما ذكره من سبب مجادلة الانصار من معلو

الاثرة بفتح الهمزة والثاء الاسم من ايثر يؤثر اذا اعطى ثم اراد انه يستأثر عليكم بشيء يؤثر في نصيبه من الفيء فانه الاثرة بسم الفيء يكون لك ايضا ابتداء الامر من الاستيثار اي يستأثر عليكم بامور التي يستقل عليكم منه شرح نهج ١٢

اي لعن الكذابين رضي الله عنه فلا ١٢ مفضل ابن حجر

كجادلة غيرهم من طوايف العرب ومعاداة بعضهم مع بعض فقد روى ابن حجر في صواعقه ان بني تيم وبني عدي كانوا اعداء لبني هاشم في الجاهلية ولا

لان كلام المص

يخفى فائدة ذلك في دفع كلام المص كان تلك الاحقاد والاضغان الجاهلية كانت مركوزة في قلوبهم حين الاسلام ايضا ولم يقلع عنهم بالكلية وان غصب
الخلافة عن اهل بيت النبي ص واجماع قريش على دفعهم عن مراتبهم التي رتبها الله تعالى لهم انما كان للاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية وقتل اهلهم
او ذلهم بالسيوف المرتضوية وعرض المص من ذلك دفع ما يقول اهل السنة من ان الاضغان والاحقاد الجاهلية قد نزعها الله تعالى عن قلوبهم بقوله
ونزعنا ما في صدورهم من غل وحاصل الدفع انه لو كان المراد بنزع الغل في قوله تعالى نزعنا عن قلوب جمهور قريش والانصار دون جماعة مخصوصة من خصتهم
الله بمزيد الطاف لكذب ذلك بما صدر من اثار الغل من قريش والانصار في زمان رسول الله ص وما بعده واما ما ذكره من تسارعهم الى امر رسول الله ص
فلم يقع في هذه الواقعة ولم يمكنوا رسول الله ص من الانتقام عن الرجل الذي اتى بالافك حتى سكت عليه السلام على ان التسارع الى امره بعد التجادل و
التنازع في ايام حيوته لبعض الخياء او لطمع جاهه يستدعي امتناع ظهور مثل ذلك واشد منه عنهم بعد وفاته واما ما ذكره من ان المص لم يذكر محاسنهم
ومساعيهم آه فقد اشرنا الى وجه ذلك سابقا بما حاصله انه لا يناسب عن المص ذكر حسنات جماعة يعتقد فيهم انهم احيطوها بعد ذلك بحال تحتمل حمله
سنياته او تقليده الاسلاف على حسن الظن بامثال هؤلاء الملعونين وان ذهب الحجة على عينه بانهم المذمومين الملعونين واما ما ذكره من ان مخالفتهم

بالتشبثات وتمرنوا عن حسن الطاعة بدفع اهل بيت نبيهم وحقوقهم لاي غرض ذلك ثم انما يناسب ذلك م

للنبي ص في حيوته في امر مهماته لا يوجب ان يتركوا نص رسول الله ص بعد وفاته فعلى تقدير تسليم بعض مقدماته نقول ان المص قدس سره لا يدعي ايجاب
ترك النص بل الجواز المقارن للوقوع وقد وقع حينما سجل عليه حاكم النقل ووقع واما قوله مع ان النص كان مقيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر فقد مر جوابه من
انهم علموا النص والمنصوص عليه لكن شبهوا عليهم الامر باشتغال المنصوص عليه بدفن النبي ص فلم يفدهم ذلك فتذكر قال المص رفع الله درجته وروى
الحميدي في مسند ابي هريرة في صحيح مسلم من المتفق عليه ان النبي ص لما فتح مكة وقتل جماعة من اهلها فجاء ابو سفيان بن الحارث بن هاشم فقال يا رسول الله
ابد مضر قريش فلا قريش بعد اليوم فقال من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن القى سلاحه فهو امن ومن اغلق بابه فهو امن فقالت الانصار بعضهم لبعض
ان الرجل لادركته رغبة في قومه ورافة بعشيرته وفي رواية اما الرجل فقد اخذته رافة بعشيرته ورغبة في قرابته فلينظر العاقل هل يجوز ويحسن من
الانصار مثل هذا القول في حق النبي ص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة لولا ان قومك عهد حديث بالجاهلية وفي رواية عهد حديث
بالكفر وفي رواية عهد حديث بالشرك واخاف ان ينكر قلوبهم لامرت بالبيت فهدم فادخلت فيه ما اخرج منه والزقته بالارض وجعلت له بابين بابا
شرقيا وبابا غربيا فبلغت به اساس ابرهيم فانظر ايها المنصف كيف يرون في صحاح احاديثهم ان النبي ص كان يتقي قوم عايشة وهم من اعيان المهاجرين
والصحابة من سوء تواطئهم في هدم الكعبة واصلاح بنائها وكيف لا يحصل الاختلال بعده في اهل بيته الذين عدوا اباءهم واعمامهم واقاربهم وفاتا انتهى
الناصب حفظه الله اقول ما ذكره من قول الانصار ان الرجل ادركته رغبة في قومه وهذا كان من غاية شدتهم في الدين وكانوا يحبون ان يقتلوا
الكفرة المتمردين وايضا كانوا يخافون من ان يرغب رسول الله ص في الاقامة بمكة ويترك المدينة ولهذا دعاهم رسول الله ص وقال لهم المحيا محياكم والممات
مماتكم ثم ان الكريم من يعده هفواته واما ما ذكره من حديث عايشة فانه يدل على ان هذا الرجل اعجمي لا يعرف عرف كلام العرب اصلا فان المراد من خطاب
عايشة في الحديث ان قومنا حديث عهد بالكفر ليس بني تيم بل المراد القريش كلهم ومن عادة المتكلم ان ينسب القوم الى المخاطب اذا كانوا من قومه والرجل حسب
ان المراد بني تيم وجعله من المطاعن وهذا باطل صريح يفهمه كل من يعرف العرف وانما كف رسول الله ص عن تغيير بناء الكعبة لحداثة عهد قريش بالاسلام
وكان بمضة الارتداد كما الف قلوبهم بنفل الغنايم والفرخ لانه لم يرد به قوم عايشة وهم بنو تيم فانهم لم يكونوا ذلك اليوم من الاعيان في قريش ولم يرد به ابا بكر
وطلحة كما لا يخفى انتهى **اقول** ما ذكره في هذا المقام اشبه بكلام المرد ومن كلام من يهقل ويتكلم من ذوي الشعور ولعمري انه لو قيل لانسان استخف و
اجتهد ما قدر استخف من هذا وذلك لظهور ان طعن المص قدس سره على كلام الانصار ليس بالنظر الى كراهتهم رغبة رسول الله ص الى قريش وحبهم ان يعتلوا
هؤلاء الكفرة حتى يتكلف لتوجيه ذلك بما لا طايل تحته بل الطعن انما هو بالنظر الى تعبيرهم عن النبي ص بالرجل دون النبي والرسول ونحو ذلك فان التعبير بالرجل
في عرف العرب انما يكون لقصد الاهانة والاستخفاف كما ان هذا الناصب المقلد لهؤلاء قد عبر ايضا عن المص ههنا وفي غيره من المواضع بالرجل
لقصد ذلك كما لا يخفى واما قوله الكريم من يعده هفواته فمسلم لكن ما وقع عن القوم من الاستخفاف بالنبي ص فوق الهفوة بل هو في حد الكفر نعوذ بالله
سبحانه واما ما ذكره في الجواب عن استدلال المص بحديث عايشة فهو ايضا تعقعة لا طايل تحتها فان المص قدس سره لم يقل ان المراد من القوم بني تيم بل اعتقد
ان المراد جمهور القريش كيف وهذا ادخل واتم في حصول غرضه من تخصيص الطعن فان بني تيم كما اعترف به الناصب ههنا وذكره غيره ايضا اذل قوم من
قريش فلم يكن خوفهم صلوات الله عليه منهم فقط وكذا لم يقع الاختلال بعده في اهل بيته من مجرد تيم وشيخهم بل من اتفاق طوايف قريش على ذلك
فلو خص القوم بتيم لم يتم كلامه كما لا يخفى ومن المضحكات تقييده النفي كون بني تيم من اعيان قريش بذلك اليوم فافهم **قال** المص رفع الله درجته
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة عن عبد الله بن عمرو بن العاص في الحديث الحادي عشر من افراد مسلم قال ان النبي ص قال اذا فتحت عليكم
خزائن فارس والروم اي قوم انتم قال عبد الرحمن بن عوف نكون كما امرنا رسول الله ص فقال رسول الله تنافسون ثم تتحاسدون ثم تتباغضون
وفي رواية ثم تنطلقون الى مساكن المهاجرين فتجعلون بعضهم على رقاب بعض وهذا ذم منه ص لاصحابه انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول
هذا ايضا تحقيق وتنبيه وارشاد الى عدم التناقض والتحاسد والتباغض عند اقبال الدنيا عليهم وليس من شان رسول الله ص ان يذم اصحابه فقد ثبت

في الصحاح ان عمر قال لرسول الله ص دعني اضرب عنق عبد الله بن سلول وعن ظهر نفاقه فقال لا لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه والغرض منه كان مستعفا
مرشدا لا معنفا فاذا ما كابد عبد ابن الله ما انتهى **واقول** ما ذكره في تاويل كلام النبي ص اشبه بتاويل الباطنية من الملاحدة كما لا يخفى على المتامل العارف
باساليب الكلام واما ما ذكره من حديث عمر فلا دلالة على كفره عن دم من استحق الدم وانما مظنونه ومفهومه كفره عن قتل بعض المنافقين من اصحابه
حذرا عن تشنيع بعض اخر منهم عليه واين هذا من ذلك **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند المسيب ابن حزن بن ابي وهب
انفرد البخاري ان سعيد بن المسيب حدثه ان جده حزنا قدم على النبي ص فقال ما اسمك قال اسمي حزن فقال بل انت سهل قال ما انا بمغير اسم سماني
ابي وفي رواية قلت لا اغير اسما سماني ابي قال ابن المسيب فما زالت فينا الحزونة بعد وهذه مخالفة ظاهرة من الصحابة للنبي ص فيما لا يضره بل فيما ينفعه
فكيف لا يخالفونه بعده فيما ينفعونهم انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول مخالفة رسول الله ص فيما يامر وينهى عنه من امور الشريعة حرام وفسق
اما ما يتعلق بامثال هذا فلا يوجب حرمة الا ترى ان النبي ص قال لبريرة حين شفعه في رجعة مغيث الا تراجعيه فقال انما امرني بهذا قال انما اشفع قال لا
حاجة لي فيه فعلم من هذا ان الشفاعة وتغيير الاسم امثال هذا لا يوجب مخالفة قدحا وهذا لا يصير دليلا ترها على ان الصحابة خالفوا رسول الله
وتركوا نصره بعده كما لا يخفى انتهى **واقول** كل من امن برسول الله تعالى فابعلو شانه وسمو مكانه عند الله تعالى علم ان امتثال جميع اوامره واجب على امته ولو
لم يكن تغيير الاسم على حزن واجبا بموجب امر النبي ص لما انتقم الله تعالى منه بوضع نخل الحزونة في اولاده كما نقل عن ابن المسيب واما ما ذكره من التنوير المظلم
فهو عليه لا له لان قول بريرة للنبي ص انما امرني ثم اضراب النبي ص عن ذلك بقوله انما اشفع صريحان في عدم ارادة الامر وانه لو امر النبي ص بذلك لامتثل
بريرة وجوبا ولعله لما التمسوا منه ص شفاعته عن بريرة في ذلك علم ص انه ليس مصلحة بريرة في قبول ذلك لم يامره بل اكتفى باصل الشفاعة مراعاة الحال
الجانبين ولو سلم ان بريرة ايضا خالف الامر في ذلك لكان في رتبة حزن فيتوجه الطعن عليه ايضا ويكون التنوير المذكور زيادة نعمة في طنبوب الطعن
لا دفعا له كما لا يخفى **قال** رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه من مسند ابي هريرة ان رسول الله ص قال والذي
نفسي بيده لقد هممت ان امر بحطب فيحطب ثم امر بالصلوة فيؤذن لها وامر رجلا يؤم الناس ثم اخالف الى رجال فاحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده
لو يعلم احدهم انه يجد عرقا سمينا ومرماتين لشهد العشاء وهذا ذم من النبي ص لجماعة من اصحابه حيث لم يحضروا الصلوة جماعة معه انتهى **وقال**
الناصب حفظه الله اقول هذا تهديد واحتساب وتوعيد على ترك الصلوة للمتكاسلين والناس لا يخلو عن الكسل وربما قال هذا في جماعة المنافقين
لا انه ص ذكر هذا على سبيل التعنيف والايذاء بل قصد ارشادهم الى الجماعة كما هو داب باب الاحتساب والمرشد قد يوعد ويهدد ولا يقصد الذم والله
اعلم انتهى **واقول** بل ما روي عنه ص فوق مرتبة التهديد والاحتساب فانه صلوات الله عليه حلف بالذي نفسه بيده بانه هم واشرف
على احراق بيوتهم لتكاسلهم في الصلوة وهذا الاسلوب صريح في تكاسل القوم وتمادهم في ذلك وانه ص ما تاذى عنهم بهذه المرتبة من الايذاء التي
اشرفته على احراق بيوتهم الا بعد تكرر مراتب النصح والارشاد لما تقرر من وجوب التدرج في الامر بالمعروف من الاسهل الى الاصعب ولو كان مراده
مجرد التهديد والتوعيد والاحتساب لما اتى بهذا الاسلوب من الخطاب بل كان يحلف كما هو المتعارف على طريقة التغليظ بانه لو لم يصلوا الفعل
بهم كذا وهذا ظاهر على من اتقن شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فليضرب المنكر راسه على الحجر **قال** رفع الله درجته وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند حذيفة بن اليمان عن زيد بن زيد قال كنا عند حذيفة فقال رجل لو ادركت رسول الله ص قاتلت معه فابليت
فقال حذيفة بن اليمان انت كنت تفعل ذلك لقد رايتنا مع رسول الله ص ليلة الاحزاب واخذتنا ريح شديدة وقرة فقال رسول الله ص الا رجل ياتيني
بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فكنا ولم يجبه احد ثم قال الا رجل ياتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فلم يجبه احد منا فقال قم يا حذيفة
قال فلم اجد بدا اذ دعاني باسمي الا ان اقوم فقال اذهب فاتني بخبر القوم ولا تذعرهم علي فلما ولیت من عنده جعلت كانما امشي في حمام حتى اتيتهم فرايت
ابا سفيان يصطلي ظهره بالنار فوضعت سهما في كبد القوس فاردت ان ارميه فذكرت قول رسول الله ص لا تذعرهم علي فلو رميته لاصبته فرجعت
وانا امشي في مثل الحمام فلما اتيته فاحرته خبر القوم وفرغت وقررت فالبسني رسول الله ص من فضل عباءة كانت عليه يصلي فيها فلم ازل نائما حتى
اصبحت فقال قم يا نومان وهذا يدل على التهاون في امره ص والاعراض عن مطالبة وقلة القبول منه وترك المراقبة لله تعالى وايثار الحيوة على لقاء
الله تعالى فكيف يستبعد منهم المخالفة بعد موته انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول الانسان عند الشدائد البدنية قد يضطرب حاله ولا يطيق
مقاساتها ويتغير احواله والبشر لا يخلو من هذه الاشياء وانما ذكر حذيفة هذه الحكاية لئلا يغتر الناس باسلافهم ولا يتمنوا الشدائد وامثال
هذا لا يعد المؤمن المنصف من المطاعن في الذين بذلوا انفسهم واموالهم في سبيل الله سيما حذيفة فانه صاحب سر رسول الله ص والشيعة
انفسهم يعدونه من خواص الاصحاب ومن مارس الشدائد والحروب يعلم ان امثال هذا قد يعرض الانسان عند شدة الامر وهذا لا يصير دليلا على مخالفتهم
لنص رسول الله ص بعده فانه انتهى **واقول** نعم الانسان عند الشدائد قد يضطرب حاله لكن يستبعد عدم تحمل الشدة في تلك المقام لالوف من الصحابة
بحيث لا يقدر احد منهم على الاقدام الى تحصيل مطلوب نبيهم ص واي مخرج عن شدة يرد تلك الليلة اتم من الاصطلاء بنار امتثال امره ص لو كانوا
اسوا به حق الايمان وادعنوا بان امتثال امره يوجب تسهيل شدائد الايام كما جعل الهواء البارد على حذيفة كالحمام وحيث توقف الكل في ذلك
دل على ضعف ايمان الكل ويتوجه الطعن والذم على الكل واما ما ذكره من ان حذيفة كان صاحب سر رسول الله ص ومن خواص اصحابه عند الشيعة انتهى

معتب

روي جبلة الصلح ثم خالف الى رجال من قومه الهوى اي انهم من خلفه اي الحالف المخبر عن انه الصلاة في مواضع الى فاحتدم على اصحابه ان يكون بيوتهم انتهى عن الشرح

فسلم بل كان من خواص شيعة علي ع ايضا لكن نقل المصنف تلك الرواية لا يدل على اعتقاده بصحتها حتى يلزم منه قدح على حذيفة في اعتقاده وانما نقلها الزاما
للخصم العنيد كما مر من غير بعيد قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من افراد البخاري من مسند ابن عمر قال بعث رسول الله ص
خالد بن الوليد الى بني جذيمة فدعاهم الى الاسلام فلم يحسنوا ان يقولوا اسلمنا فجعلوا يقولون صبانا صبانا فجعل خالد يقتل ويأسر ويدفع الى
كل واحد منا اسيرا حتى اذا كان يوم امر خالد ان يقتل منا كل واحد اسيره فقلت والله لا اقتل اسيري ولا يقتل رجل من اصحابي اسيره حتى قدمنا على
رسول الله ص فذكرناه له فرفع يديه وقال اللهم اني ابرء اليك مما صنع خالد مرتين ولو كان ما فعله خالد صوابا لم يتبرأ الرسول منه واذا كان خالد
قد خالفه في سنوته وخانه في امره فكيف به وبغيره بعده انتهى وقال الناصب حفضه الله قتل خالد تلك الجماعة باجتهاد انهم كفار ولم يسلموا
فلما علم رسول الله ص حالهم وحكم باسلامهم تبين خطأ خالد وهذا لا يوجب المخالفة لان رسول الله ص لم ينهه عن قتلهم فقتلهم خالد وهذا لا
يوجب مخالفته اصلا كما لا يخفى انتهى اقول قد علم من كلام ابن عمر انه مع من كان معه قد انكروا على خالد في قتل ذلك القوم واسرهم واظهروا
عليه خطأه في ذلك مع هذا اصر على متابعة خطائه الذي حمله عليه هواه وكيف لا يستحيي الناصب من ان يسمي اجتهادا ذلك الهوى الميشوم الذي
نظلانه اولا على مثل عبد الله عمر وتابعا اخرا بمجرد ذكر تلك الواقعة على النبي ص واصحابه النبي ص وان لم ينهه بقوله لا يقتلهم لكن تلى عليه من نص
القرآن ما هو عام في النهي عن قتل نفس بغير حق فتدبر وقال المصنف رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل في مسنده من عدة طرق ان رسول
الله ص بعث ببراءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة دعا عليا ع فقال له ادرك ابا بكر فخذ الحقه فخذ الكتاب منه واذهب الى مكة واقرأه عليهم
قال فلحقته بالجحفة فاخذ الكتاب منه فرجع ابو بكر الى النبي ص فقال يا رسول الله ص نزل في شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني فقال لا يؤدي عنك الا
انت او رجل منك ونحوه روى البخاري في صحيحه وفي الجمع بين الصحيحين والصحاح الستة عن ابي داود والترمذي عن عبد الله بن عباس ان النبي ص
دعا ابا بكر وامره ان ينادي في الموسم ببراءة ثم اردف عليا فبينا ابو بكر في بعض الطريق اذا سمع رغاء ناقة رسول الله ص العضباء فقام ابو بكر فزعا
وظن انه حدث امر فدفع اليه كتاب رسول الله ص فيه ان عليا ينادي بهؤلاء الكلمات فانه لا يبلغ عني الا رجل من اهل بيتي فانطلقا فقام علي ع ايام
التشريق ينادي في منى الا ان الله ورسوله بريء من كل مشرك فيسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريان
ولا يدخل الا نفس مؤمنة ورواه الثعلبي في تفسير براءة وروى فيه ان ابا بكر رجع الى رسول الله ص فقال نزل في شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني
غيري او رجل مني فمن لم يصلح لادارة يسيرة يبلغها كيف يستحق التعظيم المفرط في الغاية وتقديمه على من عزله وكان هو المؤدي ولكن صدق
الله العظيم فانها لا تعمي الابصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور فلينظر العاقل في هذه القضية ويعلم ان الله تعالى لو لم يرد اظهار فضيلة مولانا
امير المؤمنين ع وان ابا بكر ينبغي ان يتابعه لما رده عن طريقه بعد خروجه من المدينة على اعين الخلائق وكان يمنعه من الخروج في اول الحال بحيث
لا يعلم احد الخطاء مرتبته لكن لم يأمره بالرد الا بعد توسطه في السير اياما لانه سبق في علمه تعالى تقصير اكثر الامة بعد النبي ص ففعل في هذه القضية
ما فعل ليكون حجة الله تعالى عليهم يوم العرض بين يديه انتهى وقال حفضه الله تعالى قد ذكر هذا الرجل المكرر هذا الكلام مرة بعد اخرى وقد اجبنا
فيما سبق ومن الغرائب ان هذا الرجل يدعي ان رسول الله ص رد ابا بكر من تلك السفرة وعزله من امارة الحج وهذا من غرائبه جهله بالاخبار فان من المتواتر
كوجود ابي بكر وعمر ووجود الكعبة والحج ان ابا بكر حج بالناس في سنة تسع ولا ينكره الا من كان حديث العهد بالاسلام او مجادل جاهل مثل ابن المطهر
ثم يترتب عليه انه يريد ان يبايع ابو بكر عليا فيا معشر المسلمين هذا يستفاد من اي شيء يستفاد من ارداف علي بقراءة سورة البراءة ولم يتحقق
غير هذا وقد ذكرنا ان هذا الارداف كان لنبذ العهد مع الكفار وقد كان من دأب العرب ان لا يتولى نبذ العهد الا صاحب العهد او احد من قومه
وهل في هذا مظنة ارادة البيعة بل لاهل السنة والجماعة ان يعكسوا الكلام ويقولوا انما بعث عليا خلفا لابي بكر ليحضر معه في الحج ويقتدي به في الاعمال
لان ابا بكر كان امير الحج ويقرأ سورة البراءة المتضمنة لتبليغ القيام بمقام الوصاية ليعلم الناس ان ابا بكر خليفته وان عليا هو الوصي انتهى
اقول الا ان تكرار المصنف هذه الرواية المشتملة على قضية البراءة في هذا المطلب من قبيل ما قيل هو المسك ما كررته يتضوع فان الغرض
من ذكره فيما سبق انما كان الطعن على خصوص ابي بكر والغرض من ذكره في هذا المطلب الطعن على الصحابة الذين تفطنوا بما في هذه القضية ثم جعلوها منعكسة فان
في هذا المطلب انما ذكره لاجل ذلك كما علم من عنوان قول انكار حقيقة وقد اشار المصنف الى ذلك في اخر كلامه بقوله لانه سبق في علمه تعالى تقصير الامة بعد النبي
فافهم ثم ما ذكره من ان ابا بكر حج بالناس فقد ذكرنا في تكذيبه ما يضطر الفطن المنصف الى تصديقه فتذكر واما ما ذكره من ان المصنف رتب على القضية المذكورة
انه تعالى اولاه ارادة ان يبايع ابو بكر عليا ثم استبعد استفادة ذلك من الحديث فمدفوع بان المصنف انما رتب على ذلك ارادة انه ينبغي ان يتابعه ويجب ان يكون
على مسبوعا وابو بكر تابعا مطيعا له لان يتابعه من البعد يعني يفتي البيد والناصب قد صحف المتابعة بالمبايعة ليتأتى له الابراز المصنف على استبعاد فهم ذلك
من رواية تلك القضية وقد بينا لزوم المتابعة والانقياد عن ذلك فيما سبق بوضح بيان وسيشير اليه المصنف فيما ذكره متصلا بهذا من قضية خيبر في قوله
وتصدى بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين آه وبينا ايضا ثمة الغاء وجهه بمن ان الارداف كان لمراعاة دأب العرب في نبذ العهد غير متجه على
ان المتابعة لا زمة فيما نحن فيه للمتابعة غاية الامر ان يكون فهم عرف ذلك خفيا لتوسط الواسطة في اللزوم واما ما ذكره من ان لاهل السنة ان يعكسوا
الكلام فيدفع بانه ليس لاهل السنة ان يعكسوا هذا الكلام وانما لهم ان يعكسوا المرام وقد فعلوا ذلك وبالجملة العكس والقلب انما يروج منهم لو صح ان ابا

ان امير الحاج مشار كما في قراءة سورة البراءة وقد بينا سابقا انه كان مفوضا من الله تعالى ورسوله عن الكل فلا يضر هذا الانسكاس في الاردواج لكنه
تشويش بالخاص على ان كلامه في تقرير العكس يختل النظام كما لا يخفى على اولى الافهام قال المص رفع الله درجته وكذلك في قضية خيبر فانهم رووا في صحيح
بخاريهم ان النبي صلعم اعطى ابا بكر الراية فرجع منهزما ثم اعطاها من الغد لعمر فرجع منهزما فقال عليه الصلوة والسلام لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله
ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ثم اعطاها لعلي وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين لانه قد ثبت بنص القرآن العزيز انه تعالى
نطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجب ان يكون رفع الراية اليه بقول الله تعالى ولا شك انه تعالى عالم بالاشياء في الازل فيكون عالما بهم وبهذين
ولا ارادة اظهار فضل علي كان في ابتداء الامر اوحى بتسليم الراية اليه ثم ان النبي صلعم وصفه بما وصفه وهو يعلم باختصاصه بتلك الاوصاف وكيف
يكون كذلك في محبة الله تعالى بدليل على ارادة لقائه وامير المؤمنين لم يفر قاصدا بذلك لقاء ربه تعالى فيكون محبا له انتهى وقال الناصب عفا الله
عنه اما قوله ان رسول الله صلعم قصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين فهذا باطل لان النبي صلعم لم يقصد قط حط منزلة احد من المسلمين وكلام
انوا الحكم اصحابه وامرائه وارادة حط منزلة من ذاب باب الغرض والتعصب حاشاه عن ذلك بل في كل يوم من ايام خيبر بعث رجلا ولم يحصل الفتح
بعث من فتح الله بيده وهو كان امير المؤمنين صلعم واما ما قال انه كان بامر الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى فنقول المراد من قوله ما ينطق عن الهوى انه
يتكلم بالباطل وبامنية النفس ومتابعة الهوى لا انه لا يعمل برايه الصائب فان كل ما عمل رسول الله صلعم من تدبير امور الحرب لم يكن من قبل هواه ونفسه
لبرايه الصائب المستنبط من كلام الله تعالى ومن اوامره فالظاهر انه صلعم عمل هذا برايه في الحروب لان تدبيرات الحروب يتعلق بالرأي وان سلمنا انه من امر الله تعالى
لا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين ورفعة منزلة علي لا يستلزم حطها وامثال هذه الاستدلالات على مطلوبه واهن من بيت العنكبوت انتهى واقول
ارادة دفع منزلة واحد لا ارادة حط منزلة الاخرين لبيان ان ضرورة كثرت في الاسلام فان اول من شرع ذلك هو الله سبحانه حيث دفع منزلة آدم
بتكليف الملائكة بسجوده وتعليمه الاسماء التي لم يكن يعلمها الملائكة لينبههم على انه ارفع منزلة منهم وان فوق كل ذي علم عليم كما نطق به الذكر الحكيم نعم
التصريح من الله تعالى ورسوله بان هذا امتحان عن ذلك غير واقع واما بالعبارات المتضمنة لذلك فكثيرة ويتفرع على هذا قول من قال من اهل السنة ان منزلة
الخلفاء عند الله تعالى بحسب ترتيبهم في الخلافة اذ يلزم القول بحط مرتبة الثاني عن الاول والثالث عن الثاني لزوما لا يستريبه والقول بان الله تعالى
نبيه لم يقصد هذا اللازم تصوف بارد ومكابرة ظاهرة وكذا روى شيخ اهل السنة وولي الدين العطار في تذكرته عن مرشده الكامل الخارق
للعادات ابو الحسن الخرقاني في شان مرتبتين الشيخين احدهما باجلكم والاخرى باحمدكم واما ما ذكره من انه صلعم بعث كل يوم من ايام خيبر رجلا ولم يحصل
الفتح فبعث من يحصل الفتح بيده آه ففيه اجمال ابهام فان اراد انه كان يعلم عند بعث كل رجل من الاولين انه يفر وان الثالث لا يفر فقد حصل مطلوبنا
وان اراد انه لم يكن عالما بذلك فيرده قوله عند ارادة بعث الثالث لاعطين الراية غدا رجلا كرارا غير فرار ومن اين علم صلعم ان من يعطيه الراية
غدا لا يفر فرارا الا لان الوحي بذلك واما ما ذكره في مقابل استدلال المص بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فقد اعترض فيه
بمنعه وعجزه عن تتمة الاية وهو قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى لظهور ان ما ذكره الناصب لا يمشي مع ملاحظة هذه التتمة التي هي العمدة في الاستدلال
لا يخفى واما ما ذكره بقوله ان سلمنا انه من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين آه فالظاهر انه تسليم حجة يصير منع لزوم ارادة الرفع
في غاية السقوط والانحطاط واما ما ذكره من ان رفعه على لا يستلزم حطها فمردود بان رفعه منزلة على على الوجه الذي ذكره المص يستلزم حطها
الهبوطا في الدرك الاسفل منه فظهر ان دليل المص قوي يحصل منه مطلوبه ولا يهون شأنه الا واهن من بيت العنكبوت منع الناصب الهبوت
لمقوت قال المص رفع الله درجته وقد روى ابن عبد ربه من الجمهور ان امير المؤمنين صلعم كان بينا لم من الصحابة كثيرا في عدة مواطن وعلى رؤس
المنابر وقال في بعض خطبه عفى الله عما سلف سبق الرجلان وقام الثالث كالغراب همه بطنه ويله لو قص جناحه وقطع راسه لكان خيرا له انظروا فان
تكرم فانكروا وان عرفتم فاعرفوا الا ان الابرار من عترتي واطائب ارحامي وحي احلم الناس صغارا واعلمهم كبارا الا وانا نحن اهل بيت من علم الله علمنا و
حكم الله حكمنا من قول صادق سمعناه ان تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا هدانا معالم دينه الحق من بيتها الحق ومن ناحيتها عزت الارض بنا عزة كل مؤمن
بنا تخلع ربقة الذل من اعناقكم وبنا فتح الله وبنا ختم ونقل المحدث عبد الله بن عبد بن سعد العسكري من اهل السنة في كتاب معاني الاخبار
باسناده الى ابن عباس قال ذكرت الخلافة عند امير المؤمنين فقال والله لقد تقمصها ابن ابي قحافة وانه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحى ينحدر عني السيل
ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا وطفقت ارتاي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يشيب فيها الصغير ويهرم فيها
الكبير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجا ارى تراثي نهبا حتى اذا مضى الاول لسبيله ادلى
بها الى فلان بعده ثم تمثل صلعم بقول الاعشى شعر شتان ما يومي على كورها ويوم حيان اخي جابر عقدها لاخي عدي بعده فواعجبا منه يستقيلها
في حياته اذ عقدها لاخر بعده فيا لله لشدها اشطر لضرعيها فصيرها في حوزة خشناء يخشن مسها ويغلظ كلمها ويكثر العثار والاعتذار منها فصاحبها
كراكب الصعبة ان اشنق لها خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة وشدة المحنة حتى اذا
مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم اني منهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب بي مع الاول حتى صرت اقرن الى هذه النظائر لكن اسففت اذ اسففوا
وطرت اذ طاروا فصغى رجل لضغنه ومال الاخر لصهره مع هن وهن الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو

يخضمون الابل بلبنه الربيع الى ان انتكث عليه فتله وابرم عليه عهده ونكث بيعته فيا لعجب كيف هذا والناس مهرعون الى هذا الضرب قد اشتملوا على من
جانب حق لقد وطئتموه على الحسنات وشق عصا الدين وبعجتموه بالغدر حتى اذا نهضت بالامر نكثت طائفة ومرقت اخرى وقسطت اخرى كانهم لم
يسمعوا قول الله سبحانه تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم
احلوت الدنيا في اعينهم وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما اخذ الله تعالى
العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقت آخرها بكاس اولها ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة
عنز نيد مجذوم وهذا بدل بصر بحد على ظلم امير المؤمنين ع وتظلمه على هؤلاء الصحابة وان المستحق للخلافة هو دونهم منعوه منها ومن الممنوع ادعاه
الذي قد شهد الله تعالى له بالطهارة واذهاب الرجس عنه وجعله وليا لنا في قوله انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآية وامر النبي ص بالاستعانة
به في دعاء المباهلة فوجب ان يكون محقا في اقواله انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذه خطبة الشقشقية المعروفة المشهورة قد ذكرها السيد
الرضي في كتاب نهج البلاغة والله اعلم بهذا وليس لامثال هذه حجة في الصحة من اسناد او نقل من كتاب الثقاة حتى يجعل دليلا وان فرضنا صحته فهو
خبر آحاد ولا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طايعا راغبا وناصحهم وشاورهم في الامر وافتهم في التدابير وان سلمنا انه كان
مكرها لانه كان يرى نفسه افضل من غيره واما امامة المفضول عندنا جائز فكان كراهته لبيعته لانه بزعمه غير مستاهل للخلافة وخلافة المفضول
عندنا جائز ولهذا بايعهم ولما راى معوية غير اهل للخلافة حاربه ومنعه من الخلافة انتهى **اقول** هذه الخطبة قد ذكرها قبل تولد السيد الرضي
بل تولد ابيه جماعة من ثقاة علماء الجمهور منهم من ذكره المص وهو ابن عبد ربه في الجزء الرابع من كتاب العقد ومنهم ابو هلال العسكري في كتاب الاوايل
ومنهم ابو علي الجبائي في كتابه وابن الخشاب في درر سمطه واعترف ابن ابي الحديد المعتزلي شارح نهج البلاغة بصحة نسبتها اليه فالمناقشة في صحتها مكابرة
باردة واما ما ذكره من انه لا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طايعا راغبا آه ففيه ما مر من انه ع احتج على القوم في ذلك و
تخلف عن بيعتهم الى ستة اشهر ولما مات فاطمة ع وتولت عنه وجوه الناس بالكلية التجا الى مبايعة ابي بكر وقد نقلنا سابقا هذا عن البخاري
فتذكروا الفصل الاتي بلا فصل صريح ايضا في انه كان مضطرا في بيعة الثلثة على ان الخلافة انما يكون عندنا بالعصمة والنص لا بالبيعة وصفة
اليد انما هذا مما جعله القوم من امارتها فلا يدل بيعته امير المؤمنين ع لهم على اعتقاده لاستحقاقهم الخلافة واما مناصحته لهم ومشاورتهم
التدبير لهم فانما كان لحفظ بيضة الاسلام ولما كان هو الامام الحقيقي كان الواجب عليه التوصل الى اقامة ما وجب عليه من احكامه بقدر الامكان
واما ما ذكره من ان امامة المفضول جائز عندنا فقد ذكرنا سابقا انه من فضول الكلام واما قوله ولما راى معوية غير اهل للخلافة حاربه و
منعه من الخلافة فدخول بان معوية لم يدع الخلافة حتى يقال انه ع لما راه غير اهل للخلافة حاربه بل لما سمع معوية انه ع عزله عن حكومة الشام
لمثال على الخروج عليه ع باطنها وانه يطلب قتلة عثمان كما مر وتفصيله في موضعه على ان بيعته ع في زمان الثلثة لهجوم قريش واجماعهم على خذلانه و
قد تم بعد هؤلاء باجماع المهاجرين والانصار عليه في زمان بغي معوية ظاهرا فلا وجه لقياس احدهما بالآخر **قال** المص رفع الله درجته وروى
انه ع اتصل به ان الناس قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير فخرج مرتديا ثم نادى بالصلوة جامعة فلما اجتمع اصحابه قام خطيبا
فحمد الله تعالى واثنى عليه ثم قال يا معاشر الناس ما بلغني ان قوما قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير وعائشة فقال ان لي
في سبعة انبياء اسوة فاولهم نوح ع قال الله تعالى مخبرا عنه رب اني مغلوب فانتصر فان قلتم ما كان مغلوبا فقد كذبتم القرآن وان كان ذلك كذلك
فعلي اعذر والثاني ابرهيم الخليل خليل الرحمن حيث يقول واعتزلكم وما تدعون من دون الله فان قلتم انه اعتزلهم من غير مكروه فقد كفرتم
وان قلتم انه رأى المكروه منهم فاعتزلهم فالوصي اعذر والثالث ابن خالته لوط ع اذ قال لقومه لو ان لي بكم قوة فان قلتم انه لم يكن لهم قوة فاعتزلهم فالوصي
اعذر ويوسف ع اذ قال رب السجن احب الي مما يدعونني اليه فان قلتم انه دعي الى ما يسخط الله تعالى فاختار السجن فالوصي اعذر وموسى بن عمران
اذ يقول ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين فان قلتم انه فر منهم خوفا فالوصي اعذر وهرون ع اذ قال يا ابن ام
ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين فان قلتم انهم استضعفوه واشرفوا على قتله
فالوصي اعذر ومحمد ص لما هرب الى الغار فان قلتم انه هرب من غير خوف خافوه فقد كذبتم وان قلتم انهم خافوه فلم يسعه الا الهرب فالوصي اعذر
فقال الناس جميعا صدق امير المؤمنين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا النقل مما لا اسناد له ولا علامة لصحته بل هو مخالف للواقع
لان امير المؤمنين لم يكن مستضعفا ولا عاجزا لان قوادا بني عبد مناف كانوا معه وكان فاطمة في علو منصبها في بيته وانهم يدعون ان فاطمة
مغتصبة على ابي بكر فلم لم تأمرهم بالخروج عليه ودعاة الانصار الذين نازعوا ابا بكر في خلافته منهم سعد بن عبادة فانه لم يبايع ابا بكر فالقول
بان امير المؤمنين كان ضعيفا غير مسلم ولا شك ان ابا بكر كان اضعف منه ولكن الروافض حسبوا انهم كانوا كالملوك يتنافسون في الملك
حاشاهم عن ذلك انتهى **واقول** الظاهر ان الناصب اراد من علامات صحة الحديث ان يخرج منه مسلم ويدخل في صحيحه والا فالعلامة المعنوية
في ذلك ظاهرة واما ما ذكره من انه ع لم يكن عاجزا لان قوادا بني عبد مناف كانوا معه فرد وبما فيه من الاجمال والاحتمال لان من جملة قواد
بني عبد مناف ومن اشرفهم خيلا ورجلا ابو سفيان وعثمان بن عفان وامثالهم وهم كانوا مع ابي بكر وعمر كما لا يخفى فبقي مع علي ع بنو هاشم

انحصر قواديم بعد النبي في عباس وعقيل وعدم تصديهما في امر الدين وقصر همتهما على انتظام امر معاشهما معلوم مشهور ولهذا قال امير المؤمنين
لو كان حمزة وجعفر حيين لما طمع في هذا الامر احد ولكني قد ابتليت بجلفين جافيين عباس وعقيل واما ما ذكره من ان فاطمة عليها السلام
كانت في بيتها اه ففيه ان علو منصب فاطمة انما كان بحسب الدين والقرب الى الله لا بحسب مناصب الدنيا وكثرة الاعوان والخدم
انها عليها السلام لم تفعل ما فعلت عائشة من الركوب على الجمال والخروج للقتال بين الاجانب من الرجال وامرها على الخروج انما يفيد لو
على ذلك اعوانا واذا رات ان جمهور قريش اجمعوا على خذلان علي واستضعفوه واتفقوا لضغائن كانت في صدورهم على تقديم ابي بكر عليه لم تجد
الامر على الخروج وجهادا واما الانصار فقد مر انه قد استتب عليهم الامر في اول الامر ثم عدل الاوس لحسدهم وحقدهم على سعد بن عبادة رئيس
الخزرج الى ابي بكر وغلبوا وقهروا ببيعة ابي بكر على انفسهم وعلى بقية الخزرج فلم يبق ان يتوقع منهم النكول عن ذلك الى نصرة علي ولهذا هرب سعد بعد ذلك
الى الشام وقتل غيلة باشارة المتغلب الثاني واوقعوا في الافواه انه قد قتل الجن واما ما ذكره من انه لا شك ان ابا بكر كان اضعف منه فسلم انه كان اضعف
من سائر احاد قريش لكن قد مر مرارا ان جمهور قريش اتفقوا على تقويته رغما على علي ودفعا لتهمة اتفاقهم على الباطل حتى لم يعد موا احدا من غلمانهم وصنائعهم
فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته روى ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده قال قال رسول الله صلعم لعلي بن ابي طالب ان الامة ستغدر بك بعدي
ومن كتاب المناقب لابي بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال خرجت انا والنبي وعلي فرايت حديقة فقلت يا ابا الحسن
هذه يا رسول الله فقال حديقتك في الجنة احسن منها ثم مررنا بحديقة فقال علي ما احسن هذه يا رسول الله قال حتى مررنا باربع حدائق فقال رسول الله
حدائقك في الجنة احسن منها ثم ضرب بيده على راسه ولحيته وبكا حتى علا بكاؤه وقال علي ما يبكيك يا رسول الله قال ضغائن في صدور قوم لا يبدونها
لك حتى يفقدوني فاذا كان ذلك لعنتهم ملائكة الله والناس اجمعين واما ان يصدقوا فيجب العدول عنهم واما ان يكذبوا فلا يجوز التعويل على شيء من
رواياتهم البتة انتهى **قال** الناصب غفر الله تعالى اقول ما روي عن ابن المغازلي ان الامة يغدرون بعلي فان هذا ظاهر وقد غدر به الناكثون
القاسطون والمارقون والبغاة والخوارج وهذا لا يتعلق بالخلفاء وما روي ان الضغائن كانت في صدور اقوام منه فهذا ايضا ظاهر لانه روي انه لم يكن
مربطون قريش الا وكان لهم على امير المؤمنين دعوى دم اراقه في سبيل الله والضغائن كان في صدورهم ولكن لم يظهروه ما دام الخلفاء منتظما واظهروه بعد
انقراض الخلفاء في زمن خلافته وخالفوه ثم ما ذكر ان علماءهم يروون هذا فنحن لا نعرف ابن المغازلي واشباهه ممن ذكر عنهم المناكير والشواذ واما ما ذكره
ورواه من الصحاح فنحن نسلم صحته وندكر معانيه ونبينه على وجه لا يبقى فيه ارتياب ولا يخالف شيئا من قواعد المذهب المحكوم بانه انتهى **اقول** فيه نظر
اما اولا فلان ما ذكره في تاويل الغدر الذي اخبر به النبي من دخول باء حرف الجر في قوله سيغدرون بك يدل على الاستقبال القريب عند الناكثين و
القاسطين والمارقين انما ظهر بعد ثلثين سنة فلا يصح الحمل عليه ولو اراد ذلك لقال سوف يغدرون بك لان سوف هو الموضوع للاستقبال البعيد
اما ما نطق الله به لسانه من رواية دعوى كل بطن من بطون قريش على امير المؤمنين اراقة دم فقد دل بمنطوقه على دخول تيم وعدي وامية قاطبة في حزب
الغادرين بل هؤلاء الثلثة كانوا من اشاهر بطون قريش فلا يبقى بعد ذلك للانكار مجال ثم ما الذي يوجب انكار اظهار ضغائنهم عند وفات النبي وابا
المتسمين بالخلفاء مع ما ظهر منهم هناك من جحد النص المشتهر ونقض بيعة الغدير بايقاعهم على خذلان علي وتقديم غيره في الخلافة عليه واخذ حقه من
يديه حتى صار ذلك سببا لجرءة الطوائف الثلثة في الخروج عليه بعد ذلك وقتل اولاده وسبي ذراريه وايقاع غيرهم الهلاك مرعوبين الا كابر انه لما
سئل عمر عن موضع قتل الحسين اجاب بانه قتل في سقيفة بني ساعدة عند البيعة على ابي بكر واما ثانيا فلان ما ذكره من انا لا نعرف ابن المغازلي ان اراد
به مجرد نفسه فهو لا يعرف شيئا اصلا فلا يصلح ان يكون هذا ايضا من جملة مجهوداته وان اراد نفسه مع غيره من اهل نحلته فقد مر ان اصحابه يعرفونه و
قد روي عن ابن حجر الشافعي في صواعقه وغيره واما ثالثا فلان ما ذكره من انه بين معنى ما رواه المتهم صحاحهم على وجه لا يبقى فيه ارتياب فدعوى كاذبة
صادرة عن جهله المركب تنبه له شيطانه او الشيطان الذي كان يعتري خليفته الاول في الافقاد وتحسينا بجهل الله تعالى ان ما جاء به في سائر ابواب الكتاب
كظلمة غبرة بظلمة الجاهل فيا او كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا لا يخفى على الناظر ان هذا هو الوضع الذي حملنا عليه سابقا و
قلنا ان الناصب قد اعترف فيه بان للقوم كانت ضغائن من علي وانه لم يكن بطن من بطون قريش الا وقد كان لهم عليه دعوى دم اراقه في سبيل الله فاحفظه
فانه من جملة ما انطقه الله فيه بالحق والله يحق الحق ويبطل الباطل بكلماته انه قال **قال** المصنف رفع الله درجته وقد روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي في كتابه الذي
استخرجه من التفاسير الاثني عشر تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان وتفسير ابن جريج وتفسير مقاتل بن سليمان وتفسير وكيع بن الجراح الطائي وتفسير
السدي وتفسير مجاهد وتفسير مقاتل بن حيان وتفسير ابي صالح وكلهم من الجمهور عن انس بن مالك قال كنا جلوسا عند رسول الله فذكر رجلا يصلي و
يصوم ويتصدق ويزكي فقال لنا رسول الله لا اعرفه فقلنا يا رسول الله انه يعبد الله ويسبحه ويقدسه ويوحده فقال رسول الله لا اعرفه فبينا
نحن في ذكر الرجل اذ قد طلع علينا فقلنا هو ذا فنظر اليه رسول الله وقال لابي بكر خذ سيفي هذا وامض الى هذا الرجل فاضرب عنقه فانه اول من اثبته من حزب
الشيطان فدخل ابو بكر المسجد فراه راكعا فقال والله لا اقتله فان رسول الله نهانا عن قتل المصلين فرجع الى رسول الله فقال يا رسول الله اني رايته يصلي
فقال رسول الله اجلس فلست بصاحبه ثم يا عمر خذ سيفي من يد ابي بكر وادخل المسجد فاضرب عنقه قال عمر فاخذت السيف من ابي بكر ودخلت المسجد فرايت
الرجل ساجدا فقلت والله لا اقتله فقد امرنا من هو خير مني فرجعت الى رسول الله فقلت يا رسول الله اني رايت الرجل ساجدا فقال يا عمر اجلس فلست

بصاحبه ثم باعلى فانك انت قاتله ان وجدته فاقتله فانك ان قتلته لم يقع بين امتي اختلاف ابدا قال علي فاخذت السيف وجلت بالسجد فلم اره فرجعت الى رسول الله
فقلت له يا رسول الله ما رايته فقال لي يا ابا الحسن ان امة موسى افترقت على احدى وسبعين فرقة ناجية منها واثنتان وسبعون في النار وان امتي ستفترق على ثلث وسبعين فرقة ناجية منها واثنتان وسبعون في النار وان امتي ستفترق على ثلث وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار فقلت يا رسول الله وما الناجية فقال التمسك بما انت
عليه واصحابك فانزل الله تعالى ذلك الرجل ثاني عطفه يقول هذا اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات قال ابن عباس والله ما اظن ذلك الرجل الا امير المؤمنين
يوم صفين ثم قال الله في الدنيا خزي قال القتل وذلك يوم القيمة عذاب الحريق بقتاله علي بن ابي طالب يوم صفين فلينظر العاقل ما تضمنه هذا الحديث
المشهور المنقول من طريق الجمهور من ابي بكر وعمر لم يقبلا امر النبي ولم يقبلا قوله واعتقدا بانه يصلي ويسجد ولم يعلما ان النبي اعرف بما هو عليه منهما ولو لم يكن مخطئا
للقتل لم يامر الله تعالى بذلك فكيف ظهر انكار النبي على ابي بكر بقوله لست بصاحبه ومنع عمر من قتله ومع ذلك فان النبي حكم بانه لو قتل لم يقع بين امتي اختلاف
ابدا وكرر الامر بقتله ثلث مرات عقيب الانكار على الشيخين وحكم بان امته ستفترق ثلث وسبعين فرقة ثنتان وسبعون منها في النار واصل هذا ابقاء ذلك
الرجل الذي امر النبي الشيخين بقتله فلم يقتلاه فكيف يجوز للعامي تقليد من يخالف امر الرسول ثم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الظاهر ان هذا الخبر موضوع
وكل ما ذكر في كتب اهل السنة يحكم على صحته وانما قلنا ان الظاهر ان هذا الخبر موضوع لوجوه الاول انه من المنكرات غير مالوف من امور الدين ان رسول الله
يامر بقتل من يمدحه الاصحاب انه يصوم ويصلي ويتصدق فهذا من منكرات الدين ولم يرو مثله الثاني ان رسول الله لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة
بهذا الامر بل كان يامر احدا من الاصحاب فيقتله ومثل هذا الامر منكر من احوال رسول الله الثالث ان هذا الذي امر رسول الله بقتله كما زعم الراوي
كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة الذي قال لرسول الله اعدل فانك لا تعدل فسال عمر ان ياذن له في ضرب
عنقه فلم ياذن رسول الله ولو كان يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله الرابع ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات
بالجملة هذا الحديث ظاهر على انه من المنكرات انتهى **واقول** المنكر هو الناصب الشقي الذي ينكر تهوره مثل هذا الحديث مع عناده ويريد ذلك بعد ذلك
من حيث لا يشعر كما سنبينه فنقول اما ما ذكره اولا من انه غير مالوف من امور الدين ان النبي يامر بقتل من يمدحه الاصحاب فمردود بان امثال هذه ليس مما ينكر
ويتكثر حتى يصير مالوفا معتادا فعدم كونه مالوفا لا يقتضي عدم صحته واما ما ذكره ثانيا من انه لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة بهذا الامر فمدفوع بانه
اراد قتل ذلك الشيطان مع امتحان اكابر الصحابة في امتثال امره بذلك كما يدل عليه صريح كلامه وذلك تعين الامر عليهم لا على الاصاغر وايضا اذا جاز ان يامر
عثمان في ايام خلافته علي بن ابي طالب بجلد الوليد بن عقبة لشربه الخمر جاز للنبي ان يامر اكابر اصحابه بقتل بعض الشياطين لكن اخوان الشياطين يريدون اغواء العوام
بالقاء هذه الوساوس والاوهام واما ما ذكره ثالثا من ان هذا الذي امر رسول الله بقتله كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا
وهو ذو الخويصرة فمشاهد عليه بانه لما علم هذا التفصيل من هذا الخبر فبان انكاره لهذا الخبر اولا وعده من المنكرات منكر مثله واما ما ذكره من انه لو كان
يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله مدخول بانه على تقدير تسليم ان يكون الرجل الذي نفى العدالة عن النبي والذي امر النبي بقتله واحدا يجوز ان يكون عدم
اذنه بقتله في تلك المرتبة لعدم علمه تعالى بنيته ح بانه اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات ولم يجب قتله قبل وقوع ذلك واما ما ذكره من ان
اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات فمردود بانه لم يذكر في الخبر ان الرجل اصل جماعات اهل البدع بل ذكر فيه انه اول
من يظهر منهم ولا ريب في ان لكل طائفة من الخوارج اول واخر مع ان انكار كون الشخص الواحد اصل جميع الضلالات لا سيما خصوص الضلالات الواقعة لامة نبينا
منقوض بما ذكره صاحب الملل والنحل من اهل نحلة الشافعية قال ان مصدر جميع الضلالات ابليس اللعين حيث استبد عمرا بالرأي في معارضة النص واختار الهوى
في معارضة الامر وتشعبت عن بدعته المشهورة في تفضيل نفسه على ادم كما تشعبت الاخر فلم يجوز ان يكون مظهرها في الاخر واحدا ايضا اللهم الا ان يدعي لناصب
مشاركة نفسه معه لما قد ظهر منه في تاليفه هذا من الكذب والمراء والافتراء والوضع والتحريف والزيادة والنقصان والبغي والعدوان ما يتبرء عنه الشيطان
فضلا عن شياطين ما وراء النهر وخوارج بهرون والله المستعان **قال** الله رفع الله درجته وهذا روى مسلم في صحيحه والحميدي في مسند عبد الله بن العباس
قال لما احتضر النبي في بيته رجال فيهم عمر بن الخطاب فقال النبي هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر بن الخطاب ان النبي قد غلب عليه الوجع
وان الرجل ليهجر وعندكم القرآن حسبكم كتاب الله وفي رواية ابن عمر ان الرجل ليهجر قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين فاختلف الحاضرون عند النبي فمنهم من يقول
القول ما قاله عمر فلما اكثروا اللغط والاختلاف قال النبي قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع وكان عبد الله بن عباس يبكي حتى تبل دموعه الحصى ويقول
يوم الخميس وما يوم الخميس وكان يقول الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين كتابه فليتامل العاقل الى ما تضمنه هذا الحديث من سؤاء الجماعة
في حق النبي وقد قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول الاية ثم انه تعالى اراد ارشادهم وحصول الالفة
بينهم بحيث لا يقع بينهم العداوة والعصاة مع عمر عن ذلك فحسده عمر ومع هذا لم يقتصر على مخالفته حتى شتمه وقال انه يهجر والله تعالى يقول وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبالخصوص مثل هذا الكتاب الناجي من الضلال وكيف يجسر عمر على مخالفة رسول الله وامر الله تعالى بمتابعته وتعظيمه واطاعته في
اوامره ونواهيه ويقول له بعض اصحابه ما رايته هذه ما قال في وجه ذلك الجمع بين الصحيحين مسندا بابن عبد الله قال دعى رسول الله بصحيفة عند موته
فاراد ان يكتب لهم كتابا لا يضلون بعده ابدا فكره اللغط وتكلم عمر فيها وقيل ما رسول الله وكيف يسوغ لعمر منع رسول الله من كتابة ما يهتدون به الى يوم القيمة
قال وروى هذا الحديث ايضا عن عمر فحينئذ يرى الصول منه والاجتراء الى الرجوع عليهم التعويل على كتابهم هذا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول

اي عبد الله من الحديث الذي ذكره عن رسول الله حين احتضر لما ذكر

قد ذكر هذا الحديث فيما مضى واجتنبنا عن عمر فهو على عادته يكرر الكلام مرارا ونحن نجيبه فنقول ان المتواترين المسلمين ان عمر كان عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
صاحب مشاورته وكثيرا ما كان رسول الله يقدم على شيء فيمنعه عمر ويقول لا تفعل يا رسول الله فيسمع قوله وهذا فيما يتعلق برأي النبي منها انه
عزم في غزوة تبوك ان يدخل مشورة يحارب ملكها فقال عمر لا تفعل يا رسول الله فاطاعه وقبل رأيه منها قصة الاسرى وكان رسول الله يشاوره في امرهم
فنهاهم عن اخذ الفدية ووافقه الله تعالى في قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى ومنها امر الحجاب كان عمر يبالغ فيه حتى انزل الله تصديقه ومن مارس الاخبار
والآثار علم ان عمر كان له عند رسول الله هذا المقام والمنصب فجرى على عادته عند موت رسول الله وبعد رسول الله رأيه ترك الكتاب واما ما قال
انه شتم رسول الله فهذا من جهله باللغة وجرأته على التعاظم بلا علم فان الهجر كما بينا هو الكلام الذي يتكلم المريض به وليس هو البتة وليس هو البتة فيما
وهذا المتعصب لا يعرف اللغة ويحسب انه من اساءة الادب وكان عمر من احسن الناس ادبا بالنسبة الى رسول الله يعلمه المتدرب في الاخبار انتهى واما قوله
اما ما ذكره من تكرار المعاتبة فلذلك فقد وجد مكررا واما ما ذكر من ان عمر كان وزير رسول الله كمنوع وكونه صاحب شورة مسلم لكن لنا ايضا قلبه
واستعمالا فيما في باطنه من الغل والخلوص لا الاحتياج الى مشاورته كما مر واما ما ذكره من انه كان كثيرا يقدم رسول الله على شيء فيمنعه عمر فان اراد به انه كان
يمنع النبي عما عزم على فعله من غير مشورة معه فهذا مما كاسنبينه وان اراد انه كان يمنعه من بعض ما شاوره فيه فهو مسلم لكن ليس له اثر في منعه من كتابة
الكتاب من هذا القبيل حتى يقاس عليه لان النبي لم يشاور عمرا في كتابة الكتاب بل عزم عزما جزما غير مسبوق بشيء من المشورة على ان يكتب كتابا
لن يضلوا بعده وكان عزم رسول الله على شيء كان لا يجوز ان يمنعه عنه كما يدل عليه قوله تعالى فاذا عزمت فتوكل على الله وما ذكر من موقفه
عن وصدوره المنع فيها عند انما كان بعد مشاورة النبي معه كما في قصة الاسرى وعلى تربيت امر من الامور كما في غزوة وقع منه ما يخص فيه على سبيل
الاستبداد او المهاجرة بالخلاف المحض ولهذا اغضب رسول الله عليهم رقابهم قوموا عني لا ينبغي التنازع عندي ولو كان صنيعه صلوات الله عليه عن مثل
ذلك على الوجه المذكور لما عاد الناس لا لغضب عنه وهذا دليل على من يخاف غضب الله تعالى ورسوله ولا يكابر على الحق الباطل ولما قال عمر عند ما
منعه من منعه للنبي عن الصلوة على ابن ابي في ما نقله عنه صاحب جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله يومئذ انتهى واما ما
ذكره من ان معنى قوله تعالى لهجر انه يتكلم بكلام المرضى فلا اساءة ادب ورد بما نقلنا سابقا عن شرح ابن حجر للبخاري من انه قال هو وفاقا في كتب اللغة
للشذا ولذا ان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وتفسيرك بكلام المرضى حيلة من الناصب لدفع التشنيع عن عمر كما مر ايضا فلا
ولا يذهب عليك ان ما ذكره الناصب من ان الامر بالحجاب قد نزل موافقا لرأي عمر كذب محض لما سنقله المصنف عن الجمع بين الصحيحين من ان الامر بالحجاب
انما نزل عند ما كشف عمر سودة بنت زمعة زوجة النبي واخبرها ودل عليها اعين الناس حيث خرجت ليلا الى المصانع فتدبر قال المصنف رحمه
الله ورجحه في الجمع بين الصحيحين بمسند ابي هريرة من افراد مسلم قال كنا قعودا حول رسول الله ومعنا ابو بكر وعمر في نفر فقام رسول الله من بين ظهرانينا
فابطأ علينا وخشينا ان يقتطع دوننا وفزعنا وقمنا وكنت اول من فزع ففزعت اتبع رسول الله حتى اتيت حائطا للانصار لبني النجار فدرت
به هل اجد له بابا فلم اجد فاذا ربيع اي جدول يدخل في جوف حائط من خارجه فاحتفزت فدخلت على رسول الله فقال ابو هريرة فقلت نعم يا رسول الله
ما شأنك قلت كنت بين ظهرانينا فقمت فابطأت علينا فخشينا ان تقتطع دوننا ففزعنا فكنت اول من فزع فاتيت هذا الحائط فاحتفزت كما يحتفز
الثعلب وهؤلاء الناس ورائي فقال يا ابا هريرة واعطاني نعليه فقال اذهب بنعلي هاتين فمن لقيت من وراء هذا الحائط يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا
بها قلبه فبشره بالجنة فكان اول من لقيت عمر بن الخطاب فقال ما هاتان النعلان يا ابا هريرة فقلت هذان نعلا رسول الله بعثني بهما من لقيت يشهد ان
لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشرته بالجنة فضرب عمر بين ثدييه فخررت لاستي فقال ارجع يا ابا هريرة فرجعت الى رسول الله فاجهشت بكاء
وركبني عمر فاذا هو على اثري فقال رسول الله ما لك يا ابا هريرة قلت لقيت عمر فاخبرته بالذي بعثتني به فضرب بين ثدييه فخررت لاستي قال ارجع فقال
رسول الله يا عمر ما حملك على ما صنعت فقال يا رسول الله بابي انت وامي ابعثت ابا هريرة بنعليك من لقي يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشره بالجنة
قال نعم قال فلا تفعل فاني اخشى ان يتكل الناس عليها فخلهم يعملوا فقال رسول الله فخلهم هذا ردع من عمر على رسول الله واهانة لرسول الله حيث ضرب
ابا هريرة حتى يصدعه على استه ورجع الى رسول الله باكيا شاكيا مع انه لو كان يرى الفرار الى الجنة لا يحسن منه وقوع مثل هذا حتى ساء رسول الله مع انه قد
بكى مع ابي هريرة عن ابي هريرة ارسالة على حد الفوق والطف فبلغ غرضه ومعظمه الرسول الله مع ان رسول الله انما قال ذلك بوحي من الله تعالى لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اعجز اخزى على عمل لا يعلم الا الله تعالى ولا يرضى ان على الله تعالى الا الحاكم في المستدرك عن رسول الله قال فيما رواه الحميدي في
الجمع بين الصحيحين في مسند ابي ذر قال اتاني جبرئيل فبشرني ان من مات من امتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وفي رواية لم يدخل النار فهذا الحديث صحيح
عندهم فكيف استجاز عمر الرد على رسول الله وفي مسند عثمان بن مالك مقتول ليلة قال ان الله حرم النار على من قال لا اله الا الله
يبتغي بذلك وجه الله واذا كان النبي قال ذلك في مواطن كثيرة استجاز عمر فعل ما فعله بابي هريرة وروى عن ابن عباس وجابر وسهل بن حنيف
وابو رافع القاضي عبد الجبار وابو علي الجبائي وابو مسلم الاصفهاني وابو يوسف القلعي والبلخي والواقدي والزهري والبخاري حتى في الجمع بين الصحيحين في مسند
المسور بن مخرمة في حديث الصلح بين سهيل بن عمرو وبين النبي بالحديبية وسواه قال سهيل حتى اتى سهيل بن عمرو فقال هات اكتب بيننا وبينكم كتابا
فدعا النبي على الحلاق فقال اكتب فقلت لم نعلم الرحمن ما هو فقال اكتب باسمك اللهم فقال رسول الله اكتب باسمك اللهم فقلت اكتب هذا ما صالح عليه محمد رسول الله

سنا في البيت فنطوف به قال عمر فأتيت أبا بكر فقلت يا أبا بكر أليس هذا نبي الله حقا قال بلى قلت ألسنا على الحق وعدوّنا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي
هذه الدنية في ديننا إذا قال أيها الرجل إنه رسول الله ﷺ ولا يعصي ربه وهو ناصره فاستمسك بغرزه فوالله إنه على الحق قلت أليس كان يحدثنا أنا سنأتي
البيت ونطوف به قال فأخبرك أنه يأتيه العام قلت لا قال فإنك آتيه وآتيه تطوف به وزاد الثعلبي في تفسيره عند ذكر سورة الفتح وغيره من الرواة أن عمر بن
الخطاب قال ما شككت منذ أسلمت إلا يومئذ وهذا الحديث يدل على تشكك عمر وإنكاره على رسول الله ﷺ فيما فعله بأمر الله ثم رجوعه إلى أبي بكر حتى جاءه
أبو بكر بالصحيح وكيف استجاز عمر أن يوبخ النبي ﷺ ويقول له عقيب قوله يا رسول الله ﷺ ألسنا على الحق وأنت رسول الله وأنت عصيته وهو ناصري أليس كنت تحدثنا أنا سنأتي
البيت ونطوف به انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قوله أما ما ذكر أن عمر بعث أبا هريرة عن تبليغ الرسالة فاتفق العلماء على أن ذلك يدل على كمال علم
عمر وعلو منزلته عند رسول الله ﷺ حيث مكنه بعد الاعتراض وذلك أن النبي ﷺ بعث أبا هريرة مبشرا للناس بأن المتيقن بالشهادة كافي دخول الجنة على
أي عمل كان خيرا أو شرا وهذا يوجب أن الفاسق يعتمد ولا يتوب ويقول أنا مستيقن بالشهادة وقد بشرني رسول الله ﷺ بدخول الجنة فلا أرتدع من الفسق
والذنوب وكان يؤدي هذا إلى ترك الأعمال وكان رسول الله ﷺ حيث يبلغ هذا في مقام البسط والثقة بالتوحيد وأنه كافي النجاة إذا حصل كماله اليقين
بالتوحيد ينفي دون الذنوب لا يبقى معه شيء ولكن هذا المعنى لم يفهمه العامة لأنهم يفهمون من اليقين ما هم عليه والحال أن اليقين حال المشاهدة
ولهذا الكلام بسط لا يليق بهذا المقام فلما سمع عمر هذا الكلام من أبي هريرة علم أنه ﷺ كان في مقام البسط والعامة لا تفهم وبضيقة هذا ولا يدركون مهية
اليقين وأنه كيف يتحقق في المرء فيحسبون أن ما هم عليه من الشهادة بالتوحيد هو اليقين الذي بشر رسول الله ﷺ بأن صاحبه يدخل الجنة إذا كان متصفا
به وهذا يوجب أن يتكلوا ويتركوا العمل ولهذا لما ذكر عمر عذره عند رسول الله ﷺ تابع رأيه وقال خلهم يعملوا وهذا يصدق ما ذكرنا قبله أن عمر كان له
هذا المنصب عند رسول الله ﷺ ومن جملة هذا أن عمر على ترك الأدب فهو من الرفضة المبتدعة الجهلة الذي لا يعلم حقيقة الحال فنقول له لو كان هذا أساءة
أدب منه مع رسول الله ﷺ لكان ينبغي أن يضرب عنقه ويأمر عليا أو أحدا من الصحابة أن يضرب عنق عمر لنفاقه وإساءته الأدب لكان رسول الله ﷺ يكافئ
من عمر أمر كان لا يقدر على قتله ولو كان أمثال هذه الأمور صادرة عن عمر لإساءة الأدب لكان مشتهرا بالنفاق كعبد الله بن أبي سلول نعوذ بالله
من هذه الاعتقادات الفاسدة مع أن فعل عمر موافق لمذهبه لأنه قائل بأن جزاء الأعمال عندهم واجب على الله تعالى وليس الشهادة وحدها كافية في النجاة
من النار وأما ما ذكر أن عمر أساء الأدب بأبي هريرة حين ضربه حتى خر على استه فالجواب أن عمر كان أميرا مبجلا وكان وزير الرسول ﷺ ولم يعد ضرب عمر
لأبي هريرة من إساءة الأدب في هذا كما لا يضرب الأمراء والمقربون سائر الجنود ويأمرونهم وينهونهم وربما كان أبو هريرة لم يمتنع من الإدامة بحجة نهي عمر فأوجب
الضرب فأمثال هذا لا يذكره إلا من يتبع عوار الناس وقصد عمر في فعله معلوم وأنه لم يرد بما فعله إلا حفظ الإسلام ورعاية قواعد الدين وأما ما ذكره من حديث
يوم الحديبية وأن عمر قال للنبي ﷺ ألسنا على الحق وعدونا على الباطل فالجواب أن هذه شبهة دارت في خاطره وأراد دفعها والجواب عنها فسأل رسول الله ﷺ ثم
مثل أبا بكر حتى ارتفع الشك من خاطره والإنسان يعرض له مثال هذا إلا تسمع قول الله تعالى في الرسل حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا
الآية وطلب رفع الشك بأي عبارة كانت لا يكون ترك الأدب ولم يذكر عمر ما ذكر للتوبيخ وتعنيف رسول الله ﷺ بل ذكر لدفع الشبهة ودفع التردد وهذا على
المؤمن الموافق ظاهر انتهى **وأقول** الذين اتفقوا على أن ذلك يدل على علم عمر علنا سوء مجبولين على سوء الفهم والأفكار ذي فهم يفهم منه أنه ﷺ إنما أمر
عمر بإمضاء ذلك بعد اعتراض عمر لما رأى من فظاظته وغلظته وجلافته مع أبي هريرة بل مع نبيه صلوات الله عليه وأما ما ذكره من أن النبي ﷺ بعث أبا هريرة
مبشرا للناس بأن المتيقن بالشهادة كافي دخول الجنة آه فهو افتراء على الرسول ﷺ وكيف يجوز عاقل أن يتيقن شهادة أن لا إله إلا الله وحده بدون الشهادة
على نبوة نبيه كافي ذلك فبالضرورة يعلم من يسمع ذلك من العام والعالم أن مراد النبي ﷺ أن الشهادة المذكورة مع لواحقها وشرائطها من الإقرار بالنبوة
وامتثال الأوامر والاجتناب عن النواهي موجب لدخول الجنة لا ما فهمه عمر وهذا كما روي عن مولانا الرضا عليه السلام أنه روى الحديث المذكور ثم قال بشرائطها
وأنا من شرائطها بل يقول أن قوله ﷺ مستيقنا بها يدل على اشتراط ما ذكرنا فإن التيقن بوحدة الإله لا يتحقق إلا مع الشهادة بنبوة نبيه ﷺ والاحتراز عن
مخالفة أوامره ونواهيه فلا يلزم اتكالهم على العمل كما زعمه عمر أيضا وإن قالهم رسول الله ﷺ في الحديث المذكور أن الإيمان بالله تعالى موجب للنجاة والدخول
في الجنة فقد أخبرهم أيضا بالخوف عليهم من زوال الإيمان ولو عند الموت وليس زوال الإيمان إلا المعاصي كما أشار إليه سبحانه وتعالى في قوله ثم كان عاقبة الذين
أساؤا السوأى أن كذبوا بآيات الله فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وأيضا إنما يكف عن العمل بسبب تلك البشارة
من لا عقل له أو لا رسوخ له في الدين فلا وجه لحرمان العقلاء الراسخين عن تلك البشارة لأجل شرذمة من الجهلاء المتساهلين كما قال تعالى يضل به كثيرا ويهدي
به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين والجماعة الذين يصلون السبيل بمثل تلك البشارة هم الضالون المذبذبون لولا تلك البشارة لضلوا وأضلوا بكلام آخر
وسبب آخر فلا يجوز من الله تعالى ورسوله ﷺ أن يجعلا أهل الهداية محروما عن مستحقهم لأجل ما يمتنع تحققه من صبيانه المحرومين عن الهداية لتكبر
مسبل الضلالة والغواية وأما ما ذكره من أن النبي ﷺ أراد باليقين كماله الحاصل حال المشاهدة وأن هذا المعنى لم يفهمه العامة وفيه أن النبي ﷺ إنما يكلم
الناس على قدر عقولهم فكون ذلك المعنى مرادا له في خبر المنع بل المراد ما ذكرناه قبيل ذلك وهو مع كونه ما يفهمه العالم والعامي لا يؤدي بهم إلى ترك الأعمال
كما عرفت وأما ما ذكره من أن عمر لما ذكر عذره عند رسول الله ﷺ تابع رأيه وقال خلهم يعملوا ففيه أن ذلك لا يدل على متابعة رسول الله ﷺ لرأي عمر بل على
طرحه واعراضه وفي قوله ﷺ خلهم دون قوله خلهم أن يعملوا إشارة إلى ذلك وإنما أضافه قوله أن يعملوا في كلام النبي ﷺ من إضافات الناصب خفضه الله نعوذ بالله

لعم ما ذكرنا من الاشارة واما قوله وهذا يصدق ما ذكرنا قبل ان عمر كان له هذا النصب فمردود بان ما ذكره قبل انما اخذه من هذه القضية وهنا يجعلها
دليلا عليه ولا دلالة لذلك لا على منصب لفظا ولا جلالة كما عرفت واما ما ذكره من انه لو كان هذا اساءة ادب من عمر مع رسول الله لكان ينبغي
ان يضرب عنقه فمقول نعم كان ينبغي ذلك عنده ولكنه كان يحترز عن تشنيع الناس له بانه يقتل اصحابه كما رواه الناصب سابقا حيث قال فقد
ثبت في الصحاح ان عمر قال لرسول الله دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين ظهر نفاقه فقال لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه الحديث او كان يخاف
الفتنة وعدم تمكن القوم له في ذلك كما يرشد اليه ما رواه المص سابقا عن صحيح مسلم في حديث عائشة من قصة الافك قالت قام رسول الله على المنبر فقال
من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان يدخل على اهلي الا معي فقام
سعد بن معاذ وقال انا اعذرك منه يا رسول الله ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة
وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن المنافقين
فثار الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله قائم على المنبر فلم يزل رسول الله يخفضهم حتى سكتوا وسكت الحديث ويؤيد هذا
ايضا ما مر من حديث عدل فانك لا تعدل واما عد شهرة عمر بالنفاق عبد الله بن ابي سلول فلعله لاجل انه لم يبلغ في تشنيع النفاق عنه مبلغه ولان الناس
كانوا يهابونه ويخافون الطعن فيه كما علم من معاملته مع النبي ومع اهل بيته عليهم السلام بعده والحديث المشهور عن حذيفة يدل على ان عمر كان
يخاف من ان يظهر حذيفة نفاقه على الناس واما ما ذكره من ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فتوهم باطل لان فعل غيره فيما نحن فيه انما هو مخالفة حكم النبي
وضرب ابي هريرة من غير تنبيه الامامية يستعينون عليه فيما كما عرفت فكيف يكونون موافقين فيه كذا توهم موافقة قوله لحلهم يعلموا لمذهب الامامية فان
مجرد هذا القول لا يدل على وجوب جزاء الاعمال عند عمر حتى يكون موافقا لمذهب الامامية واما ما ذكره من ان الشهادة وحدها ليست كافية في النجاة
من النار عند الامامية فمسلم لكن الامامية لم يفهموا من الحديث المذكور حكم النبي بكفاية الشهادة وحدها في النجاة كما فهمه عمر حتى يظهر الموافقة بينه
بين الامامية فيه بالجملة ان سؤال الاستعداد الذاتي والاعوجاج الفطري لعمر قد وقع في الازل مخالفا للفطرة الصحيحة المستقيمة الحاصلة عناية من الله
للامامية وائمتهم عليهم السلام والموافقة انما يكون نادرا اتفاقيا واما ما ذكره من ان عمر كان اميرا مجلا وزير رسول الله ولم يعد ضرب عمر لابي
هريرة من اساءة الادب كما يضرب الامراء والمقربون للسلاطين سائر الجنود فهذه سنة هرقلية كسرية بنا فيما ذكره الناصب سابقا من ان الخلفاء
لم يكونوا كالملوك الذين يتنافسون في الملك خاشاهم عن ذلك وكذا ينافي ما ذكره
اصحاب الناصب في جواب ما قاله الشيعة من انه ينبغي الامامة لعلي كيلا يخرج سلطان محمد عن قعر بيته حيث اجابوا بان هذه سنة هرقلية لا يجتمع النبوة
والامامة في بيت واحد وبالجملة مثل هذا الضرب لم يكن سنة النبي ولا احد من خيار اصحابه فعلى الناصب اشد من ذنب عمر ولعمري انه لو اعتذر عن
ذلك بان عمر لم يضرب ابا هريرة الا لاجل انه كان مشهورا بالكذب بين الصحابة كما تصرح به روايات الجمهور فظنه كاذبا مفتريا في روايته ذلك عن رسول الله
لكان اولى في حفظ حال عمر فتدبر واما ما ذكره من ان ما وقع عن عمر من الاعتراض على النبي يوم الحديبية طرف له فقال رسول الله ثم سال
ابا بكر حتى ارتفع الشك فيه ولا انه على تقدير وقوع الشك له في ذلك كان ينبغي ان يسال ذلك عن غيره من الصحابة كما سال عن ابي بكر بعد ذلك فلو لم
يقدروا على ازالة شكه لكان معذورا في الرجوع الى النبي والسؤال عنه لكن لا على اسلوب الرد والانكار الذي لا يخفى شناعته على اولي الابصار وقوله
في جواب عمر انا رسول الله ولست اعصيه هو ناصري صريح في تاذي النبي عن ذلك الخطاب الصادر عن ابن الخطاب وكفى به دليلا على عدوله عن طريق
الصواب ومن العجب ان مصنفوه الجمهور يقولون ان من شرائط المريد عدم الاعتراض على شيخه فيما يأتي ويذر ثم يجوزون مقابلة الصحابة للنبي بمثل هذا
الهذر ليغتفر ونه عن عمر ايضا من درجاة البصيرة على ما ذكره ابن قيم الجبلي في شرح منازل السائرين ان يعلم المستبصر ان ما اخبر به الرسول صادر عن
حقيقة صادقة لا يخاف مستبها فيما بعد مكروها بل يكون امنا من عاقبة اتباعها اذ هي حق ومتبع الحق لا خوف عليه انتهى فعلم من اخلال عمر بهذه الدرجة
في الانكار على النبي انه لم يكن من اهل البصيرة والاستبصار وكفى بذلك سقوطه عن درجة الاعتبار وثانيا انه لو كان غرضه مجرد دفع الشك والتهديد
اساءة الادب فلم لم يطمئن قلبه بجواب النبي واطمأن بجواب ابي بكر مع كونه عين ذلك الجواب وبهذا يعلم ان غرضه عن السؤال ثانيا عن ابي بكر انما كان بث
التشنيع على رسول الله واظهار ورود اعتراضه عليه والاستظهار بموافقة ابي بكر له في ذلك فلما رأى ان ابا بكر لم يوافقه فيه سكت واما ما ذكره من ان
الانسان بعرضه مثل هذا فمسلم لكن النواصب يدعون السلامة عن دواعي الجهالات وانتصافهم بصفات الانبياء والملائكة فلا جرم يستبعد مثل هذا عنهم
ولو اعترف الناصب بانه على حد ما عرفه الامامية من كونه جلفا جافا جاهلا مستوطنا في ارض الجاهلية لما اعترضوا عليه بمثل ذلك وراوه معذورا
في ذلك وما هو اشد من ذلك عنه واما ما استشهد به من الاية الكريمة فلا يدل على جواز اساءة الادب في السؤال ايها المرتضى الله وهو ظاهر وغاية ما يدل
عليه الاية ما ذكر في تفسيرها من وقوع الظن من الرسل المذكورين فيها وحمله العلماء على خطور ما يسمى بالوسوسة وحديث النفس من عالم البشرية لا
على الظن الذي هو ترجيح احد الجانبين على الاخر لان الرسل اعرف الناس بالله تعالى وبان مبعاده مبرأ عن سمة الاحلاف وما يقال لمرتبطين المرسل
اليهم ان الرسل كذبوا بما وعدوا من الظفر وعلى هذا دلالة في الاية على ما قصده الناصب صلا فلا يبالي له ان يقول انه اذا وقع الشك للرسل في جاز
وعده تعالى فان وقع مثل ذلك لعمر كان معذورا بالطريق الاولى على ان الكلام في انه يبعد جدا عن ابي معرفة بحال النبي ان يقع منه مثل ما وقع

عن عمر من ذلك الشك الملوم الميئوس الذي لم يزل عنه بالتأمل حتى احتاج الى التشوال على وجه الشعب الخارج عن الادب عن النبي ص ثم عن ابي بكر حتى يزول عقله
واما ما ذكره من ان طلب رفع الشك بابي عباده كانت لا يكون ترك الادب فكلام صادر عن عين المكابرة والاعتبار بشؤون الادب في المناظرة وقد تقرر في اداب
التعليم والتعلم ان من اداب المتعلم ان لا ينكر على المعلم ولا يأنف عليه ولا يشير عليه بخلاف رأيه فيرى انه اعلم بالصواب بل يتقاد اليه في الامور كلها ويلقي اليه زمام امره
واستاذه عن النصيحة ويتحرى رضاه وان خالف رأي نفسه وان يتجلى في خطابه وجوابه عنه وحضوره ولا يخاطبه بتباه الخطاب وكانه ولا يناديه من بعد بل
يقول يا سيدي ويا استاذي وما اشبه ذلك ويخاطبه بصيغ الجمع تعظيما نحو ما تقولون في كذا وما رأيكم في كذا وقلتم رضي الله عنكم او تقبل الله منكم الى غير ذلك
ولا يخفى ان عمر اهمل اكثر هذه الاداب التي تستن المتعلم الاتيان بها مع المعلمين وصوبه الناصب في الاخلال بذلك وقال ان ذلك لا يكون خارجا عن الاداب **قال**
المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة من المتفق على صحته ان رسول الله ص اعتم بالعشاء حتى ناداه عمر الصلوة نام النساء والصبيان فخرج
وقال ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله ص على الصلوة وذلك حين صاح عمر بن الخطاب وقد قال الله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ص ولا تجهروا له بالقول
كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون فجعل ذلك محبطا للعمل وقال الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون ولو انهم صبروا حتى
تخرج اليهم لكان خيرا لهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول ما ذكره من رفع الصوت النبي ص فانه وارد في غير الصلوة واما الصلوة وانهاء النبي ص برفع الصوت
والاعلام فلا باس به والا لم يكن يجوز للبلال ولسائر المؤذنين ان يرفعوا اصواتهم بالاذان وقد صح ان بلالا كان اذا فرغ من الاذان ينادي عند حجرة
رسول الله ص الصلوة الصلوة والعجب انه يجعل هذا من باب رفع الصوت فوق صوت النبي ص فبلال على هذا التقدير وسائر المؤذنين كان اعمالهم محبطا لانهم
ينادون الصلوة الصلوة وهذا من غرائب الاعتراضات الدالة على جهله وعناده انتهى **واقول** جميع ما ذكره ههنا تمحلات خارجة عن المبحث فان
كلام المصنف في رفع الصوت بما كان خارجا عن الاذان سيما ما يتضمن تعريض النبي ص بكسالة نوم اهله في امر الصلوة وهو قول عمر صرخا على باب بيت النبي ص
نام النساء والصبيان فان هذه العبارة الملعونة ليست جزء الاذان ولا الاقامة ولم يسمع ارتكاب احد من مؤذني الاسلام لمثل هذا الكلام المتضمن للملام
في اعلام احد من العوام فضلا عن النبي المؤيد بان عينه تنام وقلبه لا ينام ولهذا تأذى النبي ص عن استماع ذلك الكلام المشتمل على التعرض والملام وقال
معترضا ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله ص على الصلوة ولم يقل ما كان لكم ان تؤذنوا صائحا على ظهر ان جواب الناصب الغبي من غرائب بلوته التي
التي لا ارتباط لها اصلا ما يسوله ويستدل منه على عجزه عن رفع الاشكال وقصوره عن فهم المقال كما لا يخفى على من تأمل ادنى تأمل في حقيقة الحال والذي يدل
على ان الاية عامة ما رواه الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني الشافعي ان ابا جعفر منصور الدوانقي ناظر مالكا في مسجد رسول الله ص فقال له مالك يا امير
المؤمنين لا ترفع صوتك في هذا المسجد فان الله عز وجل ادب قوما فقال لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ص الاية وان حرمته ميتا كحرمته حيا فاستكان لها
ابو جعفر انتهى ثم قال واذا كان رفع الاصوات فوق صوته موجبا لحبوط الاعمال فما الظن برفع الاراء ونتائج الافكار على سنته وما جاء به انتهى **قال**
المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب انه لما توفي عبد الله بن ابي سلول جاء ابنه عبد الله بن عبد الله الى رسول الله ص فقام
رسول الله ص ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله ص فقال يا رسول الله ص اتصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه فقال رسول الله ص انما خيرني الله
تعالى استغفر لهم ولا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة وسأزيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه فانزل الله على النبي ص انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول غير الحديث عن صورته والصواب من رواية الصحاح ان عمر قال لرسول الله ص اتصلي عليه وهو قال يوم كذا وكذا وفعل كذا وكذا وطفق يعدد مثالبه ومناظهره عليه
من نفاقه فقال رسول الله ص دعني فانا مأمور فاخير فصلى عليه فانزل الله تعالى تصديقا لفعل عمر ونهيه عن الصلوة عليه قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات
ابدا ولا تقم على قبره الاية وهذا من مناقب عمر حيث وافقه الله تعالى فعله وانزل على تصديق قوله القرآن وهذا الرجل يذكر هذه المنقبة العظيمة من مثالبه
ومطاعنه وهذا ايضا يدل على ما ذكرنا ان عمر كان جريا في المشاورات وكان رسول الله ص اعطاه هذا المقام انتهى **واقول** ان المصنف لم يغير صورة الحديث
وانما الذي نقله الناصب صورة حديث اخر في هذا المعنى ولو سلم فقد جوز الجمهور نقل الحديث بالمعنى فلا يكون خارجا عن صوب الصواب وان فيما رواه الناصب زيادة
لفظ يدل على زيادة تضجر النبي ص عن مقالة عمر وهو قوله دعني فانهم على ان مبالغة عمر في ذلك المنع انما كان دعما للانصار وازراء عليهم لا لاجل غرة الذين واردوا
المنافقين واما ما ذكره من ان الله تعالى وافق عمر في ذلك وانزل على تصديقه القرآن اه فيقال ان الامر بحواز الصلوة على المنافقين لم يكن مبهما عند الله تعالى مختلفا فيه
لاجله بين النبي ص وعمر حتى يقال ان الله تعالى رجح قول عمر وانزل القرآن على تصديقه وموافقته وتكذيب النبي ص ومخالفته كما يشعر به كلام الناصب خذله الله تعالى و
العجب ان الناصب لا يعد من مطاعن عمر مخالفته الصريحة لامر الله تعالى في منع النبي ص عما كان مأمورا به بعد موافقته المنع له اتفاقا من مناقبه مع قيام احتمال
ان الله تعالى لما علم فطانة عمر وسوء ادبه وجرأته على الله تعالى ورسوله وانه يؤذي النبي ص بعد ذلك ايضا اصلى على منافق اخر اقتضى حكمته تعالى وعنايته الى النبي ص
دفع شر عمر واسائته في الادب عنه ص بتلك الحكم والله اعلم ويؤيد هذا ما سبق في تفسير قوله ان الرجل ليحجم من اعرابه في هذا المقام بما نقله عنه صاحب
جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من حملني على رسول الله ص انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين من مسند عائشة قالت كان ازواج
رسول الله ص تخرجن ليلا الى ليل قبل المناصع فخرجت سودة بنت زمعة فرآها عمر وهو في المجلس فقال عرفتك يا سودة فنزل اية الحجاب عقيب ذلك وهو يدل
على سوء ادب عمر حيث كشف ستر زوجة النبي ص ودل عليها اعين الناس وانجلها وما قصدت بخروجها ليلا الا الاستتار عن الناس وصيانة نفسها واي
ضرورة دعته الى تجليها حتى اوجب ذلك نزول الاية الحجاب انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذا يدل على كمال غيرة عمر وشدة اهتمامه في حفظ ستر ازواج النبي ص

قوله شاء في سورة الاحزاب يا ايها الذين امنوا لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم الى قوله بعد آمنين مناعا ١٢ منه عفا الله عنه

وفي ص ٢٠

لهذا قال عرفت ذلك يا سودة والمراد ان الخروج بالليل ايضا يوجب معرفة الناس وليس هذا كمال الاستتار فينبغي ان يتحرز عن الخروج بالليل ايضا الا ترى ان الله
تعالى انزل عقيب هذه الآية الحجاب في هذه موافقة لعمر وهو من مناقبه ولو لم يكن هذا العمل من عمر مقبولا عند الله لانزل عقيبه ما ينبه العمر ويخالفه على ما فعل لا
ينزل ما يكون تصديقا له وموافقا اياه وهذا ظاهر على غير المتعصب انتهى **وقوله** الحديث صريح في ان ازواج النبي ص انما كانوا يخرجن الى المصانع
بالليل والغلس الذي لا يعرفن فيه لاختلاط الظلمة وانما عرف عمر سودة في تلك الليلة بعلامات منها وراها عليها كطول قامتها وخفاء جسمها حملا على
ما روي في تفسير سورة الاحزاب من جامع الاصول واخبار نسوانه اياه كما يعرف احد امه او اخته مثلا في ليل مظلم من سماع كلامها او من اسلوب مشيها او
لباسها الى غير ذلك ومن البين ان مثل ذلك لا ينافي الغيرة ولا الحياء لان الليل حجاب وستر في نفسه كما اشرنا اليه سابقا فظهر ان عرض عمر من اظهار سودة
معرفتها اياها انما كان انتهاكها وتعليل خروجها بامر خارج عن الصواب لا لمنافاة الحجاب كما يدل عليه سوق الخطاب فيما رواه ابن حجر في صواعقه من انه قال
زينب لعمر في ذلك هكذا تقول علينا والوحي ينزل في بيوتنا فالظاهر انه لا يحل سد باب مثل تلك الاتهام الصادر عن عمر في ذلك المقام نزلت آية الحجاب لانه
راى التضييق في الحجاب اقرب الى الصواب ولو كان عمر صاحب مثل هذه الغيرة لمنع امرأته عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل عن شهود الصلوة جماعة في مسجد النبي
وقد روى شهودها الجماعة ابن حزم في كتابه عن الزهري حتى روي انه طعن زوجها في المسجد مع ان الاجماع منعقد على ان شهود النساء الجماعة ليس واجبا
وكان نساء النبي لا يخرجن الى المسجد بل كن يصلين بصلوته عليه السلام في المسجد وكفى في بطلان ما ذكره من ان غيرة عمر كان اشد من النبي في ذلك ما روي
في الشهود من قوله صلى الله عليه وسلم لسعد بن عبادة وانا اغير منه انتهى على ان ما نقله المصنف عنهم ههنا من نزول آية الحجاب بعد ذلك انما وقع
على وفق بعض روايات ولا يتفق رواية اخرى مذكورة في هذا المقام من جامع الاصول ما يخالف ذلك حيث روي انه لما شكت سودة عن عمر في ذلك اوحى الله
تعالى الى النبي فقال لها انه قد اذن لكن ان تخرجن لحاجتكن قال هشام اخرجه البخاري ومسلم انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند
جابر بن عبد الله المتفق عليه قال جابر ان اباه قتل يوم احد شهيدا فاشتد الغرماء في حقوقهم فاتيت رسول الله فكلمته فسألهم ان يقبلوا ثمر حائطي ويحللوا
ابي فلم يوافقه فلم يعطهم رسول الله ثمر حائطي ولم يكسرهم ولكن قال سنغدو عليك غدا فغدا علينا رسول الله حين اصبح فطاف في الحائط ودعا في ثمرها بالبركة
فجددتها فقضيتهم حقوقهم وبقي لنا من ثمرنا بقية ثم جئت رسول الله فاخبرته بذلك قال رسول الله لعمر وهو جالس يسمع يا عمر فقال عمر لا تكن قد علمنا
انك رسول الله وهذا يدل على ان النبي كان يتبع الرأي في هذا الامر باتباع واجاب عمر بانا ان لم نعلم قد علمنا انك رسول الله فانك رسول الله
انتهى **وقال** الناصب حفظه الله قول الصحيح في هذا الخبر ان عمر لم يكن حاضرا وقال رسول الله لجابر اخبر عمرا فاخبر جابر عمرا فقال اشهد انه رسول الله
وسر هذا الامر باخبار ان عمر كان ... ظهور الارتياب فامره باخباره وان كان الرواية ... ذكر فهو ايضا في هذا المعنى لان عمر كان شاكا في رسالة رسول الله
ولذا اتى النبي كان سيئ الرأي فيه نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة ... اصحاب رسول الله انتهى **وقوله** ما حكي بعينه خبر ابيه في الصحاح
والضعاف عين لا اتر بل هو مما اختلقه الناصبة ... الحرامية فلا يلتفت اليه اما ذكره من الرواية ... ان كان كذبا فهو ايضا في هذا المعنى فهو مكابرة
على الموضوعات اللغوية ويلزم منه ان يكون جميع ما في الدنيا من اعتبارات الخاصة ... المنتظمة بمعنى واحد فيجوز ان يكون المعنى فيه الطعن على عمر كما هو صريح
الحديث وقد فهمه المصنف قدس سره **قال** المصنف في الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين مسلم بن مالك قال ان رسول الله شاورهم حين بلغه اقبال ابي
سفيان قال فتكلم ابو بكر فاعرض عنه ثم تكلم عمر فاعرض عنه ويدل على سقوط منزلتهما عنده وفطنهما بذلك كذب من اعتذر عنهما في ترك القتال
بيده وقال لا ناقة لي ولا جمل مع النبي في العريش ليستشير بهما فمن لم يسمع قوله في ابتداء الحال كيف يستشيرهما حالة الحرب فقال عمر جزاه الله عنا شر الجبائي
فقال يجوز ان يخالف النبي فيما يأمر به ثم اجاب فقال اما ما كان على طريق الوحي فليس يجوز مخالفته على وجه من الوجوه واما ما كان على طريق الرأي
فسبيله فيه سبيل الائمة في انه لا يجوز ان يخالفه في ذلك حال حيوته ويجوز بعد وفاته والدليل على ذلك انه امر اسامة بن زيد ان يخرج باصحابه الى الوجه
الذي بعثه فيه فاقام اسامة عليه وقال لم اكن لاسأل عنك الركب وكذلك ابو بكر استرجع عمر ولا كان لابي بكر استرجاع عمر وهذا قول بجواز مخالفة النبي
والله تعالى قد امر بطاعته وحرم مخالفته ثم كيف يجب جواز المخالفة بعد الموت لا حال الحيوة ويستدل عليه بفعل اسامة وابي بكر وعمر وحال مخالفتهم انما كانت
في حيوة الرسول ولهذا قال اسامة لم اكن لاسأل عنك الركب وهذا يدل على المخالفة في الحيوة وبعد الموت فاي وقت يجب القبول منه وكيف يجوز لهم ولا يجوز
ان يستدلوا على جواز مخالفة الرسول عليه الصلوة والسلام بفعل اسامة وابي بكر وعمر انتهى **قال** الناصب حفظه الله قول كان واقعة بدر من عمر
من رسول الله على القتال وخروجه لتلقي عير ابي سفيان فلما علم قريش بخروجه حرجوا عازمين على القتال وكان ثم بايع الانصار وبايعوه على ان يحموه في
المدينة ويدفعوا عنه مما يدفعون به عن عيالهم ولم يبايعوا على ان يقاتلوا معه في اي موقف كان فلما خرج قريش وسمع رسول الله بخبرهم اراد ان يعرف
الانصار ويدعوهم ان قاتلوا قريشا وهم يوافقونه لانهم لم يبايعوا على الخروج اليهم والمقاتلة معهم فاعرض رسول الله وكذا عمر قال الراوي لخروجه فاعرض
رسول الله وسر الاعراض انه يريد ان الانصار يتكلمون في هذا الامر فانه كان من المعلوم ان ابا بكر وعمر يوافقونه في القتال والعرض استفسارا حال
الانصار ليعلم ما عندهم من الرأي ولهذا المتكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال على الموافقة اعرض وقال ايها الناس ما الرأي فقام اليه سعد بن معاذ
وقال كانك تريدنا يا رسول الله قال نعم فقال يا نعامك ونوافقك في القتال وقال ما قال فسر بذلك رسول الله وسار الى قريش هذا سر الاعراض
وهذا الرجل اما جاهل بالاسرار او متجاهل المتعصب نعوذ بالله وهذا الاعراض لهذا الامر لا يمنع ان يستشير رسول الله في امر الحرب رأي ابي بكر وحاصل الكلام

ان هذا الرجل ما يدعي ابدعي ان رسول الله صلعم لم يكن يشاور ابا بكر ولا عمر الا الامر فهذا امر باطل ودعوى كاذبة مخالفة للمتواتر المعلوم لان ابا بكر وعمر كانا
وزيري رسول الله صلعم ولم يصدر رسول الله صلعم عن امر الا برايهما ومن خالف هذا فهو كابر المعلوم بالتواتر ولما هو مما يجري الضرورة من الدين وما
ذكره من ابي هاشم في جواز مخالفة رسول الله صلعم فهذا مذهب لم يقل به اهل السنة والجماعة والمذهب انه لم يجز مخالفة رسول الله صلعم في حال حيوته ولا بعد موته
نعم يجوز ان يقال له فيما لا يكون بطريق الوحي افعل كذا ولا تفعل كذا على سبيل المشاورة لان الله تعالى قال وشاورهم في الامر والمشاورة لاجل ان يبقى فعل ولا
تفعل والا فاين المشاورة كما كان يفعل عمر فان وافق ذلك القول راي النبي صلعم فذلك ولا يجب الرجوع الى امره وموافقته وطاعته فيما امر ونهى انتهى

واقول قد زاد الناصب في نقض تقرير الواقعة ترويجا لغرضه الفاسد وترتيبا لمتاعه الكاسد فلنذكر تقريرها على وجه ذكره في تفسير النيشابوري
من اهل السنة وعلى وجه نقلها علماء الامامية حتى يتبين سريرة الحال وجملة المقال فنقول قال النيشابوري ان قريشا قبلت من الشام فيها
تجارة عظيمة ومعهم اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص وعمرو بن هشام فاخبر جبرئيل رسول الله صلعم فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقي العير لكثرة
الخير وقلة القوم فلما خرجوا بلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجاء النجاء كل صعب وذلول عيركم اموالكم ان اصابها
محمد لن تفلحوا ابدا بعده وقد ابت احنف العباس بن عبد المطلب وبا فقالت كلمتها التي رايت عجبا رايت كان ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من
الجبل فرمى بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابها حجر من تلك الصخرة فحدثت بها عباس فقال ابو جهل ما يرضى جاكم ان يتنبأ نساؤكم
فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم النفير على ما قيل في المثل السائر لا في العير ولا النفير فقيل له ان العير اخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى
مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا حتى نخر الجزور ونشرب الخمور ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع العرب بمخرجنا وان محمدا لم يصب العير فمضى
بهم الى بدر ونزل جبرئيل وقال يا محمد الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير واما قريش واستشار النبي اصحابه وقال ما تقولون ان القوم قد خرجوا
من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا العير احب الينا من لقاء العدو فتغير وجه رسول الله صلعم ثم رد عليهم فقال ان العير قد مضت
على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب رسول الله صلعم ابو بكر وعمر واحسنا الى الكلام ثم
قام سعد بن عبادة فقال انظر الى امرك وامض فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف عنك رجل من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله صلعم
امض لما امرك الله فانا معك حيث ما احببت لا نقول لك كما قال بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ولكن اذهب انت
وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت عين منا تطرف فضحك رسول الله صلعم قال لتشير واعلى ايها الناس وهو يريد الانصار لانهم قالوا
حين بايعوه على العقبة انا برآء من ذمامك حتى تصل الى ديارنا فاذا وصلت فانت في ذمامنا نمنعك مما نمنع منه ابناءنا ونساءنا فكان النبي صلعم
يخوف ان يكون الانصار لا يرى عليهم نصرته الا على عدو هجم بالمدينة فقام سعد بن معاذ فقال كانك تريدنا يا رسول الله صلعم قال اجل قال قد امنا
بك وصدقناك وشهدنا ان ما جئت به هو الحق واعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة فامض يا رسول الله صلعم لما امرت فوالذي
بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد وما نكره ان نلقى عدونا انا لصبر عند الحرب صبر عند اللقاء
ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله فسر رسول الله صلعم وبسطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله فابشروا فان الله قد وعدني احدى
الطائفتين والله كاني انظر الى مصارع القوم انتهى وقال بعض فضلاء الامامية في تفسير الآيات الاحكام روى ان كرز بن الجابر الفهري غار على سرح
المدينة حتى بلغ الصفراء فركب النبي صلعم وتبعه فنفق منه ورجع النبي صلعم الى المدينة واقام بها سنة واقبل ابو سفيان من الشام في عير من قريش فيها
اربعون راكبا منهم عمرو بن العاص وابن هشام فاخبر جبرئيل النبي صلعم بذلك فخرج صلعم مع جميع من المهاجرين والانصار
واخبرهم بكثرة المال وقلة العدو فلما سمع ابو سفيان ذلك استاجر ضمضم عمرو فبعثه الى مكة وصحبه الشيطان في اثناء طريقه في صورة سراقة
جعشم فاتيا مكة وقال لهم الشيطان ان محمدا قد عرض لعيركم ولا غالب اليوم لكم من الناس واني جاركم فغضب اهل مكة واستعدوا وتبادروا والى ان يقسم
ان لا يستحلف على النفير احد الا هدمنا داره واستجبناه فخرج ابو جهل بجميع مكة وهم النفير فاخبر ان العير قد اخذت طريق الساحل فقيل له ان العير قد
نجت فارجع بالناس فقال لا والله لا كان ذلك حتى نخر الجزور ونشرب الخمور ونقيم المعازف والقينات ببدر فيتسامع العرب بمخرجنا وان محمدا لم
يصب العير والمغازي اعضضناه فمضى بهم الى بدر وسبقت العير رسول الله صلعم فنزل جبرئيل وقال ان الله وعدكم احدى الطائفتين فاستشار النبي صلعم
اصحابه فاختاروا العير فتغير وجه رسول الله صلعم لذلك ثم رد عليهم فاختاروا ما اختاروه اولا فازداد غضب رسول الله صلعم فقام سعد بن عبادة
فقال انظر امرك وامض لشانك فوالله لو سرت بنا الى عدن ما تخلف عنك رجل منا عصابة الانصار وفي رواية لو استعرضت بنا هذا البحر لخضناه
معك وما تخلف منا رجل واحد ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ثم قال المقداد بن عمرو والله لو امرتنا ان نخوض بحر الغضا
ويريك مدوس الهراس لخضناه معك ولا نقول كما قال بنو اسرائيل اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون بل نقول امض لما امرك ربك فانا معك
مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فذهب غيظ رسول الله صلعم وطرب وسر بذلك فقال سيروا على بركة الله وابشروا بذلك فان الله وعدني
احدى الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى ولقد ظهر بذلك ان النبي صلعم كما طلب الموافقة من الانصار طلبها من المهاجرين وانه
لا يترتب الشرك الذي ذكره الناصب في حيله عزاه الى النبي صلعم عن ابي بكر وعمر عند الاستشارة فان الروايتين صريحتان في انه صلعم استشار اولا عن جميع اصحابه

خفضه الله

وانما تغير وجهه ورتعليهم لما رأى من اصرار اكابرهم على مخالفة رأيه ﷺ لا لان السؤال ولا كان عن الانصار فقط وانه ﷺ اعرض عن ابي بكر وعمر عند مبادرتهما
بالجواب لعدم تعظيمهما بغرضه ﷺ كما موهه الناصب كذا ظهر فيما استدل به الناصب على دعواه الكاذبة بقوله فهذا المتكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال
على الموافقة لعمر فان اقرار البيان صريحا بانه في انه لما قال مقداد ذلك ضحك رسول الله ﷺ وفي البخاري عن ابي ذر انه لما قال مقداد ذلك رأيت النبي
اشرق وجهه سرورا وايضا ما اشتمل عليه الروايات من اظهار سعد بن عبادة سيد الانصار موافقة سيد الانبياء ﷺ قبل اظهار مقداد ذلك وقبل ان
يستشيره ﷺ من عموم الناس بقوله لتشيروا على ايها الناس ليل على كذب ما ذكره من انه لما اجابه سيد الانصار قبل ذلك باظهار الموافقة لم يبق معه
بعد ذلك الى الاستشارة عن الاتباع وهو ظ ويتضح من هذا ان مراده ﷺ بقوله لتشيروا على ايها الناس عموم عوام الناس المجتمعين عليه صلوات الله
عليه لا بل الخطب ايضا لا خصوص الانصار كما زعمه الراوي لذلك فهذا الاثر في رواية الامامية عن ذلك عين ولا اثر والمتفق عليه بين الطائفتين اصلا
باعتبار واما ما ذكره من حاصل الكلام فلا محل له اما اولا فلان اهل فيه الشق الاخر من الترديد الذي اتى به واما ثانيا فلانا نختار هذا الشق وتم
بعض ما ذكره ومنع بعضه الاخر فنقول مسلم انه ﷺ كان يشاور ابا بكر وعمر وغيرهما من الاصحاب ولم ينكره الناصب لكن نمنع انهما كانا وزيري رسول الله ﷺ وانه
لم يصدر رسول الله ﷺ عن الامر الا برايهما والسند ما صرح به الزاهد من اعراضه ﷺ عنهما عند المشاورة بل نعتقد ان من ظن ان النبي ﷺ لم يكن يصدر عن
امره الا برايهما كان على حد الكفر نعوذ بالله منه وكيف لا يكون كذلك مع ما تواتر من صدور الخبط والخطأ عنهما واعترافهما باغراء الشيطان لهما
ولو عرف الناصب قدر النبي ﷺ ومرتبته عند الله تعالى لاستحى من الكذب عليه بمثل ذلك ولم ينصر الباطل بما هو ابطل منه والحمد لله على سلامتنا من عصبية
ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل الذميم ومعارضة الحق بالكلام السخيف الرميم **قال** الناصب رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين قال قال النبي ﷺ
رأيتني دخلت الجنة فاذا انا بالرميصاء امرأة ابي طلحة فسمعت خشفة فقلت من هذا فقال هذا بلال فرأيت قصرا بفنائه جارية فقلت لمن هذه فقالوا
لعمر بن الخطاب فاردت ان ادخله فانظر اليه فذكرت غيرتك فوليت مدبرا فبكى عمر وقال عليك اغار يا رسول الله ﷺ وكيف يجوز ان يرد امثل هذا
الخبر وأي عقل يدل على ان الرميصاء بلالا يدخلان الجنة قبل النبي ﷺ ثم قوله ﷺ ذكرت غيرتك يعطي ان عمر كان يعتقد جواز وقوع الفاحشة من النبي
في الجنة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا الفصل استدلال باشياء ينبغي ان يضحك عليه الضاحكون ويبكي عليه الباكون فانه قال اي
عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي ﷺ وهذا يدل على انه لم يفرق بين النوم واليقظة ورؤيا النبي ﷺ انه دخل الجنة وكان
الرميصاء وبلالا ايضا دخلا قبل النبي ﷺ الجنة يوم القيمة في اليقظة وهذا غاية الجهل ومما ينبغي ان يتخذه الظرفاء ضحكة ثم قال ان ما ذكر رسول الله انه ذكر
غيرة عمر يدل على اعتقاد عمر لجواز وقوع الفاحشة عن النبي ﷺ في الجنة وهو يعلم ان الجنة لا يكون فيه الفاحشة وهذا امر من امور الرؤيا وهل يثبت
به شيء وقد اتفق ان رسول الله ﷺ ذكر غيرة عمر في الرؤيا ثم حكاه له ومن كان من اهل الرؤيا يعلم انه يتفق الاراء والخيالات للرائي بما شاهده وعلمه
في اليقظة ثم ان عمر اجاب بان اغار عليك يا رسول الله ولم لا يجعل هذا جوابا لدفع اعتقاد جواز الفاحشة وبالجملة ذهب التعصب بهذا الرجل مذهبا
عجيبا حتى الحق بالجهال واهل المصائب نعوذ بالله من سوء التعصب والخذلان انتهى **واقول** هذا الحديث مما رواه الجماعة وغيره كابن حجر في
صواعقه فضايل عمر فلو لم يكن ما صدر من المنام مطابقا للوجود لم يكن فيه فضيلة وايضا رؤيا الانبياء كلها صادقة كما اخبر عنه احسن القصص وروى
في المشكوة من المتفق عليه عن عائشة قالت كان ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم وكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح انتهى وهكذا
كان رؤيا في بدء النبوة صادقة فيمكن ان يكون في اثناء هذا وحين نبوته كاذبة ومختلا وروى مسلم في صحيحه من عدة طرق ان الرؤيا جزء من ستة واربعين
جزءا من النبوة وروى مسلم ايضا وغيره عن النبي ﷺ انه قال من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي فاذا تضمن الحديث المذكور ان النبي ﷺ رأى نفسه
في المنام على الوجه المذكور لزم صدقه واذا صدق ذلك لزم صدقه مقارنا لذلك من دخول الرميصاء وبلال قبله في الجنة واعتقاد عمر في شأنه ما لا
يليق بحينا بما تقرر واشتهر ان النوم لا يكون نصفه صادقا ونصفه كاذبا فما ذكره الناصب من انه لا يثبت شيء بالمنام من قبيل اضغاث الاحلام فليضحك
قليلا وليبك كثيرا **قال** الناصب رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان عمر قال يوم مات رسول الله ﷺ والله ما مات حتى يكون آخرنا وفيه
عن عائشة من افراد البخاري ان رسول الله مات وابو بكر بالسنح يعني بالعالية فقام عمر يقول والله ما مات رسول الله ﷺ وقال عمر ما كان يقع في نفسي الا ذاك
وليبعثنه الله فليقطعن ايدي قوم وارجلهم فجاء ابو بكر فكشف عن وجه رسول الله ﷺ وعرفنا انه قد مات وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين اعتذار
عمر عن ذلك من افراد البخاري عن ابن انه سمع خطبة عمر بن الخطاب الاخيرة حين جلس على منبر رسول الله ﷺ وذلك في الغد من يوم توفي رسول الله ﷺ فتشهد
وابو بكر صامت لا يتكلم وقال عمر اما بعد فاني قلت لكم امس مقالة ما كانت في كتاب انزله الله ولا في عهد عهده الي رسول الله ﷺ ولكني ارجو ان يعيش حتى
يدبرنا وهذا اعتراف منه صريح بانه تعمد قول ما ليس في الكتاب ولا في سنة النبي ﷺ وانه كان مخطيا فيه ثم اعتذر بانه رجى ان يعيش النبي ﷺ في زمانه ويدبره وكل
هذا اضطراب انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق الجواب عن هذا الاعتراض وان عمر اعتراه الدهشة لموت رسول الله ﷺ اعتذاره
عن جواز الموت فان المحب المفرط الدهشة لا يجوز موت حبيبه ويضطرب وينكر موته وهذا دأب من يجاهل العارف لفرط الدهشة ثم لما سكن اضطراره اعتذر
بما اعتذر واعترف بانه خطاء في عدم جواز الموت والاعتذار عن الخطأ صواب عند اولي الالباب انتهى **واقول** قد اسبقنا ما في جوابه من الخلل
بيان ان نسبة المحبة المفرطة الدهشة الى عمر الذي اعتقد له ان لا يجوز الموت النبي ﷺ ينافي ما سبق من تجويزه المحذور عليه ﷺ بل تجويزه الموت عليه عند منع الكفار

بقوله حسبنا كتاب الله لفظه وبيان معناه ان كتاب الله يكفي بعد سنة النبي ﷺ بل قوله حسبنا كتاب الله ينافي اظهاره ههنا الاحتياج الى النبي ﷺ لتدبيره الامة كالاعجز
واما ما الى ابن الناصب ههنا من عدم جهاله عمر في ذلك من باب تجاهل العارف فهو اما من تجاهل العارف او من جهله بتجاهل العارف اذ المعروف في مقام
تجاهل العارف الاقتصار على مجرد اظهار الجهل بالمعلوم ولا تهديد العالم القابل بذلك المعلوم بالقتل وقطع الايدي والارجل والتعزير على تقرير ذلك فيهم
كما فعله عمر ولهذا ترى من تكلم في اسلوب هذا الباب انشد قوله شعرا يا شجر الخابور ما لك مورقا كانك لم تجزع على ابن طريف **واقول** انه تجاهل
مع علمه بان الشجر لم يجزع على ابن طريف ولم يأخذ فاسا او منشارا يقطع به تلك الشجر بتلك الجناية واما ما ذكره من ان الاعتذار عن الخطاء صواب
فصواب لكن الكلام في ان صدور مثل هذا الجهل والخطاء عمن زعم نفسه لائقا بخلافة النبي ﷺ ليس بصواب **قال** المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين
في مسند ابي هريرة قال كان رسول الله ﷺ يرغب في قيام رمضان من غير ان يأمر فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من
ذنبه فتوفي رسول الله ﷺ والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر ثم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة من
المتفق عليه عن عبد الرحمن عبد الباري قال خرجت مع عمر ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل بصلوته
الرهط فقال عمر لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب ثم خرجت معه ليلة اخرى والناس يصلون بصلوة قارئهم
فقال عمر بدعة ونعمت البدعة والتي ينامون عنها افضل من التي يقومون يريد آخر الليل وكان الناس يقومون اوله فليتأمل العاقل وينصف هل يجوز
الجمع بين الصحيحين لاحد ان يبتدع بدعة ويستحسنها وقد روى الحميدي في مسند جابر بن عبد الله قال قال النبي ﷺ كل بدعة ضلالة ويقول عمر انها بدعة ونعمت البدعة
وما يرضاها ويحث عليها وكيف استجاز لنفسه ان يأمر بما لم يأمر الله تعالى ولا نبيه ﷺ اترى اعلم منهما بمصالح العباد معاذ الله تعالى وان النبي ﷺ كتمه نعوذ بالله منه
او ان المسلمين في زمان النبي ﷺ وابي بكر اهملوا وقد قال النبي ﷺ من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك
قال كان رسول الله ﷺ يصلي في رمضان فجئت فقمت الى جنبه فجاء رجل آخر فقام ايضا حتى كنا رهطا فلما احس النبي ﷺ بنا خلف جعل يتجوز في الصلوة
ثم دخل رحله فصلى صلوة لا يصليها عندنا قال فقلنا له حين اصبحنا اظننا لنا الليلة فقال نعم وذلك الذي حملني على الذي صنعت فاذا كان النبي ﷺ كره
ان يكون اماما في نافلة رمضان ومنع الاجتماع فيها كيف جاز لعمر ان يخالفه ومع هذا يشهد على نفسه انه بدعة قد ابتدعه ومع ذلك يستمر اكثر المسلمين عليه
ويهملون ما فعله النبي ﷺ وابو بكر انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول قد سبق هذه المباحثة وذكرنا من روايات الصحيح ان رسول الله ﷺ صرح بانه
يخشى ان يفرض عليهم الجماعة في قيام رمضان فلا يطيقونه ولهذا ترك الجماعة وكان اولا يصلي بالجماعة ولما كان في زمن عمر ارتفع ذلك المحذور ولا نقطع
الوحي فجمع عمر في القيام وجمع الناس لئلا يفوت عنهم فضيلة القيام ووقع الاجماع على الجماعة وايضا ذكرنا ان البدعة لفظ مشترك وقد يقال ويراد به ما
يخالف اصول الشرع ومنه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد به ما ابتدع في الشرع ويكون موافقا للاصول الصحيحة الدينية وبهذا المعنى قد يكون مندوبا
وقد يكون مباحا وما ذكره عمر انها بدعة ونعمت البدعة فبهذا المعنى انتهى **واقول** قد بينا سابقا ان روايات صحيحهم لا تدل على فهمه الناصب
واسلافه منها امران النبي ﷺ صلى التراويح بجماعة وذكرنا انه لو كفى انتفاء مخافة افتراض صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء
الخوف بعد انقطاع الوحي عن وجوب سائر النوافل وعن وجوب الاجتماع فيها وان كان الخوف عن الايجاب حاصلا في المقامين بناء على ما سيجيء عن قريب
في مسئلة المتعة من اصل الناصب وهو ما حاصله ان لعمر ان يجتهد فيما مر وينهى اهله عن اداءها ولو كان مخالفا لنص القرآن والسنة فتذكرهما وانتظر ما سيجيء
ثم ذكره ههنا من ان عمر جمعهم لئلا يفوت فضيلة القيام اول البحث وعين النزاع فان مراكون فضيلة القيام في الجماعة موقوف على اثبات كون الجماعة
مشروعة فيه وهل النزاع الا فيه **قال** المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ام سلمة وجابر قالا كنا في جيش فاتانا رسول الله ﷺ فقال
انه قد اذن لكم ان تستمتعوا فاستمتعنا يعني متعة النساء وفيه في مسند عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله ﷺ ليس معنا نساء فقلنا الا
نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين في مسند ابي موسى الاشعري عن ابراهيم بن ابي موسى ان اباه كان يفتي بالمتعة فقال له رويدك بعض فتياك لا تدري ما احدث
امير المؤمنين في النسك فلقيه بعد ذلك فسأله فقال عمر قد علمت ان النبي ﷺ فعله واصحابه ولكن كرهت ان يظلوا معرسين بهن الاراك ثم يروحون في الحج
يقطر رؤسهم وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عمران بن الحصين في متعة الحج وقد تقدم لعمران بن الحصين حديث في متعة النساء ايضا قال انزلت
آية المتعة في كتاب الله تعالى وفعلناها مع رسول الله ﷺ ولم ينزل قرآن بحرمتها ولم ينه عنها حتى مات وقال رجل برأيه ما شاء قال البخاري ومسلم في صحيحهما
انه عمر وهذا تصريح بان عمر قد غير شرع الله تعالى وشريعة نبيه في المتعتين وعمل فيهما برأيه وقال الله تعالى فكروا اما انزل الله فاحبط اعمالهم فان كانت
هذه الروايات صحيحة عندهم فقد ارتكب عمر كبيرة وان كانت كاذبة فكيف يصححونها ويجعلونها من الصحاح انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول
قد سبق ان متعة النساء كانت على عهد رسول الله ﷺ ثم ابيحت واختلف في انه تقرر الامر على الحرمة او الاباحة والنص يقتضي الحرمة كما ذكرنا واكثر العلماء على
الحرمة وبعض الصحابة كانوا يقولون بالاباحة ولكن الاكثرون تابعوا رأي عمر والذي ذهب الائمة الاربعة وسائر اصحاب الحديث ومن اعترض من الصحابة على عمر
فانه لم يبلغ ان الامر تقرر على الحرمة فاي ذنب يتصور فيه لعمر حتى يقول انه فعل كبيرة نعوذ بالله من هذا الاعتقاد ثم ما ذكره في متعة الحج فقد ذكر نهي عمر
عنها وانه نهى عن المتعة لان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة والحج ينعقد بثلاثة طرق بالافراد والقران والتمتع

ولا
يدفع تحامل
الطرف بين المسلمين
اذ غاية الترجيح ثبوت
اجتهاد عمر بما لم يفعل فعلا
لان الخوف انما كان عن
وجوب اصل المتعة
لا عن وجوب
اجماعه
بذلك لا يخفى على اهله

فكان لعمر ان يختار القران والافراد وينهى عن المتعة لمصلحة رآها وهذا لا ينافي كونه جائزا فان المباح قد يصير منهيا عنه لمفسدة ارجحة والامام الآمر
النهي عنه وايضا يحتمل ان عمر من رسول الله شيئا في المتعة فعمل بما سمع هو بنفسه لان الدليل عنده يقيني وامثال هذا لا يبعد من الكبار كما عده هذا الرجل
واساء الادب انتهى **واقول** قد عرفت ان اضطراب كلام الجمهور وروايتهم في نسخ متعة النساء وان الاصل عدم النسخ بما ذكر كما نقل عن الشافعي سابقا و
قد بينا ذلك سابقا بما لا مزيد عليه فليراجعه واما ما ذكره من ان الاكثرين تابعوا رأي عمر فيه ان هذا التابعية انما كان على حد تابعيتهم له في بدع التراويح والاذان
والطلاق الثلاث والقول بغيرها طعنا في جانبه لاجل انه كان فظا غليظا مهيبا فهابوه وسكتوا عن مخالفته في القول كما روي عن ابن عباس في الصلوة واما ما ذكره
من ان مراعاة عمر من الصحابة على عمر فانه تسبب لان الامر تقرر على الحرمة فردود بانه لا يمكن عادة ان يخفى مثل هذا الامر الذي يعم بها البلوى على جماعة من
اكابر الصحابة في برهة من زمان النبي وسنين من زمن ولاية ابي بكر وعمر ولو كان منع عمر عن ذلك لاجل انه بلغ اليه ان النبي تقرر على الحرمة فانه
النهي عن ذلك بعبارة صريحة في انه هو الناهي والمعاقب بل قال نهى عنها النبي في آخر عهده او نحو ذلك مما يدل على ان الناهي هو النبي مع ان هذه الاسلوب
اقوى في المنع والزجر كما لا يخفى فظهر ان الذنب العظيم قد وقع في ذلك عن عمر وان ما ذكره الناصب توجيه لذلك عذاب شديد من الذنب واما ما ذكره في الاعتذار عن
منع عمر لمتعة الحج من ان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة في آخرها فعلى تقدير تسليم امامته واجتهاده مع وضوح جهله انما
يسلم له ان يختار طريقة من الطرق المتعددة في الشريعة لاجل العمل والفتوى بانه احق وافضل واما المنع والنهي عن بعض تلك الطرق الثابت في الشريعة تحا
شا وكلا ان يكون له ذلك فكيف يسع ذو عقل ودين بان يجوز في دين الله تعالى تشريع مثل ذلك وان يصير المجتهد محرما محللا امر ورد الله تعالى ومن دون
نص عنه تعالى وعن نبيه وانما ما ذكره من ان المباح قد يصير منهيا عنه فلم لكن بنص من الله ورسوله لا بمجرد رأي المجتهد واستحسان عقله وهوى
نفسه واما ما ذكره من احتمال ان عمر سمع عن رسول الله شيئا في المتعة ان اراد احتمال انه سمع حل المتعة فلم يكن انكر عمر وان اراد احتمال حرمتها فهو مبا
لنسبة الفجور الى نفسه ورد النبي كما عرفت فلا سبيل الى هذا الاحتمال العليل ويوم التناوبل ليل البل كما قيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال المص**
رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى ابي مسلم الاشعري قال دخل عمر بن الخطاب على حفصة واسماء عندها فقال حين رأى اسماء من هذه
قالت اسماء بنت عميس قال عمر الحبشية هذه البحرية قالت اسماء نعم فقال عمر سبقناكم بالهجرة نحن احق برسول الله فغضبت وقالت كذبت يا عمر كلا والله
كنتم مع رسول الله يطعم جائعكم ويعظ جاهلكم وكنا في دار او ارض البعداء البغضاء في الحبشة وذلك في الله وفي رسوله وايم الله لا اطعم طعاما ولا اشرب
شرابا حتى اذكر ما قلت لرسول الله ونحن كنا نؤذى ونخاف فساذكر ذلك لرسول الله واسئله فوالله ما اكذب ولا ازيغ ولا ازيد على ذلك فلما
جاء رسول الله قالت يا نبي الله ان عمر قال كذا وكذا فقال رسول الله ليس باحق بي منكم هو ولاصحابه هجرة واحدة ولكم انتم اهل السفينة هجرتان وهذا
نص من النبي في تخطئة وتفضيل هجرة المرأة على هجرته وايها الحق برسول الله منه وليس لهذه المرأة الخلافة فلا تكون انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول هذا الفضل ايضا ذكر فيه امور اعجبية تدل على عدم فهمه معاني الاخبار فان المراد بقول النبي ليس باحق بي منكم تفضيل اهل الهجرتين على اهل الهجرة
الواحدة لا تفضيل اسماء على عمر كما لا يخفى على كل من له ادنى معرفة ثم الاستدلال بان المرأة كانت احق برسول الله ولم يكن لها الخلافة فلا تكون له من المضاحك
فان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله بالهجرتين اي نسبة لها بالخلافة انتهى **واقول** اثبات الاحقية ونفيها قد وقع في هذا الحديث
على وجه العموم والتخصيص خلاف الاصل والاحقية بالنبي من ثمرات تفضيل اهل الهجرتين لا نفس تفضيل الهجرتين به الناصب تبعا لاسامة فيلزم منه تفضيل
اسماء على عمر واحقيته برسول الله عند لزوم الاسترة به كما ادعاه المص وكذا الكلام في قوله ان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله اه فان
الاحقية المذكورة في الحديث من ثمرات اكثرية السعي وتنا بجه لا انه نفسه بمعناه كما موه به الناصب وكل ذلك ظاهر لا يخفى **وقال** المص رفع الله درجته
وروى ابن عبد ربه في كتاب العقد في حديث استعمال عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص في بعض ولايته وقال عمر بن العاص قبح الله رأيا عمل فيه عمرو بن
العاص لعمر بن الخطاب والله اني لاعرف الخطاب يحمل على ابنه حزمة من حطب وعلى ابنه مثلها وما منهما الا تمرة لا تبلغ مضغته وهذا يدل على الخطاط من بنيه
ومنزلة ابيه عند عمرو بن العاص فكيف يستجاز واترك بنو هاشم وهم ملوك الجاهلية والاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد علم الناس
ان عمر كان من اشراف قريش من اولاد عدي بن لؤي وكان امه مخزومية من صاعدة قريش ولو طعن عليه عمرو بن العاص كان كطعنه على علي بن ابي طالب
فلا يبعد منه الطعن على الخلفاء ثم ان العرب كانوا يعتادون ذكر مثالبهم فيما بينهم وليس فيه حجة على ناقة عمر وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على انه احق
الخلافة من جهة استحقاق الاسلام وفضيلته فيه لا من جهة النسب والحسب فهذا هو المدعى انتهى **واقول** لو كفى في شرف الرجل على الاطلاق انها
نسبه الى شريف بعيد من المراتب لكان كل واحد من الاحاد الناس في زماننا سيما الاكراد اليهود المنتسبين الى بني اسرائيل من الاشراف وما اسرف كل اهل
بيت باستمرار عفتهم وعصمتهم عن ارتكاب ردي الاكتساب لاشرف الخياط والحطاب ولو كان ابن الخطاب واما ما ذكره من ان امه كانت مخزومية ففيه
كلام لابن شهر اشوب ذكرناه في المجلس الحادي عشر من كتاب مجالس المؤمنين واما ما ذكره من ان طعن عمرو بن العاص على عمر كطعنه على علي بن ابي طالب
فكذب وافتراء لان عمرو بن العاص مع عصيانه لعلي وموافقته لمعاوية في لعن علي لم يكن يطعن على حضرة علي وجلالته قدره بل مدحه باسعاره منه في
من جملتها قوله هو ابناء العظيم وفلك سوح ورباب الله وانقطع الخطاب واما قوله وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على انه احق الخلافة من جهة
الاسلام لا من جهة النسب والحسب ففيه انه انما يدل على ذلك لو اندفع ما مر من القول بان فرضنا اجمعوا في احد الخلافة له وعلى الحق كما اجمعوا ولا على

تعريضه الى ابي بكر مع كونه من اراذل قريش واذلهم قبيلة كما نطق به ابو سفيان واعترف به الناصب ايضا سابقا فتذكر قال المص رفع الله
درجته وفيه خرج عمر بن الخطاب وبيده على العلاء بن الجارود فلقيته امرأة من قريش فقالت يا عمر قف فوقف لها فقالت كنا نعرفك مرة عمير ثم مرة
بعد عمر عمر ثم صرت من بعد امير المؤمنين فاتق الله يا ابن ابي الخطاب وانظر في امور الناس فانه من خاف الوعيد قرب عليه البعيد ومن خاف الموت خشي الفوت
انتهى قال الناصب حفظه الله اقول ان صح هذا دل على فضيلة من فضائل عمر وانه كان يقف للنساء والضعفاء ويتحمل اذاهم ويسمع منهم التبجح بالاعراض
فيه انتهى واقول قد صح هذا وقد دل على ما دل عليه ما روي عن عمرو بن العاص قبل ذلك من انصافه عمرا الدمنة وعدم انصافه في امور البرية الا على جرح
محله للاذية ولو كان بريا عما نسبت اليه المرأة لاجاب عن ذلك بجميل الخطاب ولاوضح خلافه على من معه من الاصحاب حيث لم ينقل عنه شيء في هذا الباب
فاعلم من جمل ظلما عن الجواب والله اعلم بالصواب قال المص وقد روى ابو الاندرين هشام ابن محمد بن السائب الكلبي وهو من رجال السنة في كتاب المثالب
قال كانت مهناك امرأة حبشية لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها عبد العزى بن رياح فجاءت بنفيل جد عمر بن الخطاب
ومن اعجب الاشياء تسليمهم للشيعة الى السب ثم التبجح بالشيعة مثل هذا القول ولا تعرض لرواته وعلمائهم بروته وهذا من جملة قلة الانصاف التشنيع
انتهى ما يقولون انه احد الائمة وهي حتى امير المؤمنين وعصبته لك هذا عالمهم قد نقل عنه ما تركناه اهملوا واشتغلوا الى ذم الشيعة انتهى وقال الناصب
حفظه الله واقول الكلبي كتب كتاب المثالب وذكر فيه مثالب العرب وما برئ به بعضهم بعضا من القدح في الانساب ولا صحة له ولا دليل فيه وهو يذكر هذه
المعايب الخلفاء كما عادة الشيعة بل رواه عن مثالب جاهلية العرب ثم انكحة الجاهلية على ما ذكره ارباب التواريخ على اربعة اوجه منها ان يقع جماعة على امرأة ثم يولد
منها الحكم فيه القائف ويلحق الولد بمن يلحقه به وربما كان هذه من انكحة الجاهلية وما ذكره الشيعة لا يستهدمه الا بانه اخذ الخلافة ولا
ولا يدخل فيه شيء اخر فكل هذا التكابد على كذبه في هذا الكلام والموعد بيننا وبينه عند رسول الله ص اذ يؤخذ بايدي اصحابه وذكر مطاعن اجابه
بعضهم وبين المناد انتهى واقول ذكره اولا من انه لا صحة ولا دليل في الاخبار المروية في المثالب مدفوع بان الاصل في اخبار المسلمين بعضهم البعض
منها الصحة حتى يظهر خلافه بدليل ينافي الدليل فيها فان اراد به نفي دلالتها على عموم الامهات فهو مكابرة صحيحة وان اراد الدليل من جهة عليها فهذا مطالبة
بما لا يكلف به احد من اهل الاخبار بل تلك الاخبار دالة على ما دلت عليه من مثالب الاخيار ومثالب الاشرار ثم من اين علم ان المص نقل اخبار المثالب
لغرض الطعن على الصحابة الكلبي مع ان كلامه مشعر بخلاف ذلك ولم لا يجوز ان يكون غرضه من ايراد ذلك الطعن على اهل السنة بانهم يروون في شان
اباء خلفائهم ما يلزم منه الطعن عليهم وهذا يندفع ايضا ما ذكره من ان كل هذا الكتاب يدل على كذب المص في دعوى براءة الشيعة عن السب وان
يقولوا في شان الخلفاء الثلاثة بمثل هذه المثالب فانا ذكره من ان وقوع جماعة على امرأة وما كان من انكحة الجاهلية فهي تعصب اهل الجاهلية فاش عن
غاية الجهل والعصبية اذ لو صح ما ذكره لما تحقق زنى في ايام الجاهلية ولما سمي مثل ذلك بالمثالب ولكان كل من وقع على امرأة كان ذلك نكاحا
منه عليها ولم يسمع عن احد ان من انكحة الجاهلية كون امرأة واحدة في يوم واحد او شهر واحد في نكاح جماعة من الناس واما ما ذكره من الموعد بيننا
وبينه عند رسول الله ص آه ففيه ان من دلائل سوء عاقبة المص قلة من يرى ذلك الموعد انه ما دام حيا كان عزيزا وجيها في الدين والدنيا وبعد فانه
جعل الله مكانه في جوار امير المؤمنين ومن دلائل سوء عاقبة الناصب طرده الله نعم عن الايوان بسوط القهر الى بيت ما وراء النهر وجعل مكانه
بعد موته في جنادبا الشيطان الذين يشرطون بغض امير المؤمنين في صحف الايمان وقد وثق المص من قوله عم المرء مع من احب ان حشره مع النبي ص
والائمة واحبائهم وحشر الناصب مع من نكث عهد رسول الله ص وارتد واعقابهم ولنعم ما قيل شعر حشر غلامان علي يا على حشر غلامان بحبان عمر
يا عمر قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال بان عمر بن الخطاب من على المنبر ان لا يزاد في مهور النساء على عدد ذكره فذكرته امرأة
من جانب المسجد بقول الله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال كل احد اعلم من عمر حتى النساء تنظر العاتق المخدرة هل يجوز ان
نصف نصفه بعاتق الحجال وقلة المعرفة ان يجعل مقيسا على الجمع وكلام افضل منه على ما شهد به على نفسه انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول قد
سبق ذكر هذا الكلام وجوابه واثر ذكر هذا الكلام للتواضع والعجب من هذا المرء كيف يكرر الكلام انتهى اقول لا انكار لانه قد استدل
به سابقا على خصوص كونه مفضولا عن علي لاحتياجه في امثال هذه الاحكام الى الاستفادة عنه عم واستدل به ههنا على عدم صلاحية للخلافة
واساكا لا يخفى بادنى تامل قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ان عمر بن الخطاب رجم امرأة ولدت لستة اشهر فذكر علي ع قول الله تعالى
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فرجع عمر عن الامر برجمها وهذا يدل على اقدامه على قتل النفوس
المحترمة وعلى ما يتضمن القذف انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول ما ابرد هذا الحلي الجاهل وما اسمجه في نكاره وكونه قد ذكرنا ان عمر حكم حكما ثم ذكره
عالم كتاب الله نعم فرجع من الحكم كيف يدل هذا على اقدامه وجرأته في قتل النفوس المحترمة والحلي ان يبقى نعوذ بالله من سماجة الرجل الحلي انتهى
واقول لا انكار فيما استدل المص به فيما سبق على كونه عمر وجهله بالاحكام واستدل به ههنا على اقدامه وجرأته في قتل النفوس المحترمة
والحق ان يقال ان هذا يدل على اتصافه باحد الامرين وعلى كلا التقديرين لا يصلح للخلافة ثم لا يخفى ان من يجتاح في مثل هذه الامور الواضحة الى تنبيه
غيره عليه كما اعترف به الناصب لا يليق ايضا لنصب الامامة والخلافة فقوله ان عمر حكم حكما ثم ذكره عالم كتاب الله لا يتضمن ولا يفيد من جموع ولم يعرف الا
الاعلام كتاب الله حتى لا يقع في مثل ذلك الخطا قال المص روى احمد بن حنبل في مسنده ان عمر بن الخطاب اراد ان يرجم مجنونة فقال له علي ما لك ذلك

الناصب حفظه الله

[illegible]

اسمعت رسول الله ص يقول رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يبرأ ويعقل وعن الطفل حتى يحتلم ندب اعرض عنها الرحم وذكر
احمد بن حنبل عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها ابو الحسن يعني علياً انتهى قال الناصب حفظه الله تعالى اقول قد سبق
جواب هذا وانه من الاحكام التي حكم بها الامام فذكره عالم بالمسئلة فرجع وليس في هذا طعن ولا شك ان الخلفاء كانوا يستفتون من العلماء وسيما على انتهى رفع
قدره عن الجواب في حاشا للطعن لمن فضل عن الصواب واما قوله ان الخلفاء يستفتون من العلماء فيقال ان هذا شان خلفاء الجهل والجور لا المؤيدين من عند الله
الا يعين بخلافة النبي كمن عرفه المعصومين واهل بيته الطاهرين المطالعين اللوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر في شرح البخاري ثم ابن وقوع الاستفتاء
في ذلك عن عمر في هذه المسئلة مع ان الرواية صريحة في انه استبد فيها برايه السقيم فكلفه عمره الى الصراط المستقيم قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين للحميدي من عدة طرق منها في مسند ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله ص وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر بن
الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم فلينظر العاقل هل كان يجوز لعمر مخالفة الله ورسوله حيث جعل
الثلث واحدة ويجعلها هو ثلثا انتهى قال الناصب حفظه الله تعالى اقول لم يجعل عمر الثلث غير واحدة بل امرهم بالطلاق السني والطلاق السني ان لا تقع
الثلث مرة واحدة وقد اعتذر عمر عن هذا بان الناس يستعجلون في امر الطلاق ويطلقون الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي ولم يحكم بان البدعي
لا يقع دفعة واحدة وان ليس له في الوقوع حكم الواحدة ولا يفهم هذا من الحديث والحاصل انه يجعل الواحدة في الحديث صفة للطلقة ونحن نجعلها صفة
للدفعة فمعنى الحديث كان الطلاق في عهد رسول الله ص يقع الثلث دفعة واحدة وهو الطلاق البدعي والناس لم يكونوا يمتنعون من هذه البدعة و
يوقعون الثلث دفعة فنهى عمر عن هذه البدعة انتهى اقول ولا خفاء في انه اذا قال عمر ان الناس قد استعجلوا وكان معناه على ما ذكره الناصب انهم يطلقون
الثلث دفعة ثم قال امضيناه عليهم كان معناه ضرورة رجع ضمير المفعول الى ما استعجلوا فيه امضاء الطلقات الثلث دفعة واحدة عليهم بثلث طلقات
لا امضاء الثلث واحدة ولا امضاء الطلاق السني فلا وجه لقوله بل امرهم بالطلاق السني وهو ان لا تقع الثلث مرة وكذا قوله ولم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة
وثانيا ان قوله والطلاق السني ان لا يقع الثلث مرة واحدة مخالف لما ذكره النووي في اول كتاب الطلاق من كتاب الروضة حيث قال لم يزل العلماء يصفون
الطلاق بالبدعة والسنة وفي معناها اضطرابان احدهما السني ما لا يحرم ايقاعه والبدعي ما يحرم وعلى هذا فلا قسم سواهما والثاني وهو المشهور ان
السني طلاق مدخول بها ليست بحامل ولا صغيرة ولا يائسة والبدعي طلاق مدخول بها في حيض او نفاس او طهر جامعها فيه او بين حملها وعلى هذا يتم
ما اشتهر في المذهب ان غير المدخول بها لا سنة ولا بدعة في طلاقها وكان من في معناها وعلى هذا الطلاق سني وبدعي وغيرهما انتهى وصرح بعد ذلك بفصل انه لا بد
في جميع الطلقات الثلث لكن الافضل تفريقهن على الاقراء والاشهر ان لم تكن ذات اقراء ليتمكن من الرجعة او التجديد بان ندم انتهى فكيف يقول الناصب
ان الطلاق البدعي هو طلاق الثلث دفعة واحدة وثالثا انه ان اراد بقوله وكان الطلاق في عهد رسول الله ص يقع الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي
انهم كانوا يأتون بها دفعة واحدة وان لم يكونوا يعتبرونها الا واحدة فهذا ليس ببدعة ولا يمنافي للطلاق السني وغاية الامر ان يكون اثنان منها لغوا فلا
يصح اضرابه عن ذلك بقوله بل امرهم بالطلاق السني وان اراد انهم كانوا يطلقون الثلث دفعة واحدة ويعتبرونها ثلثا فلم ان هذا بدعة بل حرام صريح
وان لم يكن يسمى طلاقا بدعيا كما عرفت لكن يتوجه انه كيف جاز جواب هذا الحر بين الانام في زمن النبي ص وزمان ابي بكر من عمر ان يمنعهم النبي ص وابو بكر
او من عمر ان يمتنعوا بالمنع ويصروا عليه حتى يمتنعوا بمنع عمر وهل هذا الا التخالط والتناقض وراء ومعارضة الاحد الله تعالى السلامة منها وهل يجيء
ما في كلامه من التعليل والتكلف الا بكلفة قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمار بن ياسر قال ان رجلا اتى عمر فقال اني
اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار الا تذكر يا امير المؤمنين اذا انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت
بالتراب وصليت فقال رسول الله ص انما كان يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بها وجهك وكفيك فقال عمر اتق الله يا عمار فقال ان شئت
لم احدث به فقال عمر نوليك ما توليت فهذا يدل على عدم معرفة عمر بظاهر الاحكام وقد رد به القرآن في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا في موضعين
مع ذلك فانه عاش النبي ص والصحابة مدة حيوة النبي ص ومدة ابي بكر ايضا وخفي عليه هذا الحكم الظاهر للعوام افلا يفرق العاقل بين هذا وبين من قال في حصة
رسول الله ص اقضاكم علي وقال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب وتعيها اذن واعية وقال هو وسلوني عن طرق السماء فاني اخبر بها من طرق الارض سلوني
قبل ان تفقدوني والله لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل القرآن
بقرآنهم انتهى قال الناصب حفظه الله تعالى اقول ظاهر ايات القرآن ليس يدل على كيفية تيمم الجنب هذا امر يعلم من السنة لان كيفية تيمم الجنب لا يفهم من النص
ولهذا تعجب عمار في التراب لو كان النص يدل بصريحه على كيفية تيمم الجنب لم يقع لعمار التعجب في التراب ويمكن ان يكون عمر قد فهم من الكتاب والسنة
يدل على ترك الصلوة للجنب لعدم صريح النص على هذا كما يعلم من التفاسير ويمكن ان يعرضه لنسيان الحكم ولا ندعي عصمته من الخطأ واما ذكر من علم امير
المؤمنين فلا نزاع لاحد فيه وكمال علمه لا يدل على جهل غيره انتهى اقول اكثر النصوص الواردة في تكليف الانام مما لم يبين فيها الكيفيات و
الشرائط والاحكام فان من ضروريات الدين الصلوة الخمس اليومية ولم يبين في القرآن اعدادها وكيفياتها اصلا وانما بين ذلك السنة المطهرة قولا او
فعلا وهكذا الحال في التيمم الذي هو من ضروريات الدين لكونه بدلا عن الوضوء والغسل اللذين هما من شرائط الصلوة فيتوجه الملامة على عمر بانه
مع دعواه خلافته عن النبي ص لم يعلم في مدة عشرين سنة او اكثر هذا الحكم الذي عم به بلوى الانام وصار من ضروريات دين الاسلام مع تكرر ما

في سنة النبي ص وتكرر فعله عنده عن اصحابه الكرام في السفر والمقام ومن جملة ذلك بيان النبي ص وكما ذكرنا ذلك بالبيان كما عرفت واما ما ذكره من انه
يمكن ان عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما يدل على ترك الصلوة للجنب فنحن لا نمنع امكانه منه لكن نقول ان من امكن منه فهم مثل هذا المعنى الظاهر الفساد
من الكتاب والسنة وبقاءه على ذلك الجهل المركب لمورث للملام عدة من السنين والاعوام ملحق بالعوام الذين هم كالانعام ويحرم عليه فتوى الانام
في الحلال والحرام وتتضمن خلافة النبي ص ولو جوز مثل هذا الاجتهاد والاستنباط وجعل صاحبه معذورا لكان الاجتهاد لسائر العوام مقدورا ولكان
للملاحدة واهل الجاهلية الجاحدة ان يقولوا انا نفهم من القران والسنة خلافا اظهره النبي ص وقرره الصحابة الكرام ويخرج القران والسنة حكما
عن ان يكونا دليلا للمحقين وحجة على المبطلين ويتامل وينصف ان فهم عمر من القران والسنة ترك الصلوة للجنب قرب فهم الجنب والطاغوت المذكور
فيهما ما فهموه منهما فلا يشنع عليهم بذلك واما ما ذكره من انه يمكن ان يعرض عمر نسيان الحكم فردود بان نسيان حكم ما هو في مرتبة ضرورة ثابت الذي يعد
تكرره في مدة عشرين من السنين لا يتحقق الا ممن اختل له الحواس وغلب عليه الوسواس واستولى عليه الاهواس فحقه سكناه المارستان ومعالجته
نفسه بما يطفي المواد ويصلح الفساد واما ذكر علم امير المؤمنين فلم يقصد به المص ان يستدل منه على جهل عمر كما زعم الناصب وانما قصد به تذكير الجاهل المغرور
بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون قال المص رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى سليمان بن ربيعة قال قال عمر بن
الخطاب قسم رسول الله ص قسما فقلت والله يا رسول الله ص لغير هؤلاء كان احق به منهم فقال انهم خيروني بين ان يسئلوني بالفحش او يبخلوني فلست
بباخل وهذه معارضة لرسول الله وهو العارف بمصالح العباد ومن يستحق العطاء والمنع انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت شان
عمر عند رسول الله ص في الاحاديث التي مرت لنا انه كان له منصب مقام يذكر امثال هذه الاشياء عند رسول الله وهذا شان الوزراء في المشاورة
والمصالح الا ترى جواب رسول الله ص يتضمن بصدد توقف عمر حيث قال انهم خيروني بين ان يسئلوني بالفحش او يبخلوني والمراد انه يعطيهم هذا من
غير استحقاق لهم بل لتاليف قلوبهم وغيرهم احق بالعطاء ولكن لم يحذر وهذا وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى واقول قد بينا سابقا ان شان
عمر كان الشين والشغب واصدار ما جبل عليه من الغلظة وسوء الادب واما منصب باحة الهتك الجرءة له في مثل ذلك على رسول الله ص فانما زينه له
ابليس في نصبه وفيه الناصب لهتك في اعمال التمويه والتلبيس واما توجيه ما صدر عن عمر من نسبته للنبي ص الى ارتكاب خلاف الاولى والاحق بما موه به
الناصب فان كان متوجها مسموعا فلقد سلم ذو الخويصرة المخاصم عن استحقاق الذم والعقاب في مخاطبته للنبي ص عند قسمة اخرى بقوله اعدل فانك
لا تعدل ولكان غضب النبي ص عليه لذلك الخطاب خروجا عن الصواب عند النصاب قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
ان عمر لم يحد شارب الخمر وروى انه عزر سنة ثمانية فيه انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول ذكر العلماء ان حد الشارب الخمر لم يتعين في زمن
رسول الله ص وكانوا اذا اتوا بشارب الخمر يضربونه بالنعال والجريد واطراف الثياب ثم بعد وفات رسول الله ص جمع ابو بكر من حضر ضرب شارب الخمر
وقاسوه باربعين جلدة فيتوالى ذلك وهذا كان بالاجتهاد فلا عجب ان عمل عمر فيه بالاجتهاد لانه محل الاجتهاد انتهى واقول ما ذكره من عدم
تعيين حد الشارب في زمن رسول الله ص مردود بما رواه ابن حزم عن البخاري باسناده الى عمر بن الخطاب انه قال ان رجلا على عهد رسول الله ص كان
اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان يضحك رسول الله ص قد جلده في الشراب فاتي به يوما فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما اكثر ما يؤتى به فقال
النبي ص لا تلعنه فوالله ما علمت انه يحب الله ورسوله وروى باسناده الى ابي هريرة عن رسول الله ص انه قال من شرب الخمر فاجلدوه ثم ان شرب في الرابعة فاجلدوه
الحديث وروى في معناه حديث اخر باسناده الى معوية وحكم بصحتهما ايضا فهل يبقى بعد ذلك مجال ان يعتذر عن جناب عمر مع حضوره لحد النبي ص شارب
الخمر بالجلد وروايته ذلك بانه لم يعين حد الشرب في زمن رسول الله ص فكان يريد عمر ان يعين ذلك باجتهاده ثم كيف يعقل ان يقول النبي ص في عدة من الاحاديث
اجلدوه فاجلدوه ثم اجلدوه ومع هذا لا ينقله احد من الصحابة عن كثرة الجلد وتعين الحد فظهر ان هذا العذر وامثاله مما اخترعه الناصب واصحابه
صيانة لماء وجه عمر ودفعا للطعن عنه واصلاحا لما ترجمه ولن يصلح العطار ما افسد الدهر قال المص رفع الله درجته وفيه انه سال ابا
اوفى ما كان يقرء رسول الله ص في صلوة العيد فسال الواقدي الليثي ما كان يقرء رسول الله ص في الاضحى والفطر وهذا من قلة معرفته باظهر
الاشياء التي في الصلوة الجهرية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد كان عمر سال هذا عن ابن ابي اوفى لانه يوافقه فيما قرء رسول الله ص
ويكون ناسيا له فاراد ان يذكره ولا شك ان عمر حضر في الاعياد عند رسول الله ص في الصلوة والانسان قد يعرضه النسيان او يريد به
التحقيق وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى واقول انه عمر ظهر موافقة ابن ابي اوفى معه في ذلك لا اقل من ان يدل على شكه وتردده فيه ولهذا
لم يقل المص انه يدل على جهله بل قال يدل على قلة معرفته فان من لا يزول ولا يحاول معرفة الامور يصدر مثل هذا السؤال المذموم المدحور
اما ما اعتذر به من انه يمكن ان يكون ناسيا له فغاية ما يجوز من الرجل الذي قام بنفسه مقام الخلافة عن النبي ص نسيانه بعض ايات السور
الطويلة المقروءة في مثل هاتين الصلوتين الواجبتين لا نسيان اسامي السور المقروءة فيهما نعم يمنع ذلك من عبدة عزى وهبل او ممن يشاء في ارض فلاة
او على شاهق من الجبل قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان ابا موسى استاذن على عمر بن الخطاب ثلثا فلم ياذن له فانصرف فقال عمر
ما عملك على ما صنعت قال كنا نؤمر بهذا قال لتاتين على ما تقيمه او لافعلن بك فشهد له ابو سعيد الخدري بذلك عن النبي ص فقال عمر خفي
علي هذا من امر رسول الله ص الهاني عنه الصفق في الاسواق هذا امر ظاهر قد خفي عنه فكيف الخفي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان

سنة رسول الله تفرق علمها في الأصحاب وكان كل عالم من الصحابة يدون بعض سنة ولحوله وكان أبو موسى يعلم هذه السنة وعمر كان لا يعلمه وكثير
من هذه الأحكام كان يعلمها بعض دون بعض وكانوا يذكرونه ويعلمونه من لا يعلم حتى تم أحكام الشرع فعدم علم عمر ببعض السنن لا يقدح في علمه بالكلية
انتهى **وأقول** الكلام في أن الناصب وأصحابه يقولون أن عمر كان وزير رسول الله ملازما له لا يفارق مجلسه إلا أحيانا وأنه كان يستمد بتدبيره
ويشاوره في قليله وكثيره فكيف يمكن مع ذلك أن يخفى عليه استحباب طلب الإذن للدخول على الناس والحال أن رسول الله كان أحق وأولى برعاية الصحابة
لهذا الأدب بالنسبة إليه واستمرارهم على ذلك عند الدخول عليه وبالجملة السنن الذي يجوز تفرق علمها في الأصحاب فما هي ما يسأل عنها آحاد الجمهور دون
السنن والآداب المذكورة في الأيام والشهور لكن الجواب ذلك يعجب من عمر فقد علم من قصته مع أويس القرني رضه على ما نقل سابقا من كتاب تذكرة الأولياء
وغيره أنه أنكر على عمر دعوى رؤيته للنبي وقال له لعلك رأيت جبة النبي ولئن رأيته قل لي أين حاجباه كانا متصلين أو مفصولين فخجل عمر عن
الجواب **قال** الناصب رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين بمسند عمر بن الخطاب قال قال رسول الله إذا قال المؤذن الله أكبر فقال أحدكم
الله أكبر ثم قال أشهد أن لا إله إلا الله قال أحدكم أشهد أن لا إله إلا الله ثم قال أشهد أن محمدا رسول الله قال أشهد أن محمدا رسول الله ثم قال حي على
الصلوة قال حي على الصلوة لا حول ولا قوة إلا بالله ثم قال حي على الفلاح قال حي على الفلاح لا حول ولا قوة إلا بالله ثم قال الله أكبر ثم قال لا إله إلا الله قال
لا إله إلا الله من قال به دخل الجنة فهذه رواية وزاد بعد موت النبي الصلوة خير من النوم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في حديث أبي محذورة
سمرة ابن معيرة لما علمه الأذان الله أكبر الله أكبر أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن محمدا رسول الله أشهد أن محمدا رسول الله حي
على الصلوة مرتين حي على الفلاح مرتين الله أكبر لا إله إلا الله وقال الشافعي في كتاب الأم أكره في الأذان الصلوة خير من النوم لأن أبا محذورة لم يذكره انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول روى مسلم في صحيحه وكذا النسائي والترمذي في صحيحهما عن أبي محذورة قال في صحيحهما عن أبيه بخصوصه قال قلت يا رسول الله
علمني سنة الأذان وقال بعد قوله حي على الفلاح فإن كان صلوة الصبح قلت الصلوة خير من النوم الله أكبر الله أكبر وعن بلال قال قال رسول الله
لا تثوبن في شيء من الصلوة إلا في صلوة الفجر هكذا في الصحاح وهو يقول أن التثويب من زيادة عمر ثم يفتري على الشافعي أنه ذكر في الأم أن أبا محذورة
لم يذكر التثويب والحال أن مذهب الشافعي أن التثويب في صلوة الصبح سنة من رسول الله لا خلاف فيه لأحد من أصحابه وهو أعلم من أصحاب الشافعي بمذهبه
وهذا جمل من جهله لا أنه انتهى **وأقول** الظاهر أنه لا يبقى عند الناصب وغيره من أصحاب الشافعي وثوق على رواية طعن فيها الشافعي فلا يبعد ظهور
كون تلك الرواية مذكورة في الصحاح مع ما علم من حال تلك الصحاح وأما إنكاره على المصنف في نقله عن الشافعي في الأم كراهة التثويب فمردود بما في كتاب الروضة
من الدلالة على صحة ذلك النقل حيث قال الرابعة التثويب أن يقول في أذان الصبح بعد الحيعلتين الصلوة خير من النوم مرتين وهو سنة على المذهب الذي
قطع به الأكثرون وقيل قولان القديم الذي يفتي به أنه سنة والجديد ليس بسنة انتهى كلامه وله أيضا في كتاب الأم فحسن ظننا بالمصنف قدس سره أنه وجد صنيعه
نقل مطابقا بلا زيادة ونقصان وبهذا ظهر أن المصنف يفتري على الشافعي وأن الناصب كاذب في نفي الخلاف بين الشافعية في ذلك لأنه جاهل بمذهب أصحابه
أيضا **قال** المصنف رفع الله درجته روى الحميدي في مسند أبي موسى الأشعري قال قال عبد الله بن عمر لأبي موسى ألا تتقي الله ألا تتقي الله قال ما لك قال ألا تسمع ما قال أبي
قال الأبيات يا أبا موسى إن آل ياسر أن أسلمنا مع رسول الله وجرينا معه جاهدناه نبتغي الله كله معه يرد كل عدل ناكثين وقاسطين منه كفافا راسا براس
فقال أبو موسى لا والله لقد شهدنا بعد رسول الله وصلينا وصمنا أربعا خيرا كثيرا وأنا أرجو أن ذلك لي كفاف لا أقول إني أنفس عليه ولوددت
أن ذلك بين لنا كل شيء علمناه بعده بخروجنا منه كفافا راسا براس ومن كتاب الجمع بين الصحيحين من مسند عبد الله بن عباس أنه لما طعن عمر بن الخطاب كان
يتألم فقال ابن عباس لا كان ذلك فقال بعد كلام أما ترى من جزعه وهو من أجلك أجل أصحابك الله لولا أني أطلع الأرض ذهبا لافتديت به من عذاب
الله قبل أن أراه وهذا اعتراف منه حال الاحتضار بأنه وقع منه ما يوجب المؤاخذة في حق بني هاشم وأنه عني أن يفتدي ما على الأرض ذهبا من عذاب
الله لأجل ما جرى منه في حقهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول يخفى على كل من يفهم الكلام أن هذا من أعمال التصديقين حال الموت وأنهم
لا يرون أعمالهم في ذلك الوقت سيئة وأضعاف عند الله تعالى ويعترفون بذنوبهم فإن القدوم على الله تعالى مرصد ولا يجزم لأحد من تقبل أعماله سيما من يشهد
الخلافة والزعامة الكبرى فإنه أمر مرعب ومخوف وليس هذا من باب الاعتراف بالذنب عند الناس بل هو من باب التواضع عند الله تعالى ولا يعرف
هذا إلا السيد بين الخائنين انتهى **وأقول** فيه أن مكالمة أبي موسى لم يكن عند الموت وإظهار جزعه عند ابن عباس وإن كان عند الموت
لكن لم يكن جزعا عن خوف المؤاخذة على الإطلاق كما هو عادة الصديقين بل كان جزعا عما فعله من الجور والظلم والغصب بالنسبة إلى بني هاشم خصوصا على
وفاطمة عليهما السلام فلذلك سلى ابن عباس اعترافه بذنب مبهم مستحل مدة منه بالنسبة إلى أهل بيت رسول الله مكرم مجلل **قال** المصنف رفع الله درجته روى الشيخان
الصحيحين عن ابن عمر في رواية سالم عنه قال دخلت على حفصة فقلت لها انظف فقالت أعلمت أن أبا بكر غير مستخلف قلت ما كان ليفعل قالت إنه فاعل
حلفت أن كلمته في ذلك فمكثت حتى غدوت وما أكلمه وكنت كأنما أحمل بيني جبلا حتى رجعت فدخلت عليه فسألني عن حال الناس وأنا أخبره قال
ثم قلت بعض الناس يقول لو مات فقال إني لأرجو لهم أن لا يموتوا حتى يعهد إليهم عهدا وإني لأرجو أن لا يموت حتى يترك الناس هملا وإن أبا بكر
الناس أشد قال فوافقته وقلت فوضع رأسه ساعة ثم رفعه إلي فقال إن الله يحفظ دينه وإني إن لا أستخلف فإن رسول الله لم يستخلف وإن
أستخلف فإن أبا بكر قد استخلف فقال والله ما هو إلا أن ذكر رسول الله وأبا بكر فعلمت أنه لم يكن ليعدل برسول الله أحدا وأنه غير مستخلف وهذا يدل على غيرة عبد الله

عبرنا بشهادة العقول من ان المتولي لامور الناس اذا تركهم بغير وصية يكون قد ضيع امورهم وقد شهدوا على رسول الله ص انه قبض ولم يستخلف فضيع الناس
وان عمر وافق ابنه ثم عدل عنه وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار تدل على ان ابن عمر كان يزعم ان ترك الاستخلاف تضييع وهذا من اجتهاده
ومنه عمر ان هذا في الاسلام ليس بالتضييع لان الله تع تكفل بنصره وليس امر الدين كامر الملك يحتاج الى حافظ لحوزته والتوصية بالخلافة الا ترى ان رسول الله
لم يستخلف فهل ضاع امر امته وهل ظهر خلل او فساد في اصول الشرايع فالاستخلاف وعدم الاستخلاف بالنسبة الى اهل الاسلام مساو لانه ان استخلف
الخليفة السابق فذلك حسن لانه راعى اهل الاسلام بالتكفيل من الخليفة اللاحق وان لم يستخلف فان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف وهذا معنى
قول عمر فان لم استخلف فان رسول الله ص لم يستخلف وان استخلف فابو بكر استخلف والمراد ان الاستخلاف وعدم الاستخلاف مساو بالنسبة الى حفظ اهل
الاسلام فانه يقول فانحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون انتهى واقول كفى للامامية موافقة ابن عمر معهم زعما لا يشك ان ترك الاستخلاف تضييع لامر
الامة وما ذكره الناصب لا صلاح ذلك تمحلات لا يلتفت اليها الا كاودن اهل السنة اما ما ذكره من ان الله تع تكفل حفظ دينه فمسلم لكن تكفله على وجه يقتضيه
عالم الاسباب ودار التكليف بشرايط واسباب منها تعيين النبي ص والامام المنصوص عنه باعلام الله تع لمن يصلح للنيابة في الرياسة بعده لانهم علم
بحال من يصلح لذلك واما اختيار النبي ص لشيء بموجب حسن الظن من غير اقتران الوحي والاعلام به من الله تع فقد يقع ما يقع فضلا عن اختيار الامة
الذين لا اطلاع لهم على بواطن الامور ويؤيد هذا ما في تاريخ اليافعي عن نوادر ابي العباء اللغوي انه شكى الى الوزير عبيد الله بن سليمان من الحال
البس كتبنا الى فلان في امرك قال كتبت الى رجل قد قصر من همته طول الفقر وذل الاسر ومعاناة الدهر فاخفق بغيتي وجانب طلبتي فقال عبد الله انت
اخترته فقال وما على ايها الوزير في ذلك وقد اختار موسى قومه سبعين رجلا فما كان فيهم رشيدا واختار النبي ص عبد الله بن ابي سرح كاتبا فرجع
الى المشركين مرتدا واختار علي بن ابي طالب ابا موسى الاشعري حاكما له فحكم عليه انتهى وامثال ذلك كثيرة واما ما ذكره من ان امر الدين كامر الملك يحتاج الى حافظ
لحوزته فمردود بان امر الامة والخلافة ليست رياسة في امور الدين فقط كما يشعر به كلامه بل هو رياسة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي ص كما
صرح به الشارح الجديد للتجريد وغيره وايضا ما ذكره مناف لما في المواقف وشرحه من الاحتياج الى الامام في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة واما ما
ذكره من ان النبي ص لم يستخلف وما ضاع امر امته ولا ظهر خلل وفساد في اصول الشرايع ففيه بعد تسليم ان النبي ص لم يستخلف ان اول ما وقع فيه الخلل و
الفساد هو امر الامامة وذلك من وجوه منها انهم احتالوا لبعض الاغراض في اخراجه من الاصول فتارة جاهروا بالباطل وصرحوا بانه من الفروع
وتارة استحيوا بعض الحيا ومحجوا بانه اشبه بالفروع من الاصول وكيف لا يكون رياسة الدين والدنيا خلافة عن الرسول من الاصول مع ما صح
عن النبي ص من انه قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ومن البين ان الجاهل بالنبي ص من الفروع اذا مات لا يكون موته على الكفر
والجاهلية وقد انطق الله تع القاضي ايضا وبالحق فقال في بحث الاخبار من كتاب المنهاج بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين و
يدل عليه ايضا ما قاله الاسترابادي من الحنفية في الكتاب المشهور بينهم بالفصول من تكفير من لا يقول بامامة ابي بكر وبالجملة لو كان هذه المسئلة من الفروع
لكفى فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن بطلان خلافة ابي بكر فضلا عن تكفيره وقتله والحال ان فتواهم بل
فعلهم بخلاف ذلك كما عرفت ومنها تجويز تفضيل المفضول فيها مع ما سبق من مخالفته للعقل والنقل ومنها انهم فوضوه الى اختيار الامة بل الى اختيار
الواحد والاثنين منهم وقد عرفت ما فيه على ان الخلل المحترز عنه في الدين لا ينحصر في الاصول بل الخلل في الفروع المهمة ونظام امور الامة ايضا من جملة الخلل
المحترز عنه في الدين وقد وقع بسبب اختلال في اصل الامامة الاختلال في ذلك كله اما في الاصول فظ واما في الفروع فلما عرفت من جهل الخلفاء
الثلثة وخبطهم في الاحكام ولما ستعرفه في مباحث الفقه من تصانيف الفقهاء الاربعة السالكين لسبيلهم وقد روى عن ابي ذر رضه في جملة حديث طويل
انه خاطب الامة وقال لهم ايتها الامامة المتحيرة بعد نبيها لو قدمتم من قدم الله ورسوله واخرتم من اخر الله ورسوله لما عال ولي الله ولا
سهم في سبيل الله ولا اختلفت الامة بعد نبيها الا كان تاويلها عند اهل بيته فذوقوا بما كسبتم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون انتهى و
اما ما ذكره من ان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف ففيه انه لا دليل من القران والسنة على ان الاجماع يقوم مقام ذلك مع ان الاجماع لم ينعقد
قط على احد من الخلفاء الثلثة كما مر بل ولا على الاربعة لتخلف معوية ومن تابعه عن علي ع ايضا فتامل قال المص رفع الله درجته ونقل ابن عبد
ربه في كتاب العقد ان معوية قال لابن الحصين اخبرني ما الذي شتت امر المسلمين وجماعتهم وفرق ملاءهم وخالف بينهم فقال قتل عثمان قال
ما صنعت شيئا قال فسر علي اليك قال ما صنعت شيئا قال ما عندي غير هذا يا امير المؤمنين فقال فانا اخبرك انه لم يشتت بين المسلمين ولا فرق
اهواءهم الا الشورى التي جعلها عمر في ستة ثم فسر معوية ذلك في اخر الحديث فقال لم يكن من الستة رجل الا رجا لها نفسه ورجاها القوم وتطلعت الى
ذلك نفسه ولو ان عمر استخلف كما استخلف ابو بكر ما كان في ذلك الاختلاف انتهى واقول الناصب خفضه الله اقول قد كان عمر يقول لا احمل
امر الخلافة حيا وميتا وكان هذا من اتقاء الله تع وكان يخاف ان يستخلف غير الاهل فيكون وزر فعله في رقبته وايضا جعل عمر الشورى لم يكن موجب
الفتنة لان الامر مقرر على عثمان وهؤلاء الذين ادعى معوية انهم كانوا يريدون الامر لانفسهم لم يخرجوا على عثمان حتى يكون وقوع الفتنة من قبلهم
بل يتولى ما تشتت امر المسلمين خروج الفئة الباغية بالاجتهاد والخطأ على علي ع وهو كان صاحب الحق فخرجوا وتشتت الامر انتهى واقول
لو كان عمر صادقا في هذا الصدر الباردة ولما بالغ اولا في تقرير الخلافة على ابي بكر حتى قال صاحب المواقف ان خلافة ابي بكر كان باختيار عمر مع ان

الثورى

الشورى أيضا كان يحمل الخلافة خصوصا لما اعتبر في ذلك من القيود اللازم منها عدم تجاوز الخلافة عن عثمان كما مر في كلام المص سابقا وإنما جعل الشورى مشتركة
بحسب الظاهر بين الستة لم يصرح بتعيين عثمان رعاية لبعض الجهاء عن جلالة كانوا يستحيون اختيار عثمان على علي في الخلافة أو طمعا لفتنة كان يتوقعها
بدون ذلك من بني هاشم وأيضا قد مر أنه أمر بقتل بعض أهل الشورى على بعض الوجوه فإن النووي والحنفي وابن الصوفي وابن الصفا وأما استدلاله على نفي
صيرورة الشورى موجبا للفتنة بأن الأمر تقرر على عثمان مدفوع بأن هذا لا يدفع احتمال كون الخروج على عثمان بعد ذلك لأجل قضية الشورى وانضمامها
إلى طلحة والزبير بأن يعجلوا بأنفسهم ويسعوا في نيل الخلافة والإمارة على حسب ما سولت لهم النفس الأمارة وأما قوله وهؤلاء لم يخرجوا على عثمان فإن كان بأنه
بل خرجوا عليه وحرضوا الناس في قتله ومنعوا الماء منه كما ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة والإمامة حيث قال وكان طلحة يحرض الغوغاء جميعا على
عثمان يعني أهل المصر وأهل الكوفة وقال عثمان إني على بحيرة أنه منع الماء ويستغيث به فبعث إليه بثلث قرب من الماء فما كادت أن يصل إليه فقال له طلحة ما
أنت وذاك وكان بينهما في ذلك كلام شديد وقال لما قال طلحة لعائشة قد بويع علي فقال ما أعلي يستولي على رقابنا إلا رجل المدينة ولعلي منها سلطان
وبعثت عائشة إلى سعد بن أبي وقاص سأل عن قتل عثمان ومن قتله وتولى كبره فكتب سعد إليها سألتني عن قتل عثمان ومن قتله
وتولى كبره وإني أخبرك أن عثمان قتل بسيف سللته عائشة وصقله طلحة وسمه ابن أبي طالب انتهى فظهر أن الشورى كانت فتنة أيقظها عمر فأورثت قتل
عثمان وما بعده من البغي والعدوان فيكون وزرها في رقبة عمر ومن عاونه فيما أمر **قال** المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
مسندا عن عمر بن الخطاب أن أبا بكر قال ذات يوم يعني السقيفة ولم يعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش ثم قال عمر يوم الشورى بعد ثم كان أحد
منهم بأبي بكر هو لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيا لما خالجني فيه الشكوك وبالإجماع أن سالما لم يكن قرشيا وقد ذكر الجاحظ في كتاب الفتيا هذه المناقشة
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول الصحيح من الخبر أن عمر قال لو كان أبو عبيدة الجراح حيا لم أجعل الشورى لأن رسول الله صلى الله عليه وآله سماه أمينا هذا ما صح
من الرواية فإن صح أنه ذكر سالما فربما كان مذهبه أن القرشية ليست بشرط في الخلافة كما ذهب إليه كثير من العلماء وأيضا كلام عمر لا يدل على تولية
الخلافة لأنه قال لم يخالجني فيه شك لاستحقاقه لكن لا يمكن التولية لعدم قرشيته فلا تناقض انتهى **وأقول** قوله الصحيح سقيم لأنه مردود على الصحيح
بين الصحيحين والظاهر ما حصر فيه الصحة ههنا عدم نسبته إلى شيء من صحاحهم إنه لا أصل له أصلا بل هو من جملة موضوعاته المنشورة في كتابه هذا
وأما ما احتمله من كون اجتهاد عمر عدم اشتراط القرشية في الخلافة فنافيا لما وصفه الناصب سابقا من تقوى عمر واتقائه من الله تعالى لأن الأنصار قد
رجعوا في ذلك اليوم أنفسهم عن صلاحية الإمارة أو تعارضوا وتساقطوا كما دل عليه قولهم منا أمير ومنكم أمير وأما غلب عليهم أبو بكر بدليل اشتراط القرشية
في الخلافة فلو لم يكن ذلك شرطا عند عمر لما جاز تفضيل أبي بكر عليهم بمجرد ذلك واختيار بيعته قبل الجميع بل كان عليه أن يبين للأنصار بأن ما ذكره
من قوله الأئمة من قريش مغلطة وردها أبو بكر عليهم ولا أصل له في كتاب ولا سنة اللهم إن يتم اجتهاده يوم الشورى عند تذكر سالم وفيه ما فيه وأما
ما ذكره بقوله وأيضا كلام عمر لا يدل على تولية الخلافة فشيء سوء الفهم وكثرة مراجعة الوهم فإن قول عمر يوم الشورى مخاطبا للذين انتخبهم للخلافة
وبعد إظهار عجزه كل منهم إن سالما لو كان حيا لما خالجني فيه الشكوك والعيوب هل يحتمل سوى أنه كان مستحقا لتفويض الخلافة بلا شورى ومن
اللطائف أن الناصب جاء في بدل تلك الرواية من حيث لا يشعر بما يدل على أن المراد في كل منها تولية الواحد بلا شورى حيث قال لو كان أبو عبيدة
الجراح حيا لم أجعل الشورى انتهى فافهم **قال** المص رفع الله درجته وقد ذكر أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي من علماء الجهلة وأن من جملة البغاة
وذوي الرايات صعبة بنت الحضرمي وكانت له راية بمكة واستصفت بأبي سفيان فوقع عليها أبو سفيان وتزوجها عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن
كعب بن سعد بن تيم فجاءت بطلحة بن عبيد الله لستة أشهر فاختصم أبو سفيان وعبيد الله في طلحة فجعلا أمرهما إلى صعبة فألحقته بعبيد الله فقيل
لها كيف تركت أبا سفيان فقالت يد عبيد الله طلقة ويد أبي سفيان بكرة وقال أيضا ومن كان يلعب ويتحدث عبيد الله أبو طلحة فهل يحل لعاقل المخاصمة
مع هؤلاء لعلة وقال أيضا من كان يلعب به وينتحل عفان أبو عثمان فكان يضرب بالدفوف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول قال ابن الجوزي في كتاب
الموضوعات وكان من كبار الكذابين وهب القاضي ومحمد بن السائب الكلبي ومحمد بن سعيد المصلوب وأبي داود النخعي وإسحق بن نجيح الملطي وغياث
بن إبراهيم النخعي والمغيرة بن سعيد الكوفي والغرض أن محمد بن السائب الكلبي من الكذابين الوضاعين وهو لا يعرف اسمه وعن أن اسمه هشام بن محمد هذا
بأنه لا يخفى على أهل الأخبار ثم ما ذكره ليس الا نشر الفاحشة ولا اعتماد على نقل صاحب المثالب فإن من صنف كتابا في شيء فلا بد أن يأتي بكل غث وسمين و
يذكر فيه معايب الناس وليس فيه دليل ولا حجة وكلامنا في الدلائل العقلية والشرعية وهو ينقل الكلام من كتاب المصاحك والمثالب وهو تضمن نسبة
الفاحشة إلى النساء الكابر الصحابة وجماعة الخلفاء والذين شهد رسول الله صلى الله عليه وآله بالجنة وقد صح هذا بحيث لا يرتاب فيه وقد صح أن ولد الزنا لا يدخل الجنة
فيجب الحكم ببطلان ما رواه من كتاب المثالب وأيضا إن صح هذا الخبر فليس فيه قدح لأن هذا الذي ذكره من النكحة الجاهلية معتبرة ولا يقدح به النسب فالمطلبة
انتهى **وأقول** قد صرح محققو أهل السنة بأن ابن الجوزي قد تجاوز في طعن أكابر الرجال عن حد الاعتدال حتى قال عنه من ألف هذا الباب من الحنفية
لعنة الله فرط في الحكم بالوضع حتى تعقبه الفضلاء الكاملين فهو فرد عظيم على الفاضلين وقال جلال الدين السيوطي قد أكثر ابن الجوزي في الموضوعات
من إخراج الضعيف بل ومن الحسان ومن الصحاح كأنه على الحفاظ ومنهم ابن الصلاح انتهى وأيضا من عادة أهل السنة أنهم إذا رأوا أن واحدا من علماء الشيعة
قد أظهر ما يدل بأن من أهل السنة ما يوجب خللا في أصولهم ولا يمكنهم النفي عنه بادروا إلى الحكم بإخراجه من أهل السنة إن كان خاملا وإلى الحمل

اتهموه بالضعف والوضع وان كان كتبهم ومؤلفاتهم مشحونة بالنقل عنه وكذا حال الكلبي فان كتب القوم مشحونة بالتفاسير مملوة من رواياته واذا رواه الله
الله تعالى لسانه في بعض المواضع بحق بصيرة حجة اهل الحق من الشيعة طعنوه بالكذب وان كان ذلك يضرهم في مواضع اخر وبالجملة يبقى الامامية هنا
اعتبار اسلاف اهل السنة على رواياته الكلبي والبناء عليها في التفاسير والسير وطعن متاخريهم عليه يحمل على المداهنة مثل خبر وكم من ثقة منهم مامون
عندهم قد تركوه ونسبوه الى الوضع او الضعف لاستدلال الخصم برواياته وكم من كتاب انكروا نسبته اليهم او غسلوه واحرقوه اذا احتجت الشيعة عليهم
بما فيه مما ذكره من ان المص لا يعرف اسم الكلبي وحسب ان اسمه هشام اه مردود بان هذا الكلبي هو المفسر الذي له اسماء مختلفة ونعوت متعددة
وقد ذكر السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث حيث قال في باب من له اسماء مختلفة ونعوت متعددة ان من امثلته محمد بن
السائب الكلبي المفسر هو ابو النضر الذي روى عنه ابن اسحق وهو حماد بن السائب الذي روى عنه ابو اسامة وهو ابو سعيد الذي روى عنه عطية
العوفي وهو ابو الجنوبي وابو هشام الذي روى عنه القاسم بن الوليد انتهى فمع هذا الاختلاف الواقع عند اهل السنة جاز ان يكون عند المص
اسم غير ما ذكره ولقد علم من كلام السخاوي ان الكلبي مفسر ثقة عندهم حيث ذكر ان جماعة كثيرا من ائمة حديثهم رووا عنه فتامل مما ذكر ان ذلك
نشر الفاحشة فقد مر ان ليس مراد المص من ذلك نشر الفاحشة بل حشر الفساق والفواحش مع امثالهم وتحذير الناس عن ارتكابهم وحملهم في محاكمهم
كما هو في شان علماء الرجال ذكر كل من المقبولين والمجروحين على حيالهم واما ما ذكره من انه لا اعتماد على نقل صاحب المثالب ان اراد به ان ارادة عدم
الاعتماد عليه من حيث نقله للمثالب فقد علمت ان هذا حاصل احد البابين من كتب الرجال وان اراد عدم الاعتماد اليه نظرا الى قدح ابن الجوزي فيه فقد
مر انه ان اراد به ما يدل عليه كلامه من اشتمال كل تصنيف على الغث والسمين فهو افسد من الكل واي دليل على تلك الكلية مع انتفائها عنده بكتاب
الصحاح اللذين لا يوجد عنده فيهما مغمز سوى السمين ولو سلم فمن اين علم ان النقل المذكور بخصوصه غث ضعيف ثم لا يجوز ان يكون سمينا وغير
غث ايضا واما ما ذكره من انه لا دليل ولا حجة في اخبار كتب المثالب فغير مسلم بل ما فيها من اخبار الاحاد ايضا حجة كحجية سائر احاد التواريخ والمغازي و
السير الا اذا علم خلافه بدليل صحيح فلا ينفتح اليه واما ما ذكره من ان كلا منافي الدلائل العقلية والشرعية فمردود بان العلوم الشرعية قد يستمد
من اخبار الناس وعاداتهم ومتعارفاتهم فمن هذه الجهة يكون شرعيا او لا نعني من الشرعي الا المنسوب الى الشرع ويكفي في حصول هذه النسبة اعتبار
الشرع اياه ولعلك تقول اراد به انه ليس دليلا عقليا ولا شرعيا يثبت به الزنا شرعا لانه خبر واحد واثبات الزنا يحتاج الى شهود اربعة كالقذف فنقول
ان المص قدس سره لم يورد هذا ليثبت به الزنا حتى يكلف احضار الشهود الاربعة على الوجه المرعي عند القاضي بل قصد به مجرد الطعن والطعن والقدح
يحصل بخبر الاحاد كما في مواقع الجرح والتعديل واما ما ذكره من قبح نسبة الفاحشة الى انساب واحد واثنين من الصحابة فهذا انما هو بحسب حسن ظنه
بهم والا فهم ليسوا كابرهم الناصب ويرى لما بينا من انهم نكثوا عهد سيد الورى ورجعوا على اعقابهم فتقرى فهم بخبث المولد اولى واحرى واما ما ذكره
من شهادة رسول الله صلى الله عليه وآله لهم بالجنة فاشهر الروايات عندهم في ذلك انها حديث بشارة العشرة الى الجنة وهو مردود من وجوه اما اولا فلانه قد رواه
الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف ورواه ابن ماجه عن سعيد بن زيد كما صرح به في المشكوة وكل منهما يزعم نفسه احدا من العشرة فلا بد لدفع التهمة عنهما
من دليل واما ثانيا فلان عثمان في زعمهم ايضا من العشرة ولو صح هذا الحديث لما اشترك في دم طلحة والزبير واكثر المهاجرين والانصار كما مر وبالجملة
يبعد منهم ان يستحلوا قتل اهل الجنة ويرضوا بقتلهم واما ثالثا فلانه لو صح لاحتج به عثمان على الصحابة وغيرهم يوم الدار ولقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال اني من اهل الجنة واهل الجنة لا يفعلون شيئا من الظلم فيكون خروجكم علي والزامكم لي بخلع نفسي عن الخلافة ظلما وخلافة واما رابعا فلانه
يلزم ان يكون كلا من علي والخارجين عليه من طلحة والزبير في الجنة مع ما علم من قصد كل من الطرفين قهر خصمه وقتله واما خامسا فلان امير المؤمنين
كذب زبيرا في هذا الخبر فانه لما اظهر زبير يوم الجمل انه من العشرة المبشرة بالجنة قال له امير المؤمنين من هؤلاء العشرة فعد زبير تسعة وهم ابو بكر وعمر
وعثمان وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة الجراح فقال له علي ع هذه تسعة فعد مرة ثانية ولم
يتجاوز التسعة ايضا ثم اعاد علي ع عليه انك ما عددت الا تسعة فعد مرة ثالثة العشرة بكمالها وعد فيهم عليا فقال له ع انك سمعت عن رسول الله صلى الله عليه وآله
اني من اهل الجنة قال زبير بلى فقال له علي ع انا اشهد اني سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله انك من اهل النار واما سادسا فلما مر في صحاح الاخبار من
تردد عمر وسؤاله عن حذيفة بقوله هل ذكرني رسول الله صلى الله عليه وآله في المنافقين فانه لو كان هذا الحديث صحيحا لاطمئن به قلب عمر ولما احتاج الى تفضيح نفسه
بذلك السؤال واما سابعا فلان ابا بكر ندم حال النزع على احراق فجاءة السلمي ولا وجه لندامة اهل الجنة عما فعلوه في الدنيا او نقول ان كان احراقه
اياه كان على الحق فلا وجه لندامة اهل الجنة عن فعل الحق وان كان على الباطل لزم ان لا يكون من اهل الجنة ولا اهلا للخلافة واما ثامنا فلندامته
ايضا على كشف بيت فاطمة ع كما مر والتقرير ايضا كما مر واما تاسعا فلما روي من اظهار عمر ايضا الندامة عن الخلافة وقد مر لزوم مسه للافة فهذه
وجوه لتحقيق ضاحكة مستبشرة الحقناها الى روح تسعة من العشرة المبشرة فليقسموها بينهم على تفاوت درجاتهم في الجنة ويتمنوا ان يكونوا
قد ماتوا في بطون امهاتهم اجنة وليضحك اولئك قليلا وليبكوا كثيرا واما ما ذكره اخرا من ان ولد الزنا لا يدخل الجنة فلا يقدح في دخول من يريد
الناصب دخوله في الجنة لانه قد صح انكحة الجاهلية كلها ونفي وجوب الزنا عن الدنيا فلا يدل ما ذكره المص الا على ما مر اليه بالقياس الى انكحة اهل الاسلام
انه فاحشة وزنا ولا صبر عنه على هؤلاء الصحابة في نفس الامر فليجمع الناصب طرفي ما توجه اليه فانه قد صح اسباب خلفائه بما لا مزيد عليه قال

الشيخ رفع الله درجته وروى البلاذري قال لما قتل الحسين كتب عبد الله بن عمر الى يزيد بن معوية اما بعد فقد عظمت الرزية وجلت المصيبة
وحدث في الاسلام حدث عظيم ولا يوم كيوم الحسين فكتب اليه يزيد اما بعد يا احمق فانا جئنا الى بيوت مجددة وفرش ممهدة ووسائد منضدة
فقاتلنا عنها فان يكن الحق لنا فعن حقنا قاتلنا وان كان الحق لغيرنا فابوك اول من سن هذا واستأثر بالحق على اهله انتهى **قال** الناصب
حفظه الله اقول تعصب هذا الرجل بلغ حد استدلاله بكلام يزيد حين اعترض عليه في قتل الحسين واسترضى كلامه واستظهر به لانه تكلم بما يوافق
مذهبه ولو انه شتم ابا بكر وعمر لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين واي دليل في كلام ذلك النحوس المنكوس المردود وكان في هذا المقام ينبغي على
ابن عمر حيث شافه ذا سلطان ظالم بكلمة الحق **واقول** كلام يزيد عليه من اللعنة ما يربو ويزيد حجة على عمر وشهادته عليه مسموعة لانه من اتباعه
واوليائه ومن حمله على اكتاف آل محمد عليهم السلام ولو حققت الاخبار والآثار الواردة في هذا الباب لرأيتها لا تنقص ولا تزيد عما ذكره يزيد
فهل ادل دليل من ذلك وهل من يزيد اما قوله ولو انه شتم ابا بكر وعمر لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين فغيرات الناصب قد غفل عن ان
يزيد قد شتم بذلك القول ابا بكر وعمر وعثمان جميعا بل جعلهم مثله وفضحهم بين خلق الله تعالى واما ذم الحسين فلا يوازي به عند ابن المطهر
قتل افاضل الناس جميعا فضلا عن قتل ثلثة من اجلاف العرب الغادرين فضلا عما ظنك بشتمهم وايلامهم في الخروج عن عهدة انتقامهم و
انما خرج عن عهدة بعض هذه الرزية واقعة مختار وابو مسلم والثار وعهدة الباقي على النار في دار القرار واما ابن عمر فانما ترك الامر الشافي
ذلك عليه لعلمه بانه انما اتى بذلك خوفا على نفسه لا حبا له توجعا على الحسين فان يزيد كان بصدد قتل كل من الحسين وابن عمر فاراد ابن عمر
ان يخوفه في ذلك عن الناس حتى لا يجترئ بعد ذلك على مثله فاجابه بما ذكر وقد علم الله منه مقصود ابن عمر بما ظهر منه واشتهر من عداوته لامير
المؤمنين ع وتخلفه عن بيعته الى غير ذلك فعلى ان يكون معذورا عند الناصب واصحابه **قال** الله رفع الله درجته وروى الواقدي وغيره
من نقل الاخبار عندهم وذكروه في اخبار الصحيح ان النبي ص لما افتتح خيبر اصطفى قرية من قرى اليهود فنزل جبرئيل بهذه الآية وآت ذا القربى
حقه فقال محمد ومن ذو القربى وما حقه قال فاطمة فدفع اليها فدك والعوالي فاستغلتها حتى توفي ابوها عليه الصلوة والسلام فلما بويع ابو بكر
منعها وكلمته في ردها اليها وقالت انها لي فاتى بها اليها فقال ابو بكر قال فلا امنعك ما دفع اليك ابوك فاراد ان يكتب لها كتابا فاستوقفه
عمر بن الخطاب وقال انها امرأة فطالبها بالبينة على ما ادعت فامرها ابو بكر فجاءت بام ايمن واسماء بنت عميس مع علي ع فشهدوا بذلك
فكتب لها ابو بكر فبلغ ذلك عمر فاخذ الصحيفة فمحاها فحلفت ان لا تكلمه وما تكلمه حتى ماتت وجميع ما موزالف نفس من الفقهاء وما خرج
وادي بحثهم الى رد فدك على العلويين من ولدها فردها عليهم وذكر ابو هلال العسكري في كتاب اخبار الاوائل ان اول من رد فدك على
ورثة فاطمة عمر بن عبد العزيز وكان معوية اقطعها لمروان بن الحكم وعمر بن عثمان ويزيد ابنه ثلاثا ثم غصبت فردها عليهم السفاح ثم
غصبت فردها عليهم المهدي ثم غصبت فردها عليهم المامون ثم قال عن ابي هلال ثم غصبت فردها عليهم الواثق ثم غصبت فردها عليهم
المستنصر العلوي ثم غصبت فردها المعتضد ثم غصبت فردها الراضي مع ان ابا بكر اعطى جابر بن عبد الله عدة اعطاها علي رسول الله ص
من غير بينة وحضر جابر بن عبد الله وذكر ان النبي ص وعده ان يحثو له ثلاث حثيات من مال البحرين فاعطاه ذلك فلم يطالبه البينة مع
ان العدة لا يجب الوفاء بها والهبة للولد مع التصرف توجب التمليك فاقل المراتب ان كان يجري فاطمة مجراها وقد روى سند الحفاظ ابن مردويه
باسناده الى ابي سعيد قال لما نزلت وآت ذا القربى حقه دعى رسول الله ص فاطمة ع فاعطاها فدك وقد روى صدر الائمة الخطيب خوارزمي وفخر
ابن احمد المكي قال وبما سمعت في المعاريض باسنادي عن ابن عباس قال قال رسول الله ص يا علي ان الله زوجك فاطمة وجعل صداقها الارض
فمن مشى عليها مبغضا لها مشى حراما انتهى **قال** الناصب حفظه الله تعالى اقول قد قدمنا في حقيقة خبر فدك ما هو الصحيح وان ابا بكر عمل فيه
ما عمل رسول الله ص وكان رسول الله ص يطعم اهله منها ثم ينفق ما يفضل في السلاح والكراع فاستن ابو بكر سنة رسول الله ص في فدك ثم
عمر عمل بفدك ما عمل به ابو بكر ثم رد سهم رسول الله ص من بني النضير الى عباس وعلي واختصما فيه كما ذكرناه من صحيح البخاري ولو كان عمر ما اعاد
فدك بفاطمة كيف لم يرد علي ع الصدقات بالمدينة في زمان خلافته واما دعوى فاطمة فلم يصح في الصحاح ويذكرونها نقلة الاخبار من ارباب التواريخ ومحترفة
نقلهم لا يصير سببا للقدح في الخلفاء وان صح فقد ذكرنا وجه انتهى **واقول** قد بينا نحن تمدان صحيح سقيم وحصر الصحيح فيما ظنه غير مسلم وان
ابا بكر وعمر ما فعلوا بفدك ما زعم انه فعل بها رسول الله ص بل نقلنا عن تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي انهما جعلاه حبوة وخالصة لانفسهما واما
قوله ولو كان عمر ما اعاد من اعطاه فدك لفاطمة كيف لم يردها علي ع في زمان خلافته فالجواب عنه ما مر من الاشارة اليه من انه لما رأى عمر ما اعاد الجمهور
حسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يكن من الاقدام على ما يدل على فساد امامتهما في ذلك من التهاد بالظلم والجور منهما وانهما كانا غير مستحقين لمقامهما
وكيف يتمكن من نقض احكامهم وتغيير سننهم واظهار خلافتهم على الجماعة التي يظنون انهم كانوا مصيبين في جميع ما فعلوه وتركوه وان امامته ع مبنية
امامتهم فاذا فسدت فسدت امامته وقد روى انه نهاهم عن صلوة التراويح التي ابتدعها عمر فامتنعوا ورضوا بصلوتهم قليلين واعماره وعمره حتى تركهم في
حوضهم يلعبون والحاصل ان امر الخلافة ما وصل اليه الا ما تم دون المغني وقد كان تمنا زعاه فارتضا مغتصبا طول ايام ولايته وكيف ما من في ولاية
الخلاف على المتقدمين عليه وكل من بايعه وجمهورهم شيعة اعدائه ومن يرى انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان غايته امر من بعده ان يتبع آثارهم ويقتفي

ان يثني
انتهى

ذلك بالبينة
عن جميع الفرق

وذكر ابن خزيمة في صحيحه من
ان الحسن والحسين عليهما السلام
لم يكونا يدعيان فدك

لمزايهم واطوارهم وهنا ابو تراب رحمه الله لا نطول الكلام بذكرها واما دعوى فاطمة فدكا فاشهر من ان يطلب صحتها في كتب التواريخ اذ قد عم خبرها العلماء والجهال
والسادة والاتباع والرؤس والاذناب وقد مثل به قبل ذلك بخمسمائة سنة بعض حكماء الشعراء بقوله شعر ملك بخشايده در حرمان ميمون خدمت
چون خلافت بي على بوده است بيزهرا فدك واما ما ذكره من ان مجرد نقل التواريخ لا يصير حجة وسببا للقدح في الخلفاء فغير ان ما اشتمل عليه كتب
التواريخ من جملة العلوم النقلية فيثبت بما ثبت به غيره من الامور النقلية وقد تقرر في الاصول ان خبر العدل الواحد في النقليات فيثبت به واذا بلغ الى حد
الشهرة والتواتر المعنوي استغنى عن التعديل والتعم لم يتمسك ههنا بمجرد رواية الواقدي بل صرح بغيره واشار الى كثرة الاخبار المحكوم عليها بالصحة عند
الخصم ايده بما روي من مناظرة الف نفس من الفقهاء ايام المامون في ذلك وبحمله بالحديثين المرويين عن سند حفاظ اهل السنة وصدر ائمتهم و
ليس عليه الا تصحيح النقل ان انكر الناصب وجوده والا فليترك شغبه وجموده **قال** الله رفع الله درجته وقال محمد بن الحاز من في الفايق قد ثبت ان فاطمة
صادقة وانها من اهل الجنة فكيف يجوز الشك في دعواها فدك والعوالي وكيف يجوز ان يتوهم ان ارادت ظلم جميع الخلق واصرت على ذلك الى الوفات
فاجاب بان كون فاطمة صادقة في دعواها وانها من اهل الجنة لا يوجب العمل بما تدعيه الا ببينة قال اصحابنا يقولون لا يكون ظالما اعلم من حال
نبيه محمد ولو ادعى محمد ما لا على ذمي وحكم حاكما ما كان للحاكم ان يحكم له الا بالبينة وان كان نبيا ومن اهل الجنة وهذا من اغرب الاشياء بل انه ليس
بمستبعد عندهم حيث جوزوا الكذب على نبيهم نعوذ بالله من امثال هذه الاقوال انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في الشرع ان الحاكم
لا بد له من مستند في حكمه وذلك المستند والحكم اما البينة العادلة او اليمين او علم الحاكم ثم ان الحاكم ليس له ان يحكم بغير المستند وكل هذه الامور تقرر
في الشرع ولا خلاف في هذا فالحاكم في حكمه مشروط عليه وجود المستند والحكم مشروط به فاذا فقد الشرط فقد المشروط لان الحاكم اذا تيقن صدق المدعي
فله الحكم الا ترى ان في الحدود لا يجوز للحاكم ان يعمل بعلمه فاذا راى الحاكم ان فلانا زنا وهو شاهد فعل الزنا بشرائطه المعتبرة في الشهادة على الزنا فلا يجوز
له الحكم مع وجود العلم اليقيني بالزنا فالعلم اليقيني بصدق الحكم اذا فقد فقد مستند الحكم فلا يوجب الحكم بل لا يجوز والشيعة ان وافقوا في هذا فليس لهم
الاعتراض على ابي بكر في عدم حكمه لفاطمة وطلب البينة عنها وان خالفوا في هذا الحكم فالبحث بينهم وبين اهل السنة في ذلك الاصل الذي يتفرع
عليه هذا الحكم انتهى **اقول** لانحصر المستند فيما ذكره بل العصمة وتعين الصدق ايضا من جملة المستندات واقواها كما يدل عليه القضية التي شهد فيها
ذو الشهادتين للنبي مستندا بعصمته فاجاز النبي شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة دليل الصدق ونفوذ الشهادة لما حكم
النبي بقول خزيمة بن ثابت وحده ولما صوب في الشهادة على ما لم يره ولم يحضره باستدلاله عليه بدليل نبوته وصدقه عن الله عز وجل فيما اداه الى بريته
نعم لما كانت عصمة المعصومين في زمانه منحصرة فيه وفي علي وفاطمة والسبطين وقد صدر الدعاء منهم له تشهد هذا المستند اشتهار غيره مما عم
سائر الخلائق وبهذا ظهر كذب ما ذكره اصحاب صاحب الفايق من انه لو ادعى محمد على ذمي وبالجملة اطلاق ايات الشهادة وعمومها مما خصه فعل النبي
وتقريره بمن علم المعلوم من عصمتهم وصدقهم واذا وجب قبول قول فاطمة بدليل صدقها واستغنت عن الشهود بما ثبت ان الذي منعها حقها واوجب
عليها الشهود على صحة قولها قد جاء في حكم ظلم وفي فعله اذى الله ورسوله بايذاء فاطمة وقد مر عليه قوله فاطمة بضعة مني يؤذيني ما اذاها و
قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا ولو سلم فنقول قد اعترف الناصب بان علم الحاكم من جملة
المستندات فعلى تقدير صدق المدعي يلزم العلم للحاكم بصدقه وما يدعيه لزوما وعلما ضروريين وعلى هذا قد اضمحل جميع ما نسجه الناصب من المقدمات
الواهية كما لا يخفى ولو سلم فقد مر انها ع انت بعلي وام ايمن شاهدا على ذلك وسمعا عليها السلام ظاهر البيد فان المروي ان القرينتين كانتا في قصر
عليها السلام فاخرج عمالها منها فان قلت البينة غير كاملة ولعل ابا بكر لا يرى تكميل البينة باليمين قلت هذا مردود اذ هو شيء اختلقه بعض
الخصوم لهدم هذه القاعدة فلا يصير حجة لا سيما واكثر الخصوم يقول بموافقتنا من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور في كتبهم قال ابن حزم واما
اليمين مع الشاهد فروينا عن عمر بن الخطاب انه قضى باليمين والشاهد الواحد ومن طريق ابن وهب عن انس بن عياض ابي ضمرة ان جعفر بن محمد اخبرهم قال
سمعت ابي يقول الحاكم بن عيينة قضى رسول الله باليمين مع الشاهد وقضى بها علي بين اظهركم ومن طريق هشيم عن حصين بن عبد الرحمن ان عبد الله بن
مسعود قضى بيمين لانسان اقام شاهدا واحدا واحلفه مع شاهده وصح عن عمر بن عبد العزيز وعبد الرحمن بن عبد الحميد وعن شريح وروي عن
جماعة منهم سليمان بن يسار وابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وربيعة ويحيى بن سعيد الانصاري واياس بن معوية ويحيى بن يعمر والفقهاء السبعة
وغيرهم وهو قول مالك والشافعي الا انهما لا يقضيان بذلك الا في الاموال وجاء عن عمر بن عبد العزيز انه قضى بذلك في جراح العمد والخطا ويقضي به مالك
ايضا في القصاص في النفس ولا يقضي به في العتق انتهى **قال** الله رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان بني صهيب مولى بني جدعان
ادعوا بيتين في حجرة رسول الله اعطى ذلك صهيبا فقال مروان من يشهد لكم على ذلك قالوا ابن عمر يشهد فقضى لهم مروان بشهادته وفي صحيح البخاري
ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر وسالته ميراثها من رسول الله مما افاء الله عليه بالمدينة من فدك وما بقي من خمس خيبر فقال ابو بكر ان رسول الله
قال لا نورث ما تركناه صدقة وانما ياكل ال محمد من هذا المال واني والله لا اغير شيئا من صدقة رسول الله عن حالها التي كانت عليه والان يدفع الى فاطمة
منها شيئا فوجدت فاطمة على ابي بكر في ذلك فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت وعاشت بعد النبي ستة اشهر فلما توفيت دفنها زوجها علي ليلا ولم يؤذن
بها ابا بكر وصلى عليها ولدها وعلي وذكره ايضا في مواضع اخر بعينه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من حكم مروان لبني صهيب

بشهادة عبد الله بن عمر وحده فربما يكون خطأ من مروان او رأى بني صهيب اهل المصالح فاعطاهم من مالها وليس في فعل مروان دليل لانه غير كاف من سنن رسول الله
في اعماله واحكامه واما حديث البخاري فهو صحيح وهو يدل على ان فاطمة طلبت ذلك على وجه الميراث وهذا يخالف رواية انها سألتها على وجه النحلة والهبة وبطل
ما ذكره من دعوى فاطمة هبتها لان الحديث الصحيح دل على انها سألتها ميراثها حيث قال ارسلت فاطمة الى ابي بكر وسألته ميراثها من رسول الله ولا يعارض هذا
الخبر الصحيح اخبار المؤرخين واما ما ذكره من موجدة فاطمة على ابي بكر فقد ذكرنا وجهه وترجوا من الله تعالى ان فاطمة اذا قدمت على رسول الله استرضاها رسول الله
لابي بكر اخبرها بان ابا بكر على السنة انتهى **وقوله** احتمال الخطاء في حكم مروان ليس باظهر من احتمال الخطاء في حكم ابي بكر لاستوائهما في الجهل باحكام القرآن والسنة
وتزيين الخلافة اياهما بل الخلافة في مروان اوسع وقد عرف ابو بكر بان له شيطانا يعتريه ويوقعه في الخطاء ولم يسمع من مروان اعترافه بمثله على
ان استدلال المص في ذلك ليس بمجرد حكم مروان بل بشهادة ابن عمر وحده فيه ورضاه به من غير ان يقول ان شهادتي مفردة ليس بمعتبر شرعا فاحضروا
معي شاهدا آخر حتى نشهد على الوجه المعتبر واما ما ذكره من انه رأى بني صهيب اهل المصالح فيفيد ان المعنى بالمصالح في عرف الشرع ما يصلح للجهاد من
من السلاح والمراكب ونحوها ولم يسمع انهم يعدون الدور والعقار والخبرات من جملة المصالح واما ما ذكره من ان حديث البخاري يدل على ان فاطمة
طلبت على وجه الميراث فانه يخالف رواية المص سابقا عن الواقدي وابن مردويه وصدر الاشتراك انه سألت ذلك على وجه النحلة والهبة آه فيفيد انه ليس لهما روا
المص هناك ما يدل على انها سألت ذلك على وجه النحلة والهبة وانما تضمن تلك الروايات ان النبي دفع ذلك الى فاطمة اعلاما من الله تعالى بحق كونها من ذوي
القربى مع انه لا محالة بين دعواها ذلك بالنحلة وبين دعواها له بالميراث لا منافاة بين الاستحقاقين كما توهمه الناصب فطلبها عليها السلام بالميراث لتصرفه
تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية وطلبها بالنحلة لحصول البينة بالنص وام ايمن زوجة زيد بن حارثة وتوضيح ذلك ان النبي قد
نحل فدكا والعوالي لفاطمة كما دل عليه الروايات السابقة وغيرها وكانا تصرفها الى وفاة النبي فلما تقمص ابو بكر الخلافة ارسل الى فدك واخذها
واخرج وكيل فاطمة عنها وجعلها حبوة وخالصة لنفسه فنازعته فاطمة في ذلك وقالت له انهما نحلها رسول الله لي ولابي فهو ميراث لي ولهذا
ترى في بعض الروايات سؤال النحلة وفي بعضها سؤال الميراث ولا منافاة كما عرفت وقد صرح بذلك امام الاشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في
كتاب الملل والنحل في اوايل كتابه عند تعداد المخالفات الواقعة بعد النبي ودعوى فاطمة وراثة وتمليكا اخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية عن النبي
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة انتهى واما رضاء رسول الله بابطال ابي بكر لفاطمة استرضاها عنه فمن قبيل جاء شفاعة
لفاطمة ابنة الحسين وقد انشد من عالم الغيب قبل زمان الاسلام فيه ترجوا امة قلت حسبنا شفاعة جده يوم الحساب **قال** المص رفع الله درجته وهذا
الحديث قد اشتمل على اشياء ردية منها مخالفة النبي امر الله تعالى في قوله وانذر عشيرتك الاقربين فكيف لم ينذر فاطمة وعليا والعباس والحسن والحسين
هذا الحكم ولا سمعه واحد من بني هاشم ولا من ازواجه ولا احد من خلق الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان فاطمة والعباس اتيا ابا بكر يلتمسان
ميراثهما من رسول الله وهما يطلبان ارضه من فدك وسهمه من خيبر وفيه ان ازواج النبي حين توفي رسول الله ارسلن عثمان الى ابي بكر يسألن ميراثهن
انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول من اعجب العجائب هذا الكلام وهذا الاستدلال فان الانذار هو تبليغ اصول الشرائع فلو لم يبلغ رسول الله
كل فرع من فروع الشريعة الى كل واحد من الامة لزم عدم الانذار وهذا من غرائب الكلام وكان هذا الرجل نزل من شاهق جبل لا يعرف الفرق بين البر وهو
جديد العهد بالاسلام واخذه تعصب فجاء ورد الامور الى الحكم ان جميع الاحكام يجب ان يروى عن رسول الله جميع الانام والا لم يحصل الانذار ام يزعم ان جميع
احكام الشرع من جزئيات الفروع يجب ان يكون معلوما لجميع الصحابة ام يزعم ان ابا بكر ليس من اهل الرواية حتى يلقنه العلماء الحجر ويتقلبوه بالحجر في المدر وكل
هذا امور باطلة فان هذا الحديث رواه ابو بكر فانه سمع من رسول الله فروى وتقرر الحكم وعمل به ثم بعده عمل الناس به انتهى **وقوله** بل من اعجب العجائب
شاهق جهله المركب الذي حمله على التعجب من ذلك وليس منه تعجب اما اولا فلان تخصيص الانذار بتبليغ اصول الشرائع من جهله مخترعات جهله وقد صرح
بتجهيله المفسرون عن اخرهم منهم الفاضل النيشابوري تبعا لفخر الدين الرازي حيث قال في اوايل تفسير سورة البقرة ان الانذار التخويف من عقاب الله
بالزجر عن المعاصي انتهى ومثله في تفسير القاضي البيضاوي وغيره واما ثانيا فلان الكلام في الانذار الخاص المتعلق بالآية بذوي القربى لا في الانذارات
المطلقة ومن البين ان النبي اذا لم يأت بما امر به من انذار ذوي القربى مع قربه منهم ومخالطته صباحا ومساء معهم وذكره لرجل اجنبي عنهم لكان في ذلك
اخلالا منه بوجب ما امر به من الانذار وهذا جدا على من نشأ في شاهق الجبال ومع هذا خفي على الناصب المحال الذي ربط الفضل بنفسه بالمحال
ولعمري انه لو سمع الناصب الذي كفر هذا الدفع الذي ليس عنه مفر لصار ربيع لانه صفر وبهت كانه التقم الحجر ولطم عند ما هجر ولو تأمل المص فيما نبهته
متدبرا لآخر من الهذيان والهذر لجعل سهدا والجبر جمد بكل جزء مدد **قال** المص رفع الله درجته ومنها هؤلاء الى الجهل وقلة المعرفة بالاحكام مع
رسول الله ونزول الوحي في مساكنهم ويعلمون سره وجهره وقد روى الحافظ بن مردويه باسناده الى عائشة وذكرت كلام فاطمة لابي بكر وقالت فيه حرمتم
تزعمون ان لا ارث لنا افحكم الجاهلية تبغون ابي لا ارث لي يا بن ابي قحافة في كتاب الله ان ترث اباك ولا ارث ابي لقد جئت شيئا فريا افعلى عمد
تركتم كتاب الله وراءكم ونبذتموه وراء ظهوركم اذ يقول يرثني ويرث من آل يعقوب وقال وورث سليمان داود وقال يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
وقال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وقال وورثه ابواه فورثه ابوه دون امه وقال يا ايها الناس اعلموا
بحكم من احكام الدين جهلتم وقلة معرفتهم فان اكثر الاحكام مما تقرر بعد رسول الله مع ان ابا بكر لما روى هذا الحديث سأل تصديقه من الصحابة فصدقه
وبما لم يسمعوا ذلك الطائفة هذا الحديث يدعي ان كل الفروع والاحاديث سمعه خواص رسول الله والاجماع ان ابا بكر كان من اكثر الناس ملازمة ومصاحبة

قال الحلوز والتاس
قال سهل بن والتوارث
عن النبي صح
ولا يتبين ان الحسن الرضا
على ان ترجمة الامام
وجوه الخلاف والتمام

لرسول الله ولا يمكن ان يدعى فيه بانه سمع من رسول الله كل الاحكام بل كثير من الاحكام كان يسأل عن غيره واما ما ذكره من حديث ابن مردويه من كلام فاطمة
فلم يصح في الصحاح انتهى **واقول** ما ذكره ههنا كما ترى بعد قبل ذلك كلها تحكمات وتمويهات ظاهرة قد عدل فيها عن جانب المقصد الواضح الى ناحية اخرى فرارا
عن قبول الالزام وذلك لما ذكرنا ان الكلام في حكم ميراث النبي وكان ذلك متعلقا بورثته وهم محتاجون الى معرفته واذا جعلوا الاحكام الضرورية المتعلقة بهم
المختصة بشأنهم مع علم اجنبي عنهم به لزم جهلهم بغيره من الاحكام بطريق اولى فلم يدع المص ههنا انه يجب علم ورثته من اهل البيت بكل احاديث النبي واحكامه
حتى يتوجه ما ذكره الناصب مع ان الحق المطابق للواقع هو انهم عالمون بجميع احكام الشريعة مطالعون للوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر العسقلاني في
شرح صحيح البخاري وقال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف ان الجعفر والجامعة كتابان لعلي ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض
العالم وكانت الائمة يعرفون من اولاده يعرفونها ويحكمون بها وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى الرضا الى المأمون انك قد عرفت من
حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم انتهى وروى ثقة الاسلام الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الصادق
انه قال علمنا غابر ومزبور ونكت في القلوب ونقر في الاسماع وان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض ومصحف فاطمة وفيه ما يكون من حادث وعندنا الجامعة
فيها جميع ما يحتاج الناس اليه فسئل عن تفسير هذه الاحكام الكلام فقال اما الغابر فالعلم بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت في القلوب
فهو الهام واما النقر في الاسماع فحديث الملائكة نسمع كلامهم ولا نرى اشخاصهم واما الجفر الاحمر فوعاء فيه سلاح الرسول لا يخرج حتى يقوم قائمنا اهل البيت
واما الجفر الابيض فوعاء فيه توراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما مصحف فاطمة ففيه ما يكون من حادث واسماء من يملك الى ان يقوم
الساعة واما الجامعة فهو كتاب طوله سبعون ذراعا املاء رسول الله وخط علي بن ابي طالب بيده والله جميع ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة حتى ان فيه ارش الخدش
ونصف الجلدة انتهى واما ما ذكره من ان حديث ابن مردويه لم يصح في الصحاح فمردود بما مر من ان الصحيح لا ينحصر فيما صح في كتب الصحاح المشهورة كيف وقد ذكرنا
سابقا ان ابن الصلاح قال في مقدمته لاصول الحديث ان جملة ما في كتاب الصحيح للبخاري باسقاط المكرر اربعة الاف حديث مع انه روي عنه انه كان يقول
احفظ مائة الف حديث صحيح ومائتي الف حديث غير صحيح وكذا صحيح مسلم مع تداخل اكثر ما فيها فكفى للمص سندا بابن مردويه فانه من اعاظم حفاظ اهل
السنة وممن اثنوا عليه واشاروا بذلك الى التعظيم له **قال** المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم شفقة النبي على اهله واقاربه وخواصه فلا
يعلمهم انهم لا يستحقون ميراثه ويعرفها ابا بكر وحده من الاباعد حتى يطلبوا ما لا يستحقون ويظلمون حقوق جميع المسلمين مع انه عظيم الشفقة على الاباعد
حتى قال الله في حقه فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا ولا تذهب نفسك عليهم حسرات انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول احكام الشرع تعلم
من كتاب الله وسنة نبيه واجماع المسلمين والقياس الجلي فهذه الاصول الاربعة يعطي الاحكام والسنة يعلم من رواية الصحابة ولا كل من الصحابة يروون
جميع الاحكام بل كل ما يفتقر من الاحكام رواها بعض الاصحاب والشفقة والرحمة يقتضي تمهيد احكام الشرع كما مهد رسول الله لامته ولا فرق في الشفقة
بتبليغ الاحكام بالنسبة الى رسول الله بين القريب والبعيد فلا يلزم من عدم ذكر حكم من الاحكام لاقاربه عدم شفقته عليهم سيما ما يتعلق بحال بعد موته
لانه ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فما ترك شيئا من الشفقة والرحمة انتهى **واقول** كلامه هذا ايضا مشتمل على نظير ما اسبقه
من التحيل والتمويه والانحراف عن المقصد لان عدم الفرق في الشفقة انما يسلم في تبليغ الاحكام الشاملة لسائر الانام لا بالنسبة الى الحكم الخاص المختص بطائفة
مخصوصة منهم ضرورة انه لا شفقة في ان يقول النبي حكم الجبيرة مثلا للصحيح الذي لا يحتاج الى معرفتها حين الخطاب ولا يقول ذلك لمن يحتاج اليه ويحضر مجلسه
الشريف ويريد كسر موضع الوضوء او الغسل واما ما ذكره من انه ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فمردود بانه كيف يكون النبي معذورا
بذلك ولا يكون تاركا للشفقة على ورثته واهل بيته بل على ابي بكر وعمر مع ما وقع بينهم في ذلك من الفتنة العظيمة والفساد الكبير الذي عجز عن بيانها
لسان التقرير منها رد شهادة علي مع جلالة قدره ومنها ايذاء فاطمة وغضبها على ابي بكر وعمر بحيث لم تكلم معهما الى ان ماتت ساخطة عليهما واوصت الى
علي ان يدفنها ليلا حتى لا يحضر ابي بكر وعمر جنازتها عليها السلام الى غير ذلك من مفاسد المشيدة النطاق الممتدة الرواق فهل كان النبي يعلم ان ابا بكر سيبلغ
ذلك الحكم الى ورثته ولم يعلم انهم لا يصدقونه ابا بكر في ذلك الخبر الواحد لانهم يتنازعون ويتضاربون ويقع بينهم الشر والبغضاء حتى يدعوه الشفقة على
ان يشافههم ايضا بالاعلام ذلك لهم وهل مثل ذلك على تقدير وقوعه عنه صلوات الله عليه الا تلبيس وتعمية حاشاه عن ذلك لا والله لو كان لبينه لهم
رسول الله المامور بالبيان من ربه وما كان ربك نسيا وبالله التوفيق انتهى **قال** المص رفع الله درجته ومنها ان ابا بكر حلف ان لا يغير ما كان على
عهد رسول الله وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين وكان ابو بكر يقسم خمس النبي غير انه لم يكن يعطي قرابة رسول الله كما كان رسول الله يعطيهم وهذا
تغيير مع انه حلف ان لا يغير فلم لا غير مع فاطمة ويقضي فيها بعض حقوق نبينا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كتب عبد الله بن عباس الى نجدة
بن عامر الحروري في جواب كتابه وكتب تسألني عن الخمس لمن هو وانا نقول هو لنا واني علينا قومك ذلك انتهى **قال** الناصب خفضه الله ثم
اقول لم يثبت في الصحاح ان ابا بكر غير الخمس بل عمل فيه ما عمل رسول الله كما رواه البخاري في صحيحه وان ذكر في الصحاح انه غير الخمس فيعارضه هذا الحديث فلا
يعتبر حكمه وهذا الحديث الذي حلف فيه ابو بكر ارجح وهو مؤكد بالحلف وهو من قوله وذلك الحديث رووا عنه وهذا من اسباب الترجيح لان الحلف
بالفعل اذا كان قابلا يرجح من رواية الفعل كما ذكره في التلويح انتهى **واقول** الجمع بين الصحيحين ايضا من الصحاح بل جمع بين اثنين من الصحاح وقد سلم
الناصب صحة ما فيه من اول الكتاب الى ههنا فلا وجه للانكار بانكار صحته ههنا واما ما ذكره من ترجيح الحديث الذي فيه الحلف فاني احلف بالايمان المغلظة

ن القول بترجيح ذلك غير موجود في كتب الاصول المتداولة مع ان رواية الفعل ارجح من رواية القول والوجه والمثبت مقدم على النافي كما تقرر في الاصول
على ان ذكر المرجحات في كتب الاصول انما هو لان يرجح بها المجتهد العمل بمدلول احد الحديثين المتعارضين لان الترجيح بنفي صحة مدلول احد الحديثين
لا يشعر به كلام الناصب مع انه لا تعارض ههنا اذ يمكن الجمع بان حلف ابو بكر ولا لمصلحة دفع فاطمة من ميراثها ثم حنث فاعطى كفارته وخلص بزعمه
لا تم غاية الامر انه ربما يعلم ان مخالفة فاطمة موجبة للكفارة ومخالفة الحلف موجبة للكفارة ولكن هذا من جملة الامور الطويلة الاذناب المنشورة في ديباجة
هذا الكتاب قال المصنف رفع الله درجته وروى ان ابا بكر اغضب فاطمة وانها هجرته وصاحبته ستة اشهر حتى ماتت واوصت ان لا يصلي عليها وقد روى
مسلم في صحيحه قال قال رسول الله ص ان فاطمة بضعة مني يؤذيني ما اذاها في موضعين وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة مني فمن
اغضبها فقد اغضبني وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين هذين الحديثين وروى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة مني
فمن اغضبها فقد اغضبني وانه قال فاطمة سيدة نساء العالمين فقيل لرسول الله ص سيدة نساء فاطمة فقال لا ترضين ان تكوني سيدة نساء المؤمنين او سيدة نساء
هذه الامة فقالت واين مريم بنت عمران واسية امرأة فرعون فقال لهم سيدة نساء عالمها وفي صحيح البخاري عن عائشة ان محمدا ص قال يا فاطمة لا ترضين
ان تكوني سيدة نساء المؤمنين هذه الامة وروى الثعلبي ان رسول الله ص قال من اذى فاطمة واغضبها فقد اذاني واغضبني فهذه الاخبار الصحاح
تدل على من اذى واغضبها فقد اغضب الله ورسوله وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ثم يشهدون ويحلفون
ان ابا بكر اغضبها واذاها وهجرته الى ان ماتت فاما ان يكون هذه الاحاديث عندهم باطلة فيلزم تكذيبه في شهادتهم بصحتها او يطعنوا في القرآن العزيز
وهو كفر او ينسبوا ابا بكر الى ما لا يحل ولا يجوز انتهى قال الناصب خفضه الله قوله قد ذكرنا انه سبق ان الغضب قد يكون في حقوق الله تعالى وهذا
الغضب يتبعه غضب الله تعالى وقد يكون في الحقوق المتعلقة بالشخص وهذا لا يوجب غضب الله تعالى الا ان يكون المغضب مبطلا ظالما في حق الغاضب
غضب فاطمة على ابي بكر في بحث شرعي عمل فيه ابو بكر بمقتضى علمه في الحكم الشرعي فغضب عليه لمخالفته فهذا لا يوجب غضب الله تعالى الا ان يكون ابو بكر في حكمه
ظالما مبطلا ولم يثبت هذا فان قيل هذا عام في حق الامة وان كل من غضب فالله يغضب لغضبه فما فائدة تخصيصه بفاطمة واي منقبة يكون لفاطمة
على هذا التقدير قلنا فيه منقبة عظيمة لفاطمة وهو انه لم يغضب لنفسها بل انما تغضب لحقوق الله تعالى فالله انما يغضب لغضبها وكذا رسول الله
يغضب لغضبها ولكن الغضب غضبان غضب يحصل من المخالفة لله وهو قريب الى المعاداة وغضب يحصل من عدم مراقبة المغضوب عليه حق الغاضب
عدم مراقبة الناصب خاطره وهذا في الحقيقة ليس بغضب بل هو تغير للخاطر وتألم القلب لهذا يتبعه الحجر وكثيرا ما كان يغضب رسول الله ص على اصحابه مثل هذا الغضب
ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب حتى يدخل في وعيد قوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ويجوز
حكم بان غضب فاطمة على ابي بكر كان تألم الخاطر وهذا لا يستدعي ان يتأذى منه ما شاهاه ان يغضب عليه في رواية وسلخه في الدار والله تعالى يجمع بينهم ويرضيهم
كلهم بفضله ورحمته والاولى الاعراض عن هذه الحكايات الموحشة لئلا يتألم بها المؤمنون ويفرح المنافقون انتهى قوله وبالله التوفيق لا يخفى ان التقسيم
الذي ذكره الناصب غير تام والغضب على صاحبه مقيم وحيث يرجع خلافه كما لا يخفى ثم ان ما ذكره في الجواب عن السؤال الوارد على نفسه حل فلنتكلم عليه
ونقول كيف استدل من كلام رسول الله ص ان فاطمة غضبت لنفسها فلعل ابا بكر لم يغضب لنفسها فلعله مع ان الناصب قد اثبت قبل ذلك غضبها لنفسها
وكيف يصح قوله اذكره من الله تعالى انما يغضب لغضبها مع انه قال انها رجعت بالحجة وفي تعليله ذلك واما الله انما لا يوجب غضب الله تعالى ثم كيف يجتمع
احتمال كونها كانت غاضبة لاجل حق نفسها مع استدلاله من الحديث الدال على انها انما تغضب لحقوق الله تعالى لا له وفي نفسها وهل هذا الا
تناقض وتخليط من الجاهل الذي ضيق الخناق وتواتر الضعف واصعف من ذلك تفرقة بين غضبها على ابي بكر وتألم قلبها منه ولو سلم نظرا الى انه
رتب بينهم في الفرق الظاهر من الغضب على استيلاء حرص صاحبه لم يكن للفاطمة المعصومة المظلومة بعد فات النبي ص استيلاء على ابي بكر وعمر فقد وقع
فيهما من حديث البخاري ان ايذاء ما تأذيا للنبي ص ولا ريب ان التأذي والتألم الغالب مثله وفات ههنا كما لا يخفى يوجب غضب الله تعالى وسخطه وعقابه
ان ابا بكر مزيد الجهد ويصير لفاطمة المذكورة اعظم في الغضب انتهى واما ما ذكره من انه كثيرا ما كان يغضب رسول الله ص على اصحابه مثل هذا
الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب فنقول ان الاستدعاء والاقتضاء في تلك الصورة كان ثابتا لكن المانع وهو
عدم الرضا بالايذاء لذلك الصحابي وهذا ايضا يتوقف على العلة المقتضية ويتوقف على رفع المانع وتحقق الشرائط ولو فرض
بقاء عدم رضا رسول الله ص لبعض الصحابة كان في الصحابة ولا يعلم هذا الحال
فاسئلة على ابي بكر بين ما اضاع الناس ... على ... مقرونا برضاه ... من انه لم يحصل رضا فاطمة عن ابي بكر
في حال حيوتها وانت ساخطة ... ارضى ... ولا ... الرضاء ... ولا ... البراءة ... فقال ما تقول
في ابي بكر وعمر قال سبحان الله والحق والله ما ادري ما اقول والله اكبر ثم انها عليها السلام كشف الحجاب فقال كانت لي ضيعة ماتت وهي عليها ساخطة
ولم ارضها بعد موتها انها رضيت عنها انتهى قال المصنف رفع الله درجته على ان عمر ذكر عن علي والعباس ذلك وروى البخاري ومسلم في صحيحه قال
عمر للعباس وعلي فلما توفي رسول الله ص قال ابو بكر انا ولي رسول الله ص فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من
ابيها فقال ابو بكر قال رسول الله ص لا نورث ما تركناه صدقة فرأيتماه كاذبا آثما غادرا خائنا والله يعلم انه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي

ابو بكر فقلت انا ولي رسول الله ص وولي ابي بكر فرأيتماني كاذبا آثما غادرا خائنا والله يعلم اني لصادق بار تابع للحق فوليتها ثم جئتماني وكلمتكما
جميع وامركما واحد فقلتما ادفعها الينا فلينظر الحاضر في هذا الحديث الذي في كتبهم الصحيحة كيف يجوز لابي بكر ان يقول انا ولي رسول الله ص وكذا لعمر مع ان
رسول الله ص مات وقد جعلهم الله من جملة رعاياه اسامة بن زيد وكيف استجاز عمر ان يعبر عن النبي ص بقوله للعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك مع ان
الله تعالى كان يخاطبه بصفاته مثل يا ايها الرسول يا ايها النبي يا ايها المدثر يا ايها المزمل ونادى غيره من الانبياء باسمائهم ولم يذكره باسمه في اربعة
مواطن شهد الله فيها بالرسالة لضرورة تخصيصه وتعيينه بالاسم كقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وما كان محمد ابا احد من رجالكم
لكن رسول الله وخاتم النبيين برسول يأتي من بعده اسمه احمد محمد رسول الله والذين معه ثم ان الله تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا ثم عبر عن ابنته ع مع عظم شأنها وشرف منزلتها بقوله لامير المؤمنين ع ويطلب هذا ميراث امرأته ثم انه ان كان وصف اعتقاده على والعباس في
حقه وحق ابي بكر بانهما كاذبان آثمان غادران خائنان فان كان اعتقاده فيهما حقا وكان قوله قاصدا فالزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وانهما لا يصلحان
للخلافة وان لم يكن كذلك لزم ان يكون قد قال عنهما بهتانا وزورا وان كان اعتقاده مخطئا وان كان مصيبا لزم تطرق الذم الى علي والعباس حيث اعتقدا
في ابي بكر وعمر ما ليس فيهما فكيف استصلحوه للامامة مع ان الله قد نزهه عن الكذب في قول الزور مع ان البخاري ومسلما ذكرا في صحيحيهما ان قول عمر هذا
لعلي والعباس كان بحضور مالك ابن اوس وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وزبير وسعد ولم يعتذر امير المؤمنين والعباس عن هذا الاعتقاد الذي ذكره
عمر ولا احد من الحاضرين اعتذر لابي بكر وعمر انتهى **فاقول** الناصب خفضه الله تعالى اما قول عمر فقال ابو بكر انا ولي رسول الله ص فكل من تولى الخلافة
فهو ولي رسول الله ص والمراد بالولي ههنا المتصرف في اموره بعده وهذا وصف الخليفة ولا يلزم ان يجعله رسول الله ص وليه كما قدمنا في معنى الخلافة
وكذا قول عمر واما جعل رسول الله لنا من عسكر اسامة لا يقتضي ان يجعلها رعيته فمن امره ص ان يذهب الى عسكر في تحت رايته لا يصير رعيته لذلك الامير
الذي هو صاحب الراية وكان اصحاب رسول الله ص يذهبون تحت الرايات في زمانه وبعده وذلك بامره فكانوا رعية رسول الله ص لا لصاحب الراية فان صاحب
الراية ايضا من الرعايا وهذا الطعن في غاية السماجة واما قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك فهذا على طريق محاورات العرب وهو يتضمن ذكر علة طلب
الميراث فان علة الارث كونه ابن اخيه وليس فيه اساءة ادب قطعا الا ترى ان عمر في صدر الحديث قال فلما توفي رسول الله ص فذكره بلقبه الشريف ثم
ذكره في عين هذا الكلام بما يفيد علة طلب الميراث وليس فيه اصلا سوء ادب كما نقله ارباب المحاورات وعمر ما ذكره باسمه فلم يقل ثم جئت تطلب ميراث
محمد حتى يرد ما يقول ويستدل به من الآيات وكذا قوله لعلي وجاء هذا يطلب ميراث امرأته فهو ذكر علة الارث والاولى ترك ذكر النساء باسمائهن في محضر
الرجال فاستعمل الادب في ترك ذكر فاطمة لانه اساءة الادب ثم ما ذكره من ان اعتقاد علي والعباس فيهما ان كان حقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وان كان
باطلا لزم تطرق الذم الى علي والعباس فنقول هذا كلام ابطله هذا الكاذب في الحديث الصحيح من رواية البخاري فان الصحيح من الرواية ما ذكره البخاري في صحيحه
ان عمر بن الخطاب قال ثم توفي النبي ص فقال ابو بكر انا ولي رسول الله ص وانتما حينئذ تذكران ان ابا بكر فيها كما تقولان والله يعلم انه فيه
لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي الله ابا بكر فقلت انا ولي رسول الله ص وابي بكر فقبضته سنتين من امارتي واعمل فيه رسول الله ص وابو بكر والله
يعلم اني فيه صادق بار راشد تابع للحق ثم جئتماني كلاكما الحديث هذا لفظ الحديث على ما نقله البخاري وليس فيه ما قال فرأيتماه كاذبا غادرا خائنا حتى
يحتاج الى الاعتذار ولو سلم انه روي فهذا كلام يفرضه الحاكم ويقوله على حسب الفرض والتقدير والوهم وامثال هذه كثيرة في المحاورات الحاكم اذا
حكم بما لا يرضى به الخصم يقول له تجيئني ظالما ولست كذلك والمراد ان حكمي يقتضي ان يكون ذلك في هذا لان الحكم لم يكن برضاك فهذا هو الظاهر المناسب
بحال الحاكم وهو حقيقة هذه النسبة ولهذا لم يعتذر علي ولا العباس ولا احد من الحاضرين وامثال هذه يعرفها ارباب المحاورات ولا يجهلون هذا الكلام
المبنية على ارادة اثبات هذا الاعتقاد لهم ومن توغل في البغضاء والتعصب يحصل من كل ذرة جبلا انتهى **فاقول** قد مر ناعلى ما قرره الناصب في
معنى الخليفة سابقا وبينا ان استعمال الخليفة بالمعنى الذي ذكره خلف باطل وانما يستعمل لغة وعرفا فيمن جعله غيره نائبا في اموره كما يرشد اليه قوله تعالى
اني جاعل في الارض خليفة اي جاعلك للناس اماما هرونا خليفة في قومي واشتقاق الخليفة من مجيء احد خلف آخر لا بينا في اعتبار الخصوصية المذكورة
في تمام معناها وهذا كالكتاب فانه ماخوذ من الكتب بمعنى الجمع لكن معناه لغة وعرفا ما يجمع نقوشا مخصوصة على وجه مخصوص على ان كلام المص قدس
سره ليس في ان من لم يجعله الله ورسوله خليفة ليس بخليفة فان هذا كلام يسلمه المص ههنا عن الخصم مما شاء معترفا بانما كلامه في ان من كان بحال جعله النبي
مرة ومرتين رعيته وتبعا لعبد من عبيده كيف حصل له لياقة الخلافة وكيف جاز للقوم اختياره بالخلافة ولولا ان غرضهم المكابرة والمعاندة مع اهل
البيت ع واما ما ذكره من ان جعل رسول الله ص ابا بكر من عسكر اسامة لا يقتضي جعله رعيته اه ففيه ان الرعية من يجري عليه حكم غيره ممن فوقه و
حكم صاحب العسكر جار على اجادهم ولا ينافي هذا ان يكون صاحب العسكر تابعا لمن فوقه الا ترى ان السلطان اذا جعل بعض البلاد اقطاعا لبعض امرائه يقال
لاهلها انهم رعاياه وان صح ان يقال انهم رعايا السلطان بالواسطة او بواسطة انه يمكنه التصرف فيهم بلا واسطة والعرف حاكم على ذلك وهو الفيصل
ههنا فان ابى فليرجع اليه ليعرفه سماجة انكاره ويؤيد ذلك الحديث المشهور الذي استدل به الحنفية على انه لا قطع في سرقة احد الزوجين عن الآخر
وهو قوله ص الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ثم قالوا فالامير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسئول عنهم
والمرأة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسئولة عنهم انتهى واما قوله ان قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك على طريق محاورات العرب

جامع
لو لم يعتذر فعل
ابن البخاري قبل على
عباس في رعاية ان
[illegible]

بما عمل فيه

[illegible]

فالصواب فيه ان يقول انه مخاطب بهذه الآداب اهل الجاهلية ولا يجوز ان يكون من اسلم من العرب بعد اكابر الصحابة الكرام الذين ماتوا قبل فتح مكة
بادب الله وحسن الخطاب لم يكونوا جاهلين بهذا الجزء حتى يصلح الاقوال الذي كان يلقاهم به صحبه فيها الى دعائه مقتضى الحال وتعظيم الله تعالى
بنية مخالفة ما كان عليه رد النبي صلى الله عليه وسلم على الذي خطب عنده واهل التعظيم الانقياد ويدل كثرة فقه في زمرة من الكلام حيث قال من اطاع الله ورسوله فقد رشد
ومن عصاهما فقد غوى فقال له قم بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله فانه كان مقتضى الادب بهذا الرد كيف يصح من عمر ذكر النبي صلى الله عليه وسلم
والاتيان باسلوب محاورة اجلاف العرب هل كان يكون بمرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمعه خفاء وكونه ان امره خفاء وكان وجه مطالبته عليه السلام للمرأة عند ذلك الفعل
استبشاره حتى احتاج الى الفاء ذلك الكلام المورث للايلام وعلى تقدير تسليم الاحتياج انه ما كان يفتره ولا كلامه لو فرنه بالقاعدة والتسليم ويقدر كفاية
مؤنة وضع مكابرة الناصب في اصلاح كلام عمر الذي افسده الله تعالى فانه ما نقله باوفق الجوزي في كتاب الباب الثاني باب من كتاب الحج البلدان من عبد الرزاق عن
همام الصنعاني شيخ احمد بن حنبل وعنه من اكابر المحدثين حيث قال حدثنا عبد الله بن عبد الله المبارك الصنعاني عن زيد بن المبارك انه قال كنا عند عبد الرزاق
حدثنا الحديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس الحدثان الطويل فلما قرأ قول عمر لعلي والعباس فجئت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وطلب عمر ميراث امرأته
من ابيها قال لا يقول لا تولي لرسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى ولا يخفى ان معنى الانوك الاحمق فما قال وما ذكره من ان عمر عبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك عدم تكلمه
عند اسلامه بشهادة ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم بل مراده انه عند خطاب علي وعباس وفاطمة واستخفافه لهم سحب بذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم اما
للاستخفاف بهم والتعظيم السابق لا يوجب اصلاح الاستخفاف الذي كما عرفت في اعراضه صلى الله عليه وسلم من الخطب وقاله الذي منعه عن توجيه الصلاة والسلام
اليه في بقية الكلام لولا عدم بيانه بتعظيمه صلى الله عليه وسلم مع وجود الاكثار منها وعدم الغفلة منها عند الصديق ابي بكر وجماعة واستحيا عنها عند اخرين واما قوله ان
عمر ما ذكره باسمه حتى يرد ما يقول انه فيه ان المتكلم لم يقل ان عمر ذكر النبي صلى الله عليه وسلم باسمه حتى يجاب بانكار ذلك بل قال ما حاصله ان الله تعالى راعى تعظيم النبي
الى الغاية لم يذكره في اكثر الخطابات باسمه بل ذكره بالغاية تعظيما لشانه وقد ذكره عمر في كلامه هذا من غير ان يعبر عنه بالنعت والاشتقاق اخر بدل على
تعظيمهم وبالجملة التعظيم انما يحصل بترك الاسم والابدال بالنعت كما وقع في القرآن الكريم لا بتركهما جميعا كما فعله عمر وانتم قد ترك من محاسن الادب
مخاطبة احد من احاد المؤمنين بتمامها اكابرهم بتلك الخطاب وكانه وان يخاطب الواحد منهم بصيغة الجمع وبنحو قوله يا سيدي ويا قدوتي ولا يقول له
كنا او قلت كذا او فعلت كذا بل يقول انكم وقلتم وفعلتم وان لا تسميه غيبته باسمه الا مقرونا بما يشعر بتعظيمه وقد حاول الجمع هذه الآداب
بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم والولي وعمها وسبب النشأة كما لا يخفى بل تغيره عن علم بلفظة هذا صريحة في ارادة الاستخفاف والاستهجان كما بينه
اهل اللسان ولما ما ذكره من ان المتكلم وخان في حديث البخاري قوله انما خانها غادرا فيه ان الجمع لزيادة الاعتماد بين ما رواه البخاري ومسلم
كما صرح به وتلك الزيادة وان لم تكن في حديث البخاري مفصلا هي موجودة فيه وذكر في حديث مسلم بقوله كاذبا انما خانها غادرا فالغاية الاكرام
البخاري لما ريحان في ذلك التفصيل يفضح حال خليفته بدلته بقوله كاذبا ان بعضا اخر منهم بالغ في الاختصار والاحاطة وذكر بدل قوله ان
ويقول في كلام على سبيل التعبير مثل ذلك من غير ارادة ثبوت ذلك فانهم كما منعوا الحاكم من اليمين الكاذبة من معه من جوهر الخصوص كذلك منعوا
من العبوس والانقباض الذي بينهم عن ثلاثة الشاهد اللحن بالحجة فكيف يكون الحال مع تلك الاتهامات والتقديرات الشنيعة واما قوله ولم يرد
هذه النسبة فالحاصل له شيء ان عمر كان يتهمها بذلك ويريد دفعها او لا فلا معنى لالقاء كلام لا يدل به معناه الحقيقي ولا لانه وجه كان لكل منهما
بقوله وحده على علي عند استنكاره على وجوه الناس بفوت فاطمة وطلبه ابا بكر في بيته وحده للمصالحة كراهة محضر عمر فقد رد صلى الله عليه وسلم
قال عمر لا يكرح والله لا تدخل عليهم وحدك الحديث قال المتكلم رفع الله قدره وقد ذكر الحميدي في الجمع بين الصحيحين من النبي صلى الله عليه وسلم اراد ان يشتري موضع
المسجد من بني النجار فوهبوه له وكان فيه نخل وقبور المشركين فقطع النخل وحرب القبور وقال الله تعالى لا تنظروا الى النبي صلى الله عليه وسلم من المعلوم ان غايته لم يكن الخا
ولا لايها دار المدينة ولا اشراها ولا بيت احل ابا بها دار عند حجرة اسكنها ابنتها رسول الله فتحها ابو بكر الصديق فعلها كما فعل فاطمة انتهى وقال الناصب حفظه الله تعالى
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جعل كل حجرة ملكا لصاحبتها التي كانت فيها من ازواجه وهذا المكان مقر لابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحال حيوته فلا عبرة لطلب النبي
بعد الوفاة ان تجاذب ذلك فانها كانت تحت يده رسول الله كسائر اموال الفيء ولم يكن في تصرف فاطمة فكان الواجب على ابي بكر طلب البينة على ان النساء قبل
ان يحدث دعوى فاطمة الغلبة واما ان البينة لم يقع كما صرح في البخاري ان فاطمة طلبتها من ابي بكر ميراثا فلم يكن لها ان يطالبها عليه وقد صح الاول وسقط الثاني
لانه غير مذكورة الصحاح والله اعلم وقد وجدت في كتاب اعلام الحديث في شرح البخاري لابي سليمان الخطابي انه قال ما حدثني عن سفيان بن عيينة انه كان
يقول ان نكاح النبي في معنى المعاذات اذ كن لا يجوز لهن ان يتخذن ابدا لخبث لهن النفقة وتركت جميعهن لهن فتركهن انتهى فعلى هذا فهو حكم الله

وأقول بكون كل حجرة جعل ملكا لواحدة من النساء دعوى مجردة لم يدل عليه سند ولا خبر صحيح عن الصحابة الكرام ويدل على خلافه وان الحجرة لم تكن ملكا لعائشة
فكان ميراثا قول ابن عباس لعائشة في شعر الشهور حين توهمت انه يدفن باعبد الحسن عند جده ومنعت من ان يجعل به معه فجاءت راكبة
على بغلة لذلك شعر تجلت تبغلت فلو عشت تفيلت تلك التسع من الثمن وبالكل تطعمت فلو كان البيت ملكا لعائشة لوقع قول ابن عباس لك التسع
من الثمن لغوا واما ما ادعاه فاطمة نحلة فذلك فقد بينا صحته وانه لا منافاة بين دعوى الميراث بعد دعوى النحلة استظهارا في الحق وتبكيتا للخصم
العاند فتذكروا ما ما ذكره من ان دعوى النحلة ليس بمذكور في الصحاح بعد ان الصحيح ليس بمنحصر في المذكور فيما قصده من الصحاح بل الصحاح يزيد على ما في تلك
الصحاح بعد الكسور والصحاح حتى نقل ابن كثير الشامي والياقعي في تاريخهما ان الحافظ الكبير ابن عقدة كان يروي مائة الف حديث في مناقب اهل البيت عليهم السلام
غير ما كان يرويه في الابواب الاخر من اضعاف ذلك كل من البخاري ومسلم كان يروي مائة الف حديث صحيح وما يقرب منه مع ان ما في كتابيهما بعد حذف
المكررات والمسند اخاله لا يبلغ سبعة الاف حديث واما ما نقله عن شرح البخاري من ان ازواج النبي في معنى المعتدات فمجه لكن عائشة ما اعتدت بعدته
وخرجت عن عدة النبي بما فعلته من الشور والعصيان كما عرفت على ان بقاء المعتدات في بيوت الازواج انما يجب في عدة الطلاق الرجعي دون غيره فان
المعتدة الغير الرجعية لا يستحق عندنا وعند فقهاء السنة سكنى ولا نفقة ايضا وايضا لا نسلم ان في حكم الشيء حكمه حكم ذلك الشيء بل الحكم بذلك تحكم قال
المصنف رفع الله درجته وخرجت عائشة الى قتال امير المؤمنين ومعلوم انها عاصية بذلك اما اولا فلان الله تعالى قد نهاها عن الخروج وامرها بالاستقرار
في منزلها فهتكت حجاب الله تعالى ورسوله وتبرجت وسافرت في محفل عظيم وجم غفير يزيد على ستة عشر الفا واما ثانيا فلانها ليست ولي الدم حتى تطالب
به ولا لها حكم الخلافة فباي وجه خرجت للطلب واما ثالثا فلانها طلبته من غير من عليه الحق لان امير المؤمنين لم يحضر قتله ولا امر به ولا اطاع عليه
وقد ذكر ذلك كثيرا واما رابعا فلانها كانت تحرض على قتل عثمان وتقول اقتلوا نعثلا اقتل الله نعثلا فلما بلغها قتله فرحت بذلك فلما قام امير المؤمنين
بالخلافة اسندت القتل اليه وطالبته به وبغضها له وعداوتها معه ثم مع ذلك تبعها خلق عظيم وساعدها عليه جماعة كثيرة الوفا مضاعفة و
فاطمة لما جاءت تطالب بحق ارثها الذي جعله الله لها في كتابه العزيز وهي محقة فيما تتبعها خلق ولم يساعدها ثلثة انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول قد سبق ان من خرج على علي في ايام خلافته فهو باغ والباغي عند الشافعي من يخرج على الامام بشبهة وهو لا يخرجوا على علي فهو الامام بشبهة ان
في عسكره قتلة عثمان لا انهم كانوا يطلبون دم عثمان من علي وهذا الرجل فهام من الكلام انه اعتراف على قتل عثمان وقد ابطلناه فما ذكره هنا من تبرية
علي من دم عثمان مناقض لما ذكره هناك وما ذكر ان عائشة كانت عاصية فعند اصحاب الشافعي ان الباغي ليس بمهدر الدم ولا هو من العصيان بشيء لانه خرج
بالشبهة فصاحبه مجتهد مخطئ والمجتهد المخطئ ليس بعاص واما ما ذكر ان الله تعالى نهاها عن الخروج فذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج لا كل خروج و
الخروج بالتبرج كان من ارباب نساء الجاهلية ان يتبرجن بالحلي فيخرجن لاقامة الزوج والحلي للناس فيطمع الناس فيهن فهذا تبرج الجاهلية ولو كان الله تعالى
امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة وهذا باطل اجماعا فالنهي مخصوص بالخروج بالتبرج واما ما ذكر انها ليست ولي الدم
حتى تطالب به ولا لها حكم الخلافة فجوابه انها خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فخرجت تريد الاحتساب واخطأت في
هذا الخروج مع الاجتهاد فيكون الحق مع علي وهي لم تكن عاصية للاجتهاد اما قولها اقتلوا نعثلا فهذا شيء لم يصح في الصحاح وان صح فنعثل لم يكن من
اسماء عثمان وربما اراد شخصا اخر واما ما ذكر انها كانت عدوة لامير المؤمنين فهذا كذب وزور وباطل بل ذكر ارباب الاخبار ان بعد الفراغ عن وقعة
جمل دخل علي على عائشة فقال له عائشة والله ما كان بيني وبينك الا ما يكون بين المرأة واحمائها فقال امير المؤمنين والله ما كانت الا هذا وهذا
يدل على نفي العداوة بل هذا من مقاولات الاحوال يكون بين المرأة والاحماء ولا يتميز الناس عداوة واما ما ذكر ان عائشة ساعدها الناس الكثير
فالجواب انهم كانوا يطلبون بدم عثمان فتابعوه لان قتلة عثمان كانوا في عسكر علي واما قوله ولم يساعدها احد فاطمة فنقول لان دعوى الارث و
الرفع الى الحاكم لا يحتاج الى جر العساكر والمساعدة فان هذا دعوى وبينة وجواب من الحاكم معا وقد اثبتنا ان دعوى الفاطمة النحلة واقامة البينة
غير صحيحة انتهى وأقول من المشهور المسطور في كتب الجمهور ان عائشة وطلحة والزبير خرجوا من مكة الى بصرة ونهبوا بيت مال المسلمين وقتلوا جمعا
من عمال علي واخرجوا عامله وعثمان بن حنيف الصحابي الانصاري رضي الله عنه على الحالة الشنيعة المذكورة في تلك الكتب وكل ذلك مما يكذب قول الناصب
انهم كانوا طالبين لقتلة عثمان لظهور انه لو كان غرضهم ذلك دون اخذ الخلافة لوجب عليهم التوجه الى المدينة وطلب القتلة من علي هناك
وايضا كيف يتصور الاجتهاد مع وجود الامام النائب عن النبي وكيف يتصور الاحتساب في مطالبة دم واحد يحتاج الى ان تكابر اراقة جمع من المسلمين
من اصحاب علي ونهب بيت المال في البصرة اولا ثم الاصرار في ذلك حتى هلك الوف منهم وايضا قد ناقض الناصب نفسه فيما قاله سابقا عند ما ذكر
المص الحديث السابع عشر المنقول عن مسند احمد بن حنبل حيث قال ان البغاة كانوا المولون القرآن ويدعون الخلافة لانفسهم وقاتلهم امير المؤمنين
انتهى ثم كيف يكون محاربوا علي مخطئين غير عاصين مع ورود الحديث المشهور بين الجمهور من قوله يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وغيرهما وردنا
وايضا ما الفرق بين بني حنيف الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر بشبهة ان الزكوة مما لا يجب فيه بعد النبي الى احد بسهم الى الفقراء واما عليا ان يعطيها
على فقراء قومها او بشبهة عدم استحقاق ابي بكر للخلافة على اختلاف القولين وبين اصحاب الجمل الذين خرجوا على علي باحدى الشبهتين الاخريين حتى
يسمى الاول مرتدا عاصيا دون الثاني مع ان مالك بن نويرة ورئيس بني حنيف كان صحابيا ايضا وقد اظهر عمر بن خالد قتله وقوسه بعيره حتى وقع

قال المصنف رفع الله درجته وخرجت عائشة الى

على ابي بكر في الاقتصاص عن خالد وعلى بقية قوم ارسلهم في ايام خلافته وهل فارق بين الطائفتين سوى ان بني حنيفة كانوا من اتباع علي على ما
روى اصحاب الجمل من اعدائه واما قوله ان ذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج فرد وبان الله تعالى امرهن اولا بالسكون في بيوتهن بقوله وقرن في بيوتكن ثم عطف
على ذلك النهي عن التبرج بقوله ولا تبرجن والتبرج هو اظهار الزينة لا الخروج مع اظهار الزينة فابن كلامه لفظ الخروج حتى يحقق ما يكون مع اظهار الزينة
ولا يلزم الخروج لجواز اظهارها على الاجنبي الداخل في البيت ومن سطح البيت على الجارة كما لا يخفى واما ما ذكره من انه تعالى لو كان امرهن بترك الخروج معه
لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة فمدفوع بان ما وجب عليهن من الحج فقد تضوع مع النبي وكانوا معه في السفر فحكم قرارهن في بيوتهن واما
بعده فلتلزم حرمة خروجهن للحج المستحب واما حضورهن الجماعة في المسجد فلم يرد احد ان نساء النبي خرجن بايام حيوته او بعده فانه للصلوة فيها عند بل الاولى
انهن كن يصلين في بيوتهن بصلوة النبي في المسجد واما ما ذكره من ان عائشة خرجت بمحاربته لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فقد
مر منا ما يرشد الى حرمة هذا الاحتساب وانها كانت حق واجب نفسها في خروجها من بيتها الذي امرها الله بالقرار فيه وهتكها حرمة
النبي بل سائر اهل الاسلام بركوبها على قلوص راحلة من مرحلة الى مرحلة ومن منهل الى منهل كما شنع به عليها ام سلمة رضي الله عنها ومن ثمة ما شنعت به عليها
فولها الواتيت الذي اتيت ثم قيل لها دخلك الجنة لاستحييت من رسول الله وقد اخرج البخاري في صحيحه ما سيذكره المص من قول النبي الفتنة تجيء
من ههنا ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان واشار الى مسكن عائشة واخرج ابو نعيم في كتاب الفتن وابن مسكويه في كتاب تجارب الامم وابن قتيبة في كتاب
السياسة والامامة انه لما انتهى عسكر عائشة الى ماء حوأب في بعض الطريق نبحتها كلاب الحوأب فقالت لمحمد بن طلحة اي ماء هذا قال هذا ماء الحوأب
قالت فما ارى الا راجعة قال لم قالت سمعت رسول الله يقول لنسائه كاني باحداكن قد نبحتها كلاب الحوأب فاياك ان تكوني انت يا حميراء انتهى ومع
ظهور خطائها وعصيانها من هذه القصة قد غافلها عن الرجوع شدة معاداتها لعلي والتماس من كان معه من رؤساء الجمل منها ابن اختها عبد الله
بن الزبير اللعين المجبول على عداوة اهل البيت الطاهرين حتى روي عنه انه نزل ايام خلافته لنا تقية الصلوة على النبي فلما انكر واعليه قال سبحان الله
لها هيل سوءا اذكروا باسمه تمخوا بانوفهم وبالجملة بعد ظهور خطائها واجتهادها عليها من قضية كلاب الحوأب كيف يحل لها الاصرار على ذلك و
كيف جاز الاعتذار عن قتالها بانها اخطأت في الاجتهاد وهي غير عاصية فيه واما ما ذكره من ان قولها اقتلوا نعثلا شيء لم يصح في الصحاح فعسى
مر ارادة من ان الصحيح غير محصور فيه تضمنه كتب الصحاح المتداولة وهذا مما يصحح في جميع ما ذكرنا من التواريخ والسير المعتبرة قال قتيبة وذكروا ان عائشة
اتاها خارجة على علي وكانت خارجة عن المدينة فقيل لها قتل عثمان وبايع الناس عليا فقالت ما كنت ابالي ان يقع السماء على الارض قتل والله مظلوما
واما طالب بدمه فنا لها عبيد ان اول من طعن عليه واطمع الناس فيه لانت فلعن قد قلت اقتلوا نعثلا فقد كفر فقالت عائشة قد والله قلت وقال
الناس فقال عبيد شعر ومالك بدلة ومالك نعير ومنك الرثاء ومالك المطر وانت امرت بقتل الامام وقلت لنا انه قد كفر
فقدمنا اطعناك في فعله وقاتله عندنا مامر قال لما اتى عائشة خبر اهل الشام انهم ردوا بيعة علي وابوا ان يبايعوه امرت دابتها هودج
من حديد وجعل فيها موضع لعينها ثم خرجت معها طلحة والزبير وعبد الله بن الزبير ومحمد بن طلحة انتهى واما قوله ان نعثلا لم يكن من استماع عثمان
ذلك ينافي تعييرها عن عثمان بذلك ازراء له لما روي ان نعثلا كان اسم يهودي ذي شيبة بعمان في اللحية وبعض اخر من شمائله فكانت تسميه
بذلك ازراء واهانة له وتصريح بذلك الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي في كتاب القاموس حيث قال النعثل كجعفر الشيخ الاحمق و
يهودي كان بالمدينة ورجل لحياني كان يشبه به عثمان اذا سبل سنه انتهى واما انكار الناصب لعداوة عائشة بالنسبة الى امير المؤمنين فمن قبيل
انكار نفسه لعداوته مع ظهورها على صفحات تاليفه وفلتات لسان قلمه وكيف ينكر ذلك مما تقدم وبناء ساقه من قولها اني اكره دخول مكة
ولعلي فيها سلطان وقولها عند تكلمها مع ابن عباس بعد انقضاء حرب الجمل ما فيه يكون علي امير المؤمنين ان امير المؤمنين كان عمر ونفرها عن
التصريح باسم علي في بعض الاخبار الذي رواه البخاري ومسلم والتعبير عنه برجل الى غير ذلك وقد ظهر بذلك ان ما نقله عن عائشة من استعذارها
عن علي بعد حرب الجمل مما صدر عنها على وجه النفاق ويحتمل ان يكون عائشة صادقة فيما ذكرنا من انه لم يكن بينها وبين علي شيء من العداوة الا ما
يكون بين المرء واحمائه وهذا لا ينفي العداوة المحرمة فان من الامثال الشائعة ان العداوة بين القبيلة كالنار في الصيلة فكيف بين المرء
واحمائه فانها ينبغي ان يكون كالحديدة المحماة واما ما ذكره من ان الناس انما لم يساعدوا فاطمة لان دعوى الارث والرفع الى الحاكم لا يحتاج الى
العساكر فغير ان احد فدك عن فاطمة كان ظلما صريحا وغصبا فضيحا لما قد مر من انها كانت في نصرتها من زمان النبي فاخرجوا منها
وطلبوا البينة على ذلك بخلاف ما امر الله تعالى من ان البينة على المدعي واليمين على من انكر وانما تكلفت فاطمة البينة على ذلك في نصرتها
لانها انزه عما يستحي عنه ذلك عن الاصرار فيما قصده من الظلم والغصب والا فقد كانت الفضيحة من قبل فاعل شعر قبل الخصام وانت الحكم
وكانت الطبقة بين العسكر لاجلها او وبدت تعالى ذلك اعوانا وانصارا كما ان الغاصبة العازلة المحتسبة جرت على حاكم زمانه وهو علي عسكرا
فاخذ في حكم قتالها عثمان مع عدم كونها ولية الدم فافهم قال المص رفع الله درجته ثم انها جعلت بيت رسول الله مقبرة لانها ولعمري اجابت
عن النبي فان كان هذا البيت ميراثا فكان من الواجب استبداد جميع الورثة وان كان صدقة للمسلمين وكان يجب استبداد وان كان ملكا لها
كذبهم ما تقدم من انها لم يكن لها بيت ولا مسكن ولا دار بالمدينة وقد روى احمد في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال ما بين بيتي

روضة من رياض الجنة وروى الطبري في تاريخه ان النبي قال اذا غسلتموني وكفنتموني فضعوني على سريري في بيتي هذا على شفير قبري انتهى وقال الناصب
خصصه الله تعالى قد سبق ان البيت كانت لعائشة بتمليك رسول الله اياها واما نسبة رسول الله البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه
ومضجعه وعائشة زوجته ومن البين ان المرء والزوجة لكل منهما نسبة البيت الى نفسها وليس بين المرء والزوجة في البيت والمسكن افتراق واستقلال
ولكل واحد منهما ان يقول البيت بيتي واما قولهم ان عائشة لم يكن لها بيت ولا دار بالمدينة فالمراد غير هذه الدار التي ملكها رسول الله ثم يقول لو لم يكن البيت
لها لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين ايام خلافته فيها بعد ما فاتها وغلب عليها والا لكان مقصرا في حق اولاده ان كان ميراثا ولكان ينبغي
ان ينتزعه ابو بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة ثم ان ازواج النبي قد تصرفوا في بيوتهن في حياتهن تصرف الملاك ثم بعدهن تصرف الورثة فيها
تصرف الملك حتى اشتراها عمر بن عبد العزيز ايام وليد بن عبد الملك وجعلها من المسجد ولو كان البيت لرسول الله لكان عمر بن عبد العزيز يردها
الى اولاد فاطمة ويشتري منهم كما فعلوا من عدل في ذلك مثل هذا وامثال هذه الاعتراضات من باب لهذا بانات انتهى وقال قد مر منا ان دعوى تمليك
النبي البيت لعائشة دعوى مجردة تفرد بها الناصب ولا يعجز عنها احد اذ لم يرع عن ذلك ورع او حياء مع انها مردودة بما ذكرناه ثمة من الشعر المشهور عن
ابن عباس رض واما ما ذكره من ان نسبة رسول الله البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه ومضجعه ففيه ان ذلك ارتكاب للتجوز
هو خلاف الاصل لما تقرر من ان الاصل في الاطلاق الحقيقة حتى يقوم القرينة الدالة على ارادة خلافه وقد عرفت ان دعوى التمليك مجردة عن الدليل فلا
يصير بمجردها ثابتة بلا قرينة ولا دليل فبقي ان يكون ميراثا كما ادعاه اهل البيت واصدقه كما ادعاه ابو بكر فعلى الاول كان الواجب استيذان الورثة
في دفن ابي بكر وعمر كما ذكره المص على الثاني يلزم ان لا يصلح تلك البيت مدفنا لرسول الله وكان حراما عليه الدفن فيها فلا بد من ان ذهبوا بالنبي
الى السماء او الى ارض مقدسة اخرى لا يكون فيها صنيعا رسول الله مدحا لهما مع ان جواز المضاجعة والمعانقة بدون المناسبة الصورية لا يتوجه
نفعا ولا فخرا كان ابو بكر كانا حاملين لسنوار النبوة ونيام في حجرهما وحجر مرضعته حلية السعدية وكانوا ثلاثتهم كافرين بزعم الخصم وكذا اسية
بنت مزاحم كانت تحت فرعون مع ظهور كفر فرعون ولا اقل ان يكون ذلك من باب قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
واما ما ذكره من انه لو لم يكن البيت لعائشة لكان ينبغي ان ينتزعه امير المؤمنين في ايام خلافته ولكان ينبغي ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة
فالجواب عنه ما اجبنا به سابقا عن ايراد الناصب بعدم تصرفه الفدك في ايام خلافته وكذا الكلام في عدم نبشه ابا بكر وعمر فقد ذكر علي ابن عساكر بما رام في تركها
في الارض المغصوبة تضعيف عذابهما لما روى البخاري عن سالم ابن عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله من اخذ من الارض شبرا بغير حقه خسف به يوم القيمة
الى سبع ارضين وفي رواية انه قال من غصب من الارض شبرا بغير حق طوق به الى سبعة ارضين وقال محمد بن حبيب الصيبي رحمه الله في قصيدة له يمدح مولانا
الرضا وتربة الصافي في جوار قبره الشريف من قبر هرون العباسي الكثيف شعر قبران في طوس الهدى في واحد والغي في لحد ثراه ضرام
هذا ترى سوته فيها برود رام وكذلك من جهنم حفرة فيها مجد للغوي هيام قرب الغوي من الزكي مضاعف لعذابه لا نفذ الارغام
ان يدن منه فانه لمباعد وعليه من خلع العذاب كام وكذا الكلب يفترك الرجس الذي يدنيه منك جنادل رجام لا بل يريك عليه اعظم حسرة اذ
انت تكرم اللعين ايام سوء العذاب مضاعفا من يجزيه الساعات والايام والاعوام واما ما ذكره من اشتراء عمر بن عبد العزيز بعض تلك البيوت
عن ورثة بعض الازواج فعلى تقدير صحته لا يصير حجة علينا لانه ابتاع من الشجرة الملعونة الغاصبة الخالدة مع انه يجوز على تقدير كونها صدقة كما يدعيه الخصم ان
يكون من تقدم عمر بن عبد العزيز من غاصبي الخلافة قد اعطى بعض تلك البيوت لبعض الازواج او لبعض ورثتهن من باب المصالح كما ذكره الناصب سابقا
في باب بني مهب من انه يجوز ان يكون اعطاهم مروان بن بنين وحجرة من بيوت النبي من باب المصالح ثم اشتراه عمر بن عبد العزيز لانه صار ملك من اخذه
من باب المصالح فلا ينافي كون ذلك ملك النبي ايام حيوته كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه ورمزناه به على هفوات الناصب ان نسبته الظلم الى الهذيان من
قبيل نسبة خليفة الثاني كلام النبي الى الهذيان والله المستعان قال الله رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت
ما غرت على احد من نساء النبي ما غرت على خديجة وما رايتها قط ولكن كان يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها اعضاء ثم يبعثها في صدائق
خديجة فربما قلت له كانه لم يكن في الدنيا امرأة الا خديجة فيقول انها كانت وكانت وكان لي منها ولد قالت عائشة وامره ربه او جبريل ان يبشرها ان خديجة
لها بيت في الجنة من قصب واجمع المسلمون على ان خديجة من اهل الجنة وعائشة قاتلت امير المؤمنين بعد الاجماع على امامته وقتل بسببها نحو من ستة
عشر الفا صحابيا وغيره من المسلمين وافشت سر رسول الله كما حكاه الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان عمر خليفة ابيها شدد عليها بذلك وقال القرآن
سوء صحبتها لرسول الله فقال ان اباها ابو بكر دخل يوما على النبي وقد وقع منها في حق النبي امر مكروه فكلفه النبي ان يسمع ما جرى بينه وبينها فقال
لها رسول الله تكلمين او اتكلم فقالت بل تكلم ولا تقل الا حقا فلينظر العاقل الى هذا الجواب وما كان عنده الا الحق وينظر الفرق بين خديجة وعائشة
وقد انكر الجاحظ من اهل السنة في كتاب الانصاف غاية الانكار على من يساوي عائشة بخديجة او يفضلها عليها انتهى وقال الناصب خصصه الله تعالى
الاولى بفضائل خديجة فهي كثيرة لا تحصى ووصفها رسول الله وقال ان لخديجة بيت من القصب لا صخب فيه ولا نصب مساعيها في خدمة رسول الله كثيرة وفضائلها
لكل واحدة من ازواج النبي فضيلة ولبرائها ولا مشاحة ان تدخل في الفرق بين ازواج النبي وما كان لنا ان نتكلم في شأن من نهانا عن طعنها او قدحها فان
كل هذا يرجع الى عرض رسول الله والتعرض لحرمه هتك ستر من بعد الصيت المطاول وكل هذا فيه خطر الكفر نعوذ بالله من هذا وما ذكر من اذى رسول الله

فهذا منسوب الى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فان الاجماع منهم على ان رسول الله صلعم دخل بيت حفصة مارية القبطية فغارت حفصة فحرمها
على نفسه من اجله خاطر حفصة واشتكته الى عائشة واما ما ذكره من الغيرة ان عائشة قالت رسول الله صلعم تكلم وله تعالى الاحقاد ان عائشة كانت
اعلم الناس بان رسول الله صلعم لم يقل الاحقاد ولكن هذا كلام يعرض للنساء عند مجادلة الرجل لقوله من الغيرة ولم يذكر تتمة الحديث انها لما قالت هذا الكلام
ضربها ابو بكر وقال اتقولين لرسول الله صلعم هذا وهل يقول هو غير الحق فقال رسول الله صلعم لابي بكر دعها فان رسول الله صلعم كان يعلم ان هذا الكلام مصدره
ان رسول الله صلعم منها من فرط الغيرة ومن كلام مباحثات النساء مع الرجال لا انها ذكرها معتقدة ان رسول الله صلعم يقول غير الحق واما التفضيل بين عائشة
وخديجة فليس يتعلق بشيء من امور الدين والله اعلم بحقيقته انتهى **وأقول** الكل مدخول معلوم اما ما ذكره من انه ليس لنا ولا مثالنا ان ندخل في الغيرة
بين ازواج الرسول صلعم فتصوف بارد ومناقض لتوقيرهم في اثبات افضلية ابي بكر من النبي وسائر اصحابه مع كونه ملحقا بالمحال ولاثباتهم افضلية الانبياء
عن الملائكة والعكس مع عدم تعلق له بالدين فليكن هذا ايضا من هذا القبيل واما ما ذكره من ان افشاء سر رسول الله صلعم منسوب الى حفصة بلا خلاف
بين المفسرين والمحدثين فلا ينافي مشاركة عائشة معها كما هو ظاهر الاية والرواية فقد روي ان رسول الله صلعم خلا بمارية القبطية في يوم عائشة وعلمت بذلك حفصة فقال
لها اكتمي علي وقد حرمت مارية على نفسي واخبرها انه يملك من بعده ابو بكر وعمر فارضاها بذلك واستكتمها فلم تكتم واعلمت عائشة الخبر وحدثت كل منهما
اباها بذلك فاطلع الله تعالى نبيه صلعم فطلقها واعتزل نسائه ومكث تسعا وعشرين ليلة في بيت مارية ولا تشارك حفصة عائشة في ذلك فان الله
تعالى يخاطبهما ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اي فقد وجد منكما ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن اخلاص رسول الله صلعم من حب ما يحبه وبغض ما يكرهه
هذا ودعاية توقيرهم الناظر فيما رويناه من اخبار النبي صلعم لحفصة بان ابا بكر وعمر يملكان بعده ان ذلك ناظر الى الخلافة فقد ثبت النص على خلافتهما وتم الدين
لاهل السنة فنقول لا كل سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة فان النظر نظران نظر بابه ونظر تحقيق وسداد والنظر الابتدائي كثيرا ما يخطئ في المبادي والله الهادي
فليتأمل الفطن اولا ان الملك مقابل للخلافة والامامة في لسان الشرع كما ورد في الحديث من ان الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يكون بعد ذلك الملك
هذا الحديث ذكره ابن حجر المتأخر في صواعقه وقال انه اخرجه احمد عن سفينة واخرجه ايضا اصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره انتهى وايضا لو كان المراد
بالخلافة الثابتة من الله تعالى ورسوله لاظهرها النبي صلعم قبل ذلك لابي بكر وعمر وفرقها بعده الجامع انه لم يتحقق شيء من ذلك اتفاقا وايضا لو كان المراد بها الخلافة
لاحتج بها ابو بكر يوم السقيفة او احد من مساجري اهل السنة الذين تكلفوا لاثبات النص له بالادلة الواهية سيما هذا الناصب لغزير المتمسك بكل
حشيش ثم ذلك اخبار عما اخبر الله تعالى به من الحكم الكوني دون التكليفي التشريعي فلا يلزم تعلق ارادة الله بنيلهما الملك بعد النبي صلعم بكونا مطيعين مثابين
في ذلك مثل كون ذلك نظير لما في السلطنة لفرعون ونمرود وشداد وسائر المتغلبين المستولين على البلاد والعباد يدل على ذلك ما ذكره
وساق العبارة من كتاب المشكوة رواية من احمد انه قال النبي صلعم في حملة حديث مسلم امرتم عمر بجعل امر بعده وان تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين يجدوه
هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم انتهى وجه الدلالة انه صلعم اخبر عن ان عليا يستحق الخلافة واعرض بذلك مريدا لكن القوم لا يفعلون ذلك وقد
يريدون معاندة ولدا واما ما ذكره من ان عائشة كانت اعلم الناس بان رسول الله صلعم ما يقول الا حقا فيلزم منه كونها اعلم وافضل من عمر لان عمر
يقول كذلك ولنسب بعض اقواله صلعم الى الهجر والهذيان كما مر وايضا المرة التي تكون من اعلم الناس بجلالة قدر رسول الله صلعم لا ينبغي منها ان تجادله كما تجادل
عوام النساء ارواحهن وكان عليها ان تعاجزه مجادلتها مع النبي وان انهما وعذابها اضعفين كما نطق به القرآن واذا تعلم ذلك فظهر منها ما دل على مزيد
في الجهل مع النساء العوام التوقية يدل على ان عدد الناصب مما لا يبقى بحجة ولا وجها وبهذا ظهر ما صدر عن عائشة من الكلام انما صدر عن مزيد الجهل
والحماقة ولعل الناصب تعظيما لها عبر عن حماقتها بالغيرة والا لم يكن للغيرة في تلك القضية التي رواها الغزالي مدخل وانما كان موجب الغيرة وقصة مارية
فظهر ان اعراض النبي صلعم عنها اخر كان امثالا لقوله تعالى فاعرض عن الجاهلين كما نوهمه الناصب الجاهل اللعين واما ما ذكره من ان التفضيل بين عائشة
وخديجة لا يتعلق بشيء من امور الدين فقد مر جوابه ولا ورد استبار الناصب في كلامه الى تفضيل عائشة على خديجة بالتقديم الذكري فليس ذلك الا لان
خديجة كانت تخلصه للنبي صلعم وام فاطمة وعائشة كانت عدوة لها ولعلي **قال** الله رفع الله درجته وروي الجمع بين الصحيحين ابن الزبير دخل على
عائشة في مرضها فقلت لها اني قاتلت فلانا وسمعت المقاتل برجل قاتلته عليه وقال لو دون اني كنت نسيا منسيا وعن عائشة ان النبي صلعم
كان يمكث عند زينب بنت جحش ويشرب عندها عسلا فتآلمت انا وحفصة ايانا ايتنا دخل عليها رسول الله صلعم فلتقل له اني اجد منك ريح مغافير اكلت مغافير
فدخل على احداهما فقالت له ذلك فقال بل شربت عسلا عند زينب بنت جحش فلن اعود له فنزلت لم تحرم ما احل الله لك الى ان تتوبا الى الله لعائشة
وحفصة فقد صغت قلوبكما واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا هو قوله بل شربت عسلا قال البخاري في صحيحه قال ابراهيم بن موسى عن هشام ولن
اعود له وقد حلفت فلا تخبري بذلك احدا وهذا يدل على بعدها في العداوة وفيه ان عائشة حدثت عبد الله بن ابي مليكة قال تبايعا وحفا اعطته عائشة
ولله لئن بقي عائشة لاهجرنه عليها ولم يكن علمه حدثه ويدل على ان انها ما بلغت ابن عباس قال اوكنت اقرأها يعني عائشة اذ
تلقيانها ايتهما حتى تنتهي وهذا يدل على استحقاقها الهجران وفيه عن نافع عن ابن عمر قال قام النبي صلعم خطيبا فاشار الى حجرة عائشة وقال
ههنا الفتنة ثلاثا من حيث يطلع قرن الشيطان وفيه قال خرج النبي صلعم من بيت عائشة فقال رأس الكفر ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان **وقال**

الناصب غضنه الله تعالى اقول ما روى من عايشة انها قالت قاتلنا فهذا اعتراف منها وندامة على الخروج فان كان الخروج ذنبا فقد صحت توبتها عنه
والا فلا عليها اثم من الخروج لانها عملت بالاجتهاد واما ما ذكره من حديث العسل فكان هذا باب غيرة النساء بعضهن على بعض وهل يؤاخذن بها او
حمل السر الذي افشاه النساء على شرب العسل فيعيد لم يذكره المفسرون ثم ذكروا تلك الحديث في هذا البحث بل حملوه على وقوع رسول الله صلى الله عليه وآله
في بيت حفصة كما ذكرنا واما قوله فهذا يدل على بغضها في الغاية فهذا مخالفة لما علم بالضرورة من الدين وهو ان رسول الله صلى الله عليه وآله يحب عايشة حبا شديدا
ولا يحب احدا من النساء مثل حبها وهذا معلوم من ضرورات الاخبار الدينية فكيف يثبت انه يبغضها واما قول ابن الزبير لا يجترئ عليها فهذا
يدل على غاية كرمها وعطائها حتى ان ابن الزبير وقد هجرها لكثرة عطائها وبسط يدها في العطية وقد انكرت عايشة على قوله حتى هجرته واما قوله ان
رسول الله صلى الله عليه وآله اشار الى حجرة عايشة وقال ههنا الفتنة فالجمع بمعاني الاحاديث وما اورده فيه تلفيق معاني الاخبار كانت حجرة عايشة في جانب
الشرق من المنبر واشار رسول الله صلى الله عليه وآله الى الشرق كما يفسره باقي الاحاديث وهو ان رسول الله صلى الله عليه وآله اشار الى الشرق وقد فسره رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله حيث
يطلع قرن الشيطان والمراد منه الشرق لانه جاء في حديث اخر ان الشمس حين تطلع بين قرني الشيطان فهذا فسر رسول الله صلى الله عليه وآله اشارته وانه
يريد جانب المشرق فلو كان المراد حجرة رسول الله صلى الله عليه وآله التي كانت لعايشة فكيف يقال ان قرن الشيطان تطلع من حجرته المقدسة والحال ان رسول الله صلى الله عليه وآله
يطلع من الحجرة وهذا غاية الجرأة الموجبة لصحة تكفير ابن المطهر النجفي وان لا ابن المطهر اساءة الادب على اهل حرم رسول الله صلى الله عليه وآله والتكلم فيهم فهل هذا الا جرأة
على الله ورسوله وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الافك من يعذرني فيمن اذاني في اهل بيتي وهذا الرجل يؤذي رسول الله صلى الله عليه وآله وقد قال رسول الله
في شان عايشة ذلك اليوم على المنبر وما علمت على اهلي الا خيرا ثم ان ابن المطهر جاء في اخر الزمان واثبت في اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله الشر والفساد
وسمى بيت رسول الله صلى الله عليه وآله محل قبره المكرم ومطلع قرن الشيطان وجزاء هذا ان احدا من ملوك الاسلام يعمد الى قبر ابن المطهر فيخرجه من حفرته ويحرقه
فهنالك مطلع قرن الشيطان ومغرب لعنة الرحمن انتهى **واقول** طعن الناصب على عايشة ههنا انما هو لتعبيرها عن علي بفلان دون ان يذكر لقبه
الشريف واسمه السامي مقرونا بالتعظيم ويظهر من سوادبها في هذا التعبير ان قولها لوددت اني كنت نسيا منسيا لم يكن ندامة منها على الخروج في حرب
الجمل كما توهمه الناصب بل كان تاسفا على عدم ظفرها فيه مشيرا الى تقصير عبد الله وابيه الزبير في الحرب يؤيد ذلك ما روي عن بهلول رضي الله عنه
جاء عنه يذكرون الحديث ويروون عن عايشة انها قالت لو ادركت ليلة القدر لما سالت ربي الا العفو والعافية فقال بهلول انظر على علي بن
ابي طالب كان من اهم مسئولات عايشة فكان ينبغي ان يضمر ههنا على قصد سؤاله من العفو والعافية ويدل عليه ايضا ما مر من تعبيرها ايضا
عن علي بالرجل وسئالت فتذكروا ما كون خروجها ذنبا وعصيانا او اثما كبيرا وقد مر ما يتعلق به دليلا وتقريرا واما ما ظنه من صحة توبة عايشة
فيتم جدا لان توبتها لا يحصل بمجرد الندم عن الخروج من البيت والحرب بل يتوقف على التفصي عما اراقتها من دماء المهاجرين والانصار وما
نهبت من بيت مال المسلمين الى غير ذلك من المفاسد والمظالم ولم يتحقق منها شيء من ذلك وانى لها ذلك وايضا قد نقل ابن حجر المتاخر في فاتحة صواعقه
عن الطبراني والبيهقي ان الله احتجر التوبة على صاحب كل بدعة وعن البيهقي لا يقبل الله تعالى لصاحب بدعة صلوة ولا صوما ولا عدلا يخرج من الاسلام
كما يخرج الشعرة من العجين انتهى فكيف يكون حال من ابتدع الخروج على امام زمانه وههنا زيادة تحقيق وتفصيل ذكرناها في كتابنا الموسوم بمصباح
النواصب فليرجع اليه من اراد واما اجتهادها واجتهاد ابيها واجتهاد عمر وعثمان ومعوية واضرابهم في مخالفة امام اهل البيت فانما يتم بالمعنى
اللغوي وهو بذل الجهد لا نظائره في معاداتهم وغصب حقوقهم والا فهم كانوا قاصرين جدا عن مرتبة الاجتهاد الذي هو استنباط الفروع من الاصول
فان اهم العلوم الاجتهادية العلم بمعاني القرآن الكريم والسنة النبوية لاستنباط الاحكام الشرعية وقد عرفت من ادلة الكتاب الى ههنا انهم
كانوا اجهل خلق الله بذلك وانما كان شانهم في حكومتهم وقضاياهم شان العوام الذين في زماننا يستاجرون القضاة عن السلاطين الروسية
العثمانية ثم يسئلون المسائل عن الناس ويحكمون به كما افتى به ابو حنيفة والظاهر ان هذا الفتوى منه ماخوذة من سيرة خلفائه الثلثة ومعللة بها
وانما خالف الشافعي في هذا الفتوى تحاشيا عن التعليل بما يوجب نسبة الخلفاء الى الجهل والله اعلم واما قوله ان ما ذكر من حديث العسل كان
من باب غيرة النساء وهل يؤاخذن بها فجوابه نعم يؤاخذن بها بعد ما سمعن مضمون قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن الاية
ولولا اتقائهن عن مثل ذلك فما وجه امتيازهن عن النساء المحصنات الاخر فان امراة لوط ايضا كانت صاحبة له ولم ينفعها ذلك بدون الاتقاء
عن مخالفة امر الله تعالى واما ما ذكره من ان المفسرين لم يجلوا السر الذي افشاه النساء على شرب العسل فعند القسطلاني في شارح البخاري في
احد الامرين من قصة العسل وقصة مارية مع انه لو تم الايراد المذكور فانما يرد على الجهبذي ولا صحة احاديثه وانما يستدل باحاديثه الزاما للخصم المعتقد
لتفسيره وصحتها واما قوله ان بغض النبي لعايشة في ذلك مدفوع بكون حبه اياها صار من ضروريات الدين فمردود بانه انما هو من ضروريات
النواصب الدين وضعوا الاحاديث في مناقبها حاملة في عصر الخلفاء الثلثة وانما وضع النواصب تلك الاحاديث في شانها بالعداوة في ايام نسبتها
بعد ظهور عداوتها لامير المؤمنين ع ولهذا نرى ان محمد بن ابي بكر ربيبه مع كونه خاصا لها فاضلا لها لم يساووه معها ولا مع معاوية الباغي في التعبير
عن حال الموسى لانه كان من خلص شيعة امير المؤمنين ع مع انه يعارض روايات الحب ما نقله المص عن الجهبذي ههنا من روايات البغض وفي
ان النبي ص كان يكثر عند زينب بنت جحش حتى غارت عايشة وحفصة من ذلك وما نقل قبيل ذلك من انه صلى الله عليه وآله وسلم خلا بمارية

القبطية في يوم عائشة واستكتمها وما روي من انه ص كان يكثر ذكر خديجة ص حتى غارت عائشة من ذلك فيفرق لذلك مما اطلق الله تعالى
عدل القوم واما ما ذكره من ان ارادة ابن الزبير الجور على عائشة بدل على كثرة عطائها وبسطيدها في العطية فمن عجائب الامور لانه يعني الانزال الذي يوم الصادر
عن عائشة بحيث قتلها ابن انها عبد الله بن الزبير وانفقه فيه الناس بسبب اليد المستحب المحمود ويحكم على غسل الرجل الذي تدل نص القرآن على وجوب في الوضوء
بكونها مسرفا مذموما مع كون الرجل اكثر تعلقا بالوسخ من الاعضاء الاخر واشد احتياجا الى التنظيف بالماء كما لا يخفى واما قوله ان النبي ص اشار في حديث علو
الفتنة بقوله ههنا الى ناحية الشرق وقد اتفق ان حجرة عائشة ... على يمينه تلك الناحية فاتصف فيه نظر اما اولا فلان الراوي روى انه ص اشار الى نحو
مسكن عائشة ومن البين انه لو كان مراده ص نحو الشرق لقال الراوي واشار الى نحو الشرق واما ثانيا فلانه لم يكن حجرة عائشة مستوعبة لجهة مشرق بيوت
النبي ص كلها وبهذا يتضح انه صلى الله عليه وسلم اشار الى تلك الحجرة اشارة مخصوصة بها كما فهم الراوي والا لما اختص الاشارة بذلك واما ثالثا فلان لفظ ههنا
للاشارة الى المكان القريب كما قال الفراء في ضياء الصبيان ثم انجاهم ههنا ايضا فلو كان مراده ص ناحية الشرق الذي وقع منها وقعة الجمل ووقعة صفين
وظهور حجاج بن يوسف في ارض نجد والعراق وما وراءها من الشرق كما ذكره القسطلاني ايضا لكان استعمال لفظ ههنا فيه خلاف مقتضى استعمال اهل اللسان
ولشعر اشعار الطيفا بان المراد بحجرة عائشة الواقعة في ناحية الشرق قول القسطلاني بعد ذلك وكان اصل ذلك كله وسببه قتل عثمان بن عفان رضي الله عنه
الاشعار ما عرفت عن قريب من ان عائشة كانت سبب قتل عثمان وكانت تحرض الناس على قتله فتقول اقتلوا نعثلا فقد كفر وانهم ارتكبت من اصل فظا
ولو صح بعض ما روي في اظهار النبي ص لمحبة عائشة فلعله من قبيل ما روى البخاري عن عائشة انه استاذن رجل على رسول الله ص في الدخول عليه
فقال ائذنوا له بئس اخو العشيرة او بئس ابن العشيرة فلما دخل الان له الكلام قالت عائشة قلت يا رسول الله ص قلت الذي قلت ثم الان له
الكلام ص قال ان شر الناس من تركه الناس اتقاء فحشه الحديث واما قوله كيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرة عائشة مع ان رسول الله ص
كان يخرج منها فهو كلام موه على طريقة جواب من سال شافعيا قليل التحصيل بمحضر جمع ممن اعتقد انه افضل عن اشكال الهندية
فلما عجز عن بيانه بجهله وانفعل عن الحضار اجاب مشنعا عليه بانك تسئلني عن المثلث الذي حله الحنفي فهو في مذهب الشافعي حرام لا ينبغي الكلام
فيه وقطع البحث معه بل اظهر العلبة عليه على الحاضرين وبالجملة لو منع مثل ذلك عن القول بان الشيطان يخرج من بيت عائشة لامتنع القول بان الشيطان
يخرج من جانب الشرق لان النبي ص كثيرا ما خرج في غزواته من الشرق الى الغرب وبالعكس وبطلانه مما لا يخفى واما ما نسب الى المص من جراته على حرم رسول الله ص
فهو بريء منه لان ذلك الحديث المشتمل على سوء اخلاق عائشة وايرائها الفتنة بين الخلق مما رواه اصحاب المناصب من ثقات اهل السنة وتلقوه بالقبول
ذكروه في كتب الاصول فهم الذين اساؤا الادب بالنسبة الى حرم رسول الله ص وانما نقل المص ذلك وامثاله تشنيعا عليهم بانهم يرون في حق حرم رسول الله
مثل ذلك فان كانوا صادقين فيلزم القدح فيها وان كانوا كاذبين يلزم القدح فيهم ويجوز الركون اليهم الى احاديثهم والى ما انفردوا به من المذاهب وقد
تقرر ان نقل الكفر ليس بكفر ولو كان فلا يليق تكفيره من الناصب بل هو بذلك اولى كما عرفت واما ما نقله من قوله ص يوم الافك فما كان عرضه ص يعني ما صان
الله تعالى ازواج الانبياء ص عنه الا حسنة دون البغي والخروج لاثارة الفتن المتعلقة بالبلاد والعباد والحرث والنسل والاولاد والحمد لله الذي جزى بن ... خير الجزاء بان جعل مكانه بعد وفاته في جوار امير المؤمنين ع وسيحشره معه يوم الدين واخزى الناصب بعد الطرد والنشر الى بلاد الشرق الموسوم بادي النهروان
فيه بعد قليل من الدهر ودفنه في جوار خوارج النهروان المبغضين لعلي ع بالجهر ومن ذلك الشرق يطلع قرن الشيطان الناصب في اليوم الخاص ويعرض بالدرك الاسفل
من العذاب الواصب قال المصنف في الله درجته فلا ينظر العاقل بعين الانصاف ويجتنب التقليد واتباع الهوى والاستناد الى اتباع الدنيا في
الخلاص من الله تعالى ويعلم انه يحاسب عن كل القليل والكثير والفتيل والنقير فكيف يترك اعتقاده ويتوهم انه يترك سدى او يعتقد بان الله تعالى قد قدر على هذه
المعصية وقضاها فلا يتمكن من دفعها عن فرعي نفسه قولا لا فعلا فانه لا ينكر صدور الفعل عن الانسان الا مكابر جاحد للحق او مريض العقل بحيث لا يقدر
على تحصيل شيء البتة ولو كان الامر كما توهموه لكان الله تعالى قد ارسل الرسل الى نفسه وانزل الكتب على نفسه فكل وعد ووعيد جاء به يكون متوجها الى نفسه
لانه اذا لم يكن فاعل سوى الله تعالى فالمرسل الانبياء والمنزل الكتب والمقدر والموعد والمتوعد والمامر والناهي والمعجب الاسيء واغرابها انهم يجرون
على ارسال استمداد الهم الهام مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل مرسل مع استمرار الغفلة
والضلال والتلبيس وتصديق الكذابين واظهار المعجزات على يد المبطلين الى الله تعالى ولا يبقى عاقل ولا يبقى شيء من الاعتقادات الفاسدة ويرتفع الجزم
بالشرائع والثواب والعقاب وهذا كفر محض قال الحوارزمي حكى قاضي القضاة عن ابي علي الجبائي ان المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في
كفره فهو كافر وكيف لا يكون كذلك والحال عندهم ما تقدم وانه يجوز ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل وعباده الصالحين في اسفل درك جهنم
ويخلد الكفار والمنافقين وابليس وجنوده في اجسام النعيم ابد الآبدين وقد كان لهم في ذم الله متسع وفيهم عداه متسع وهذا حكى الله تعالى عن الكفار
في الآخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان بل اعترفوا بصدور الذنب عنهم وقالوا ربنا ارجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ربنا اخرجنا منها فان
عدنا فانا ظالمون حتى اذا جاء احدهم الموت رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت كان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وربنا انا اطعنا سادتنا
وكبراءنا فاضلونا السبيلا ربنا اتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا وربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا
وما اضلنا الا المجرمون ثم ان الشيطان اعترف بانه استغواهم وشهد الله بذلك فحكى عن الشيطان ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم

وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم وقال الشيطان سول لهم واملى لهم فزينوا انتهاذه الله واعتزل الشيطان
وتركوه واوضحوا الله في الدوم والذم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى قول كرر في هذا الفصل اجمالا ما ذكره تفصيلا فهو يكرر الكلام اجمالا
وتفصيلا وقد اجبنا عن كل ما ذكره فيما سبق من الكلام ولما كرر الكلام التجأنا الى التكرار في الجواب فنقول ما ذكره انه لا ينكر صدور الفعل عن الانسان
الا مكابر جاحد فالجواب انا نقول ليس هذا فان انكار صدور الفعل عن الانسان مكابرة وليس هذا محل النزاع بل محل النزاع ان الخلق والتاثير غير
المباشرة والكسب ان هما شيء واحد فليس هذا من انصرف ثابت واما قوله ولو كان كما توهمتموه لكان الله تعالى ارسل الرسل الى نفسه فالجواب عنه ان نسبة
خلق الافعال الى الله تعالى لا يوجب ان يكون مرسلا الى نفسه لان ارسال الرسل الى مباشر الاعمال السيئة والحسنة لا الى خالق الاعمال فان خلق الشيء
ليس بقبيح بالنسبة الى الخالق وان كان قبيحا بالنسبة الى المباشر والمخلوق فلا يلزم ما ذكره واما قوله ومن اعجب الاشياء انهم يعجزون عن ادراك استناد
افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل رسل الى اخر كلامه فحاصله ان
قول الاشاعرة ان الافعال مخلوقة لله تعالى يوجب اسناد الضلال الى الله تعالى والجواب عنه ما ذكرناه مرارا ان هذا لا يجب لان الفساد والضلال
مستندان الى مباشر الفعل وكاسبه لانه محل الفساد والضلال لا الى خالق الفعل والفرق بينهما ظاهر قوله وح لا يبقى علم ولا ظن بشيء من الاعتقادات
قلنا اذا اسند الفساد والضلال الى الله تعالى بمعنى انه حاشاه تعالى عن ذلك فاسد ضال لا يرتفع الجزم بالشرايع والثواب والعقاب لكل من خلق ما يعد فسادا
وضلالا لا بالنسبة الى المخلوق لا بالنسبة اليه فهو فاسد وهذا الفرق ظ فكيف يصح ان يقال ان قائل هذا كافر وهذا كفر محض وقد قال الله تعالى في مواضع
عديدة من كتابه يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واضل اعمالهم واضلهم الله على علم يضل الله من يشاء فصرايح الايات تدل على نسبة الاضلال
الى الله فكيف من قال بصرايح القران يكون قوله كفرا ولولا ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري عدم تكفير احد من اهل القبلة لكان يجب تكفيره
لظهور هذا الكفر ولكن ذهب الفقهاء الى ان من جعل جهة الاسلام كفرا فهو كافر وهذا الرجل جعل جهة الاسلام وهو نسبة خلق الافعال الى الله تعالى
لدلالة صرايح النصوص عليه كفرا فهو مكفر بهذا التكفير ثم ما نقل من الجبائي ان المجبرة كافرون اراد بالمجبرة اهل السنة والجماعة من الاشاعرة فيجب تكفير الجبائي
لانه ذهب كثير من اصحابنا الى ان من يكفرنا فنحن نكفره واما قوله ومن شك في كفره فهو كافر بل على غاية تعصب هذا القايل وانه لو يكفر لاجل الخطا
في الاعتقاد بل يكفر لاجل التعصب المفرط لان الشك في كفر من لم يصرح الله تعالى بكفره بالخصوص ليس بكفر لاجل التعصب سيما من كان من اهل القبلة
ومن المصلين كيف يكون الشاك في كفره كافرا وهذا غاية الجهل والتعصب ولا يبعد من المعتزلة المنسوبة الى المجوس من كل عابد نار ومنحوس ان يكفر
من شك في كفر اهل القبلة ونعم ما قلت قبل هذا شعر لعصابة تركوا الجماعة وارتموا في الاعتزال لهم نفوس بالهة
قد اشركوا مثل المجوس تقوهوا بالالهة واما قوله انه يجوز على مذهبهم ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل في الجحيم ويجمع الكفار والشياطين
في النعيم فالجواب انه لا يلزم من القول بعدم وجوب شيء على الله ان يفعل هذا فانه جرى عادة الله على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد اداء الاعمال
ولم يجب عليه شيء وهذا لا يوجب ان يكون العاصي منعما والمطيع معذبا كما يجوز ان لا يخلق الله تعالى السبع عقيب الاكل وان جرى عادة الله تعالى على خلافه
وهو لا يتخلف وبئس المذهب مذهب يجعل فيه الاشياء واجبة لازمة على الله تعالى كما يجب الاشياء للعبيد وينصب الانسان يوم القيمة نفسه خصما لله
تعالى ويقول اني عملت كذا وكذا ويجب عليك ان تعطيني كذا وكذا والا كنت ظالما خائنا لانك ما اديت حقي ولا تفضل لك علي بل كل ما اناله فهو علي
من علي وسعيي ولو ان جميع اعمال الانسان العابد الف سنة يقابل نعمة نور بصره وتوازيها ولا تعادلها فكيف يجوز رفع التفضل والقول بوجوب
الجزاء واما قوله هذا حكى الله تعالى اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان فنقول في جوابه هذا دليل على ان خلق الاعمال
لا يوجب العذر ولا اعتذروا به فلم يذكر عذرهم بهذا علم انه ليس يصح ان يكون عذرا فان الاخرة منزل انكشاف الاشياء ولو كان يصح بوجه لاعتذروا
به بل الملامة والعذاب في الاخرة لمباشرة العمل ولهذا اعترفوا بذنوبهم كما ذكره في الايات انتهى واقول ما ذكره المصنف في هذا الفصل فذلكة
لبعض المقدمات والمباحث السابقة كما يدل عليه تصدير الفصل بقوله افلا ينظر العاقل اه ومن البين وجوب اشتمال النتيجة على مقدمات
القياس اجمالا فلا يوجب ذلك محالا ولا بالكلام اخلالا ومن جملة تلك المقدمات ابطال كسب الاشعري كما شيدنا اركانه ودمرنا على ما اجاب به
الناصب هناك وهدمنا بنيانه واقل ذلك ما سبق من ان الكسب باي معنى اخذ من الحلية والمباشرة وغيرهما اما ان يكون فعلا صادرا عن
العبد ام لا فان كان فعلا بطل انكار كون العبد فاعلا وتم الدرس للامامية والمعتزلة وان لم يكن فعلا لزم اثابة العبد ومؤاخذته بما لم يفعله
وهي بديهي البطلان وقد بلغ ظهور بطلان الكسب عند المحصلين الى غاية قد يضرب به المثل فيما لا محصل له وصار من الامثال السائرة قول بعض
الحكماء المتاخرين لا معنى لكسب الاشعري وحال البهشمي وبهذا الذي قررناه قد اندفع من اجوبة الناصب الثلث الاول المبنية على الكسب لبطلانه
كما لا يخفى واما قوله ولا كل من خلق ما يعد فسادا بالنسبة الى المخلوق اه ففيه ان هذا كما بيناه سابقا انما يفعل في خلق الشرور من الجواهر التي
يظهر للعقل مدخليتها في نظام الكل كخلق الشياطين والسباع والحيات والعقارب المجاهدة مع الاول ومواخذة بعض في الدنيا احيانا بالاخر
وان كان مخلا بالنسبة الى بعض الاجزاء او جزئيات العالم واما بالنسبة الى افعال العباد من السرقة والزنا واللواطة والكفر والارتداد ونحوها
مما يحكم بديهة العقل بعدم مدخليتها في ذلك بل يحكم باخلال بعضها بنظام الكل فلا واما قوله قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه يضل الله

من يشاء ويهدي من يشاء

يضل الله من يشاء أو نفيا لأن الإضلال يستعمل في معان قد فصلناها فأسابقا ومنها الإهلاك والعذاب والتدمير وقد قلنا سابقا أيضا أن قوله
تعالى يضل من يشاء مستعمل في هذا المعنى أي الله تعالى يهلك ويعذب بالكفر من يشاء من الذين ضلوا عن الثواب وطريق الجنة بسببه فهلكوا
وكل ما في القرآن من الإضلال المنسوب إلى الله تعالى فهو بمعنى ما ذكرناه من الوجوه ولا يجوز أن يضاف إلى الله تعالى الإضلال الذي أضافه إلى الشيطان والى فرعون
والسامري بقوله ولقد أضل فرعون قومه وقوله وأضلهم السامري وهو أن يكون بمعنى التغليط والتلبيس والتشكيك لا يقاع في الفساد والضلال وغير ذلك
مما يؤدي إلى الظلم والجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبهذا ظهر أنه لا دلالة في ما ذكره الناصب أما ما ذكره من أن قول الخبائث ومن شك في كفره
فهو كافر بل على غاية تعصبه وجهله بكفر لأجل الخطاء في الاعتقاد مع غير مسلم ولم لا يجوز أن يكون مستفيدا لبدا لقد ذلك على وجه لا يعد القائل بذلك ولا
السامع له الشاك فيه من أهل هذا الاجتهاد وفي مرتبة الصحابة من اجتهاد طلحة وزبير وعائشة ومعاوية في قتلهم وخروجهم على إمام الزمان بشبهة الاحتساب
عن قتلة عثمان كما صحح الناصب سابقا وحكم لهم بالخطأ الموجب للثواب دون الإثم والعقاب فكيف يكفر الجاهل بذلك مع عدم تفسيقه لهؤلاء بكفرهم الصريح
لقوله يا علي حربك حربي وسلمك سلمي إلى غير ذلك من أدلة النقل والعقل وأما ما أنشد من البيتين فهما قد وقعا في مجادلة بين ذكرها الزمخشري في الكشاف
وقد احترق بها جماعة الأشاعرة وجماعتهم الفاجرة المتسمين بأهل السنة والجماعة حيث قال شعر لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة حمروا لعري موكفة
قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة وقد أجاب عنه جماعة من أهل السنة والجماعة على ما نقل في تفسير القاضي البيضاوي وحاشية
الكشاف الفاضل التفتازاني وقد تصدى الرد عليها قبل هذا بأبيات لطيفة فلنذكرها مع ما سنح لي من الرد عليها ثم نذكر ما أنشده الناصب ونعارضه بما
سنح لنا عند تحرير هذا المقام بديهة فالذي ذكره القاضي من أجوبة أصحابه هو ما قيل شعر عجبا لقوم ظالمين تلقبوا بالعدل ما فيهم لعري معرفة قد جاءهم
من حيث لا يدرونه تعطيل ذات الله مع نفي الصفة فقلت في معارضته ورده شعر عجبا لجمع حزبوا من النهى فتلقبوا بتسنن المعرفة قد جاءهم
من حيث لا يدرونه كفر المجوس بقولهم قدم الصفة قد لزم التعطيل إذ نفوا نفي الصفات فما لهم من معرفة وأجاب كمال الدين مظفر من أهل
السنة بقوله شعر لجماعة كفروا بربوبية ربهم ولقائه حمر لعري موكفة هم عطلوه عن الصفات وعطلوا عنه الفعال فما لهم من مكفة هم نازعوه
الخلق حتى أشركوا بالله زمرة حاكة وأساكفة هم علقوا بواب حمتر الهوى وكذا تزال على المعاصي موكفة لهم قواعد العقائد ذلة ومذاهب
مجهولة مستنكفة فالله أمطر من سحاب عذابه وعقابه أبدا عليهم أو كفة وقلت أيضا في معارضته ورده شعر لجماعة قالوا بربوبية ربهم جهلا هم
حمر لعري موكفة قد خبلوا في الصفات معطلا عنه الفعال فما لهم من معرفة وتجنبوا في الدين بل صاروا أضل إذا أثبتوا قدماء تسعة في
الصفة هم وصفوه بأفعال قبيحة قد باهاه زمرة حاكة وأساكفة بالجبر قد نحوا باب المعاصي لو لا كان الخلق عنها موكفة لهم مسائل في العقول
سخيفة ومذاهب مردودة مستقذفة يحشو كتاب الله من تأويلهم لطوجوههم تراب موجفة وكذا تبكي الأحاديث التي استوضعوها نصرة لمصنفة
فالله أمطر من سحاب عذابه وعقابه أبدا عليهم أو كفة وأجاب شمس أئمتهم الكرماني بقوله أولبس يعلم ربنا بالبلكفة لا بد من تسليمها في المعرفة
أو لا فتكذيب النصوص وعجزه لكن أبواب الهداية موجفة وقلت أيضا في رده شعر أولست تعلم أن علم الصانع تابع المعلوم عند المعرفة فالعجز والتكذيب
ليس بلازم إلا لناقص عقلك يا كامل النقص وأجاب القاضي البيضاوي بقوله المجوز والترك عين الاعتزال فلا يعزل دعواهم عدلا وتوحيدا
فما شركوا الخلق بالخالق حيث قضوا للعبد أن يجعل المعدوم موجودا وقلت في رده أيضا شعر المجوز والترك شأن المجبرين فلا يعزل دعواهم الأسلا
والدنيا فما تنوا التسع أربابا لهم فراز جواز تعذيب الرب لنبيا وقلت أيضا في رده بوجه آخر أما ملك خال من شعور وفطنة وإن كان يدعي
الشعر بالجهرة لقد ظن توحيدا وعدلا مؤديا بشرك وجور من قصور نظرة ولو كان الخلائق مطلقا مع الرب شركا فهو عالم التلبيه والا فلا
أشرك لو قال قائل بإيجادهم بعض الأمور بقدرة وقد أنشدت في رد الناصب مخاطبا له شعر يا من هويت جماعة قد صدقوا في النصب نصا
ثلثا بالهة أثبت تسعا من قديم مضعفا ما للنصارى من تلك الهة هذا وما أشار إليه في شعره المذكور من أن الإمامية والمعتزلة أشركوا العباد
مع الله تعالى في قولهم بأن أفعال العباد مخلوقة لهم كلام ساقط قد رده به الفاضل التفتازاني في شرحه على العقائد حيث ورد على نفسه في بحث الكسب بقوله
فإن قيل قد أثبتم بإثبات كسب العبد لفعله ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشرك ثم أجاب عنه بقوله قلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد
كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما إذا جعل العبد خالقا لأفعاله والصانع خالقا لسائر الأعراض والأجسام بخلاف ما إذا أضاف أمرا إلى
شيئين بجهتين مختلفتين كالأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق وإلى العبد بجهة الكسب
انتهى وتوجه عليه أن الشركة بالمعنى الذي ذكره حاصل فيما نحن فيه أيضا على طريقتكم لأنه اجتمع الخالق والكاسب في الأفعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب
ويرد الكسب مرعيا لأن مسئلة خلق الأعمال شامل للأمور الاعتبارية ولهذا جعلوا الكفر من أفراد هذه المسئلة وأيضا نقول لا يخ إما أن يريد من
الشركاء المنفردين بكل الوجوه حيث لا يحتاج أحدهم إلى الآخر بوجه من الوجوه حتى بالدرهم الذي قد تقوم كونه سبب تمليك حصته مثلا أو الأعم من أن
يحتاج بهذا الوجه ولا يحتاج فإن كان الأول فالشركة غير محصورة فيه لأن زيدا لو تكدى من عمرو درهما واشترى به قربة يشاركه فهو شريك له بلا
شبهة وإن كان الثاني فلا نم عدم شركة العبد مع الله تعالى إن كان التصرف والكسب من العبد ولا ينافي الشركة لما عرفت وإن لم يكن فاجبر المحض واقع لا محالة
وأما ما ذكره من أنه لا يلزم من عدم وجوب شيء على الله تعالى أن يفعل هذا فهو جرى عادة الله تعالى على إثابة المطيع وعقوبة العاصي بهذه الأعمال فيه ما مر من

وجوه الكلام على قاعدة جريان العادة ونقول ههنا انه لا يخ اما ان يكون اجراء الاحكام على طريق العادة واجبا على الله تعالى او لا فان كان الاول فقد ذهب
البشر الى الجزم اما ان لا يكون واجبا فجاز خرق الله تعالى للعادة باثابة العاصي وعقاب المطيع فلا يبقى مع هذا التجويز علم ولا ظن بشيء من الشرائع والثواب والعقاب كما
ذكره الغزالي والثواب والعقاب ونحوهما من الشرائع امور لا يعلم جريانه وعدمه الا في الاخرة فكيف يمكن ان يعلم المكلف في الدنيا جريانها في الاخرة حتى يجزم في الدنيا
بوقوعها في الاخرة ولعل الناصب قال من ذلك بما قيل من جريان العادة بعدم ظهور المعجزة في يد الكاذب وغفل عن ان هذا حيث يكون في الدنيا يمكن للمتنبي
لعوال المدعين للنبوة ومعجزاتهم العلم به بخلاف الثواب والعقاب ونحوهما من الشرائع فتامل فانه من سوانح الوقت واما قوله وبئس المذهب مذهبا يجعل
فيه شيئا واجبا لازما على الله تعالى كما يجب الاشياء للعبيد الخ ففيه ما مر انه من الا نقول بوجوب الاشياء على الله تعالى كوجوبه على العبيد فان الوجوب على
العبيد من الله تعالى والوجوب على الله تعالى من نفسه بمقتضى حكمته وموجب وعده لا بايجاب غيره عليه كما فهمه الناصب بئس الفهم ومنعه تعصب المذهب
بئس المذهب عن التامل في قوله كتب الله تعالى على نفسه الرحمة وقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين الى غير ذلك واما ما ذكره من لزوم نصب الانسان
يوم القيمة نفسه خصما لله تعالى فهو من الهذيانات التي قصد به خداع العوام والصبيان فان الحكم الكريم الغني الجواد الذي له ملك السموات والارض
وخزائنها لا يحتاج من عامل معه الى الطلب وارتكاب الدعوى والشغب فلا يفتقر الى ان يخاطبه تعالى بمثل ذلك الخطاب او يقول له اعدل كما عدل عمر بن
الخطاب على ما هو ثابت في الاذنا في هذا الباب واما ما اشار اليه من ان الامامية والمعتزلة ينفون التفضل عن الله تعالى فهو فرية بلا مرية
لما مر من انهم يقولون ان اصول النعم تفضلية وفي ادعية اهل البيت عليهم السلام يا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها وتفصيل الكلام فيه ان العطايا
الالهية التي تصل الى العبد على ثلثة اقسام ثواب وعوض وتفضل فالاول هو النفع المستحق الواجب على الله تعالى ايصاله الى العبد على الدوام مقارنا للاجلال
والاكرام والثاني هو النفع المستحق الواجب عليه ايصاله الى العبد على قدر ما عمل من غير نقصان والثالث هو النفع الذي يوصله الباري الى العبد
تبرعا والاولان واجبان على الله تعالى بمعنى انه لا يجوز تركه في حكمته كما مر والثالث غير واجب عليه هو تفضل اي تبرع على ان فعل الافضال والانعام اذا كان
مع الداعي لا ينافي اللزوم كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في قول الله هلا حكى الله اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان دليل على
ان خلق الاعمال لا يوجب العذر ولا اعتذر وابدا فيه دليل على انسلاخه عن العقل والحياء وعدم مبالاته بما يطلق به لسانه وكيف يعقل
ان الانسان الذي هو اكثر شيء جدلا يعتذر في مقام مؤاخذته بالعذاب الضعيف الذي هو اضلال السادات والكبراء وشياطين الانس والجن
لم كادل عليه الايات التي ذكرها الله وترك العذر القوي الذي هو خلقه للاعمال فيهم واي عذر اقوى عند العقل من ان يخلق في العبد المعاصي قهرا
ولا يمكنه من القدرة على تركها ثم يعاقبه عليها وكيف يجمع الناصب بين نسبته تجويز هذا العار العظيم من الله تعالى عبده وبين قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر واما قوله ولهذا اعترفوا بذنوبهم ففيه انهم اعتذروا بما تضمنه الايات المذكورة ولما تفطنوا بوهن تلك الاعذار اعترفوا بذنوبهم فلا يصلح
اعترافهم بذنوبهم لكونه تعليلا لعدم اعتذارهم بخلق الاعمال فيهم وانما كان يصلح تعليلا لو لم يقع منهم العذر اصلا وليس فليس قال الله رفع الله
درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم سبي فاذا امرأة من السبي تسعى اذ وجدت صبيا في السبي اخذته فالزقته
ببطنها فارضعته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اترون هذه المرأة طارحة ولدها في النار قلنا لا والله قال الله ارحم بعباده من هذه المرأة بولدها وفيه ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الانس والجن والبهائم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها يعطف الوحش على ولدها
واخر الله تعالى تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة وفيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله يقول يوم القيمة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني
قال رب كيف اعودك وانت رب العالمين قال اما علمت ان فلانا مرض فلم تعده اما علمت انك لو عدته لوجدتني عنده يا ابن ادم استطعمتك فلم تطعمني
قال يا رب كيف اطعمك وانت رب العالمين قال اما علمت انه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه اما علمت انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن
ادم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف اسقيك وانت رب العالمين قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه اما علمت انك لو اسقيته لوجدت ذلك
عندي وفيه عن ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لله افرح بتوبة عبده المؤمن من رجل نزل في ارض دوية مهلكة معه راحلته عليها طعامه وشرابه
حتى اذا اشتد عليه الحر والعطش او ما شاء الله تعالى قال ارجع الى مكاني الذي كنت فيه فانام حتى اموت فوضع راسه على ساعده ليموت فاستيقظ
واذا راحلته عنده عليها زاده وشرابه فالله اشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده وقد صرح الله تعالى في كتابه في عدة مواضع برحمته
واحسانه وتفضله وكيف يتحقق ذلك ممن يخلق الكفر في العبد ويعذبه عليه بخلق الطاعة في العبد ويعاقبه عليها فهذه حال صورة
الدنيا التي يريد بنو الله تعالى بها فيجب على العاقل ان ينظر في نفسه هل يجوز المصير الى شيء منها وهل هذا القول ببعضها انتهى قال الناصب
تفضل الله تعالى اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان الاحاديث دلت على فضل الله تعالى ورحمته وترحمه على عباده وهذا لا يجتمع مع خلق الكفر فيهم
والعقوبة عليه والجواب ان الله تعالى كما هو رحيم على العباد المؤمنين قهار منتقم من عباده الكافرين فالرحمة واللطف لمن خلقه مؤمنا في الازل والقهر
والانتقام لمن خلقه كافرا في الازل الذي خلق فيه الكفر جعل من اهل القهر والذي خلق فيه الايمان جعله من اهل اللطف وهذه اشياء جرت
في الازل الازال لا تبديل لكلمات الله الم تسمع ما ورد في الحديث ان الله تعالى خلق الجنة وخلق النار فخلق لهذه اهلا ولهذه اهلا خلقهم لها وهم
في اصلاب اباءهم فما ورد من اخبار الرحم والشفقة فهي للمؤمنين وليس للكافر الذي خلق للنار من هذا نصيب واما خلق الكفر والعقوبة عليه

فقد مر جواب هذا وهو انه تعالى ليس بظالم في التصرف لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم
يسألون هذا مذهب اهل الحق وما ذهب اليه هذا الرجل واستدل به باطلة ناشئة من اصول فاسدة كما علمت فسادها بحمد الله تعالى في هذا الكتاب
مفصلا انتهى **اقول** كونه تعالى اذا اعتقاد انما يستدعي قدرة على الذين فعلوا الكفر والمعاصي باختيارهم لا ان يخلق جماعة في الازل كافرا فان بعد
خلقهم على هذا الوجه لا يليق بحكمته تعالى ان يقهرهم وينتقم منهم وايضا هذا قول بالجبر المحض لانه تعالى لو كان خلق بعضهم في الازل مؤمنا وبعضهم فيه كافرا
لا يمكنهم التخلف عن مقتضى ما خلقوا فيكونون مجبورين في مباشرة الكفر والايمان والطاعة والعصيان فيبطل قولهم بان الكسب المباشرة باختيار العبد
هربا عن الجبر المحض واما قوله ان خلق الله تعالى الكفر والعقوبة عليه ليس بظلم لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف شاء ففيه انه مكابرة صريحة لان
العقل السليم حاكم بان السيد والحاكم على الاطلاق ان يتصرف في ملكه وعبيده ابتداء كيف شاء واما بعد امرهم بارتكاب مشقة التكليف واجتناب لذات
المعاصي وارسال الرسل والوعد والوعيد فتعذيب من اطاعه بتحمل الشدائد طلبا لرضاته وتعظيما لرسله وتكريم من عصاه والتعذيب بمخالفة الامر و
انما ارسله قبيح بالضرورة ويورث كذب ما ورد من الوعد والوعيد لوجوب ذلك لا ارتفع الوثوق والاعتماد عن الشريعة بالكلية وبالجملة تصرف
المالك في ملكه انما لم يكن ظلما اذا كان على وجه الحكمة فاما اذا لم يكن على وجه الحكمة يكون سفها وظلما ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه
نحوهما لانها محال على الله تعالى وهذا واضح بين لا يرتاب فيه من استحق الخطاب ولكن جعل الله على قلوبهم اكنة من فهم الصواب في ازانهم وقرا من استماع الخطاب
فتلهم في قول الشاعر شعر لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادي ونار لو نفخت بها اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد واما استدلاله
به على ان له تعالى التصرف كيف ما شاء من قوله تعالى يفعل الله ما يشاء من الافعال الحسنة واما قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فهو لنا لا علينا
وذلك لانه تعالى لا يفعل فعلا يستوجب ان يقال له لم فعلت بل كل افعاله على قانون العدل والحكمة بخلاف احدنا ويؤيد ذلك قوله تعالى لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا وقوله وكان الانسان اكثر شيء جدلا واما استدلاله
بذلك مما يدل على انه تعالى يجوز ان يسأل فيما لا يظهر حكمته فيه لا يلزم الناصبي ان يقول في القرآن المجيد بالتناقض وهو منزه عن التناقض فقد بان لك
ان المعاصي ليست من فعله تعالى فلا يليق ان يسمى خلافه بمذهب اهل الحق كما فعله الناصب الباطل مع ظهور انهاكه بنظائرها المنثورة في جرحه هذا من
هفواته وهفوات اصحابه بالميل الى ناشئة من عدم اخذهم لاحكام الدين من مشكوة النبوة والولاية بل من مخالفات اصول جماعة وقد قال على خطاء اصلهم و
فرعهم الآية الرواية كما عرفت وستعرف انشاء الله تعالى فلا اعتبار لوعوعته ولا اعتداد بوسوسته وانما الاعتبار بذي النظر الصائب الذي يعطي كل ذي حق
حقه والله يحق الحق ويبطل الباطل بلطفه وكرمه **قال** المص رفع الله درجته المسئلة السادسة في المعاد هذا اصل عظيم واثباته من اركان الدين وجاحده
كافر بالاجماع ومن لا يثبت المعاد البدني ولا الثواب والعقاب في الاخرة فانه كافر اجماعا ولا خلاف بين اهل الملل في امكانه لانه تعالى قادر على كل مقدور
ولا شك في ان ايجاد الجسم بعد عدمه ممكن وقد نص الله تعالى عليه في قوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وقال الله تعالى
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم والقرآن مملو من ذكر المعاد وانما اختلفوا في كيفية الاعادة والاعدام وتفاصيل
ذلك ذكرناها في كتبنا الكلامية لكن البحث ههنا عن شيء واحد وهو ان القول باثبات المعاد البدني الذي هو اصل الدين وركنه انما يتم على مذهب
الامامية اما على مذهب اهل السنة فلا لان الطريق الى اثباته ليس الا السمع فان العقل انما يدل على امكانه لا على وقوعه قد بينا ان العلم بصحة السمع
وصدقه انما يتم على قواعد الامامية القائلين بامتناع وقوع القبيح من الله تعالى لانه اذا جاز ذلك جاز ان يخبرنا بالكذب ويخبر بما لا يريده ولا يقصده
ومع تمنع الاستدلال باخباره تعالى على اثبات المعاد البدني والشك في ذلك كفر فلا يمكنهم حينئذ الجزم بالاسلام البتة نعوذ بالله من هذه المقالات
التي توجب الشك في الاسلام انتهى **قال** الناصبي خفضه الله تعالى اقول قد سمعت فيما مر ان اجماع جميع الامة واقع على امتناع وقوع القبيح من الله
تعالى وامتناع الكذب عليه تعالى عن ذلك المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة وغيرهم اسندوا امتناع القبح والكذب عليه بالحسن والقبح العقليين والاشاعرة اسندوا
الى لزوم النقص في صفاته ولا نزاع في المدعى انما النزاع في طريق اثباتها فالاشاعرة يثبتون من طريق لزوم النقص وهو حق والمعتزلة والشيعة يثبتون من
طريق الحسن والقبح العقليين وقد عرفت ايضا فيما سبق ان كل الدلائل التي اقام هذا الرجل على امتناع فعل القبيح من الله تعالى كلها من باب اقامة الدليل على
غير محل النزاع ثم يكرر في هذا المقام وباقي بكلامه المفتري ويرتب عليه المفاسد انتهى **اقول** نعم قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه لذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من
جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب اسندوا الخلاف مبنيا على الخلاف في ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان فظهر ان ما حسب قد حبط في تشريه محل
النزاع والوفاق وان ادلة المص قد سبقت الى السباق وبالجملة تسمية القبيح الصادر عنه تعالى حسنا لا يستدعي جواز الكذب عليه على اصل الاشعري غاية
انه لا يكون الكذب منه قبيحا ويجوز جواز الكذب عليه يلزم امتناع الجزم بثبوت المعاد البدني الذي اخبر به تعالى فان ادراك المص قد تسره سواء كان ذلك
الكذب حسنا او قبيحا كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ومنعت الاشاعرة من استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ونالفوا في ذلك
نص القرآن وهو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم ان الله سريع
الحساب جزاء الاحسان الا الاحسان والقرآن مملو من ذلك ونالفوا ايضا العقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض لانه تعالى غني عن ذلك و

لولا العقاب لزم الاغراء بالقبيح لان الناس يميلون اليه فلولا الزجر بالعقاب لزم الاغراء بالقبيح قبيح ولانه لطف اذ مع العلم به يرتدع المكلف من فعل المعصية و
قد ثبت وجوب اللطف فليتنظر العاقل وينصف من نفسه ويعرض هذه المقالات التي هي في اصول الدين وعليها يبتني القواعد الاسلامية هل يجوز المصير
اليها والاعتماد عليها وهل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه ظالم خالق للشر مكلف بما لا يطاق قاهر للعبد مكذب لما ورد في القرآن من
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وما ربك بظلام للعبيد الى غير ذلك من الآيات مما وجد اعتذاره عند رسول الله
وغيره من الانبياء المتقدمين في اعتقادهم انهم غير معصومين وانه يجوز عليهم الخطاء والغلط والسهو والمعصية وان النبي وقع منه الكفر في صلوته
حيث قال تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وانه بال قائما وانه قال ابرهيم هذا ربي كذب ثلث مرات فان ارتضى لنفسه ذلك كفاه خزيا وعارا انتهى **واقول**
الناصب حفظه الله تعالى قد سمعت فيما سبق تفاصيل اجوبة ما ذكره ههنا وكرر الكلام على ابرة نقول متحملين زحمة التكرار ان قوله منعت الاشاعرة من استحقاق
الثواب والعقاب مجاب بما ذكر سابقا ان القول بعدم الوجوب على الله تعالى لا يوجب القول بمنع استحقاق الثواب والعقاب فان قول الاشاعرة انه لا يجب عليه شيء
بل كل ما يعطي من الثواب فبفضله وما يفعل من العقاب فتصرف في ملكه بعدله في عباده لكن جرت عادته تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والعقاب
عقيب العمل السيء كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز ولا يجب عليه الاعطاء لكن عادته جرت بهذا ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله
تحويلا فعلى هذا كيف يخالف مذهبهم نصوص القرآن على ما ادعاه هذا الجاهل فان سائر النصوص المذكورة مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت يدل على وجوب الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا تدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى
واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض فكلام غير معقول لان العوض اذا كان معقودا يلزم هذا القبح الا ان
العوض كان غير واجب والكلام في عدم الوجوب لا ان العوض كان غير واجب والكلام في عدم الوجوب ايضا لا يلزم الاغراء على من قال كل الخبز تشبع مع ان وجود
الشبع عقيب اكل الخبز ليس بواجب واما وجوب اللطف فهو ممنوع كما علمت انه لا يجب عليه شيء ثم ما ذكر من الطامات وجرى على ابرة ميدان المزخرفات فنقول
مجيبا له على طرزه فليتنظر العاقل المبصر هل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه يجب عليه حقوق العباد وهو مديون لهم وله شركاء في الخلق وعلى
الله ليس له التكليف الا بما يرضى به العبد كاذب في قوله وعصى آدم ربه كاذب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل من بعد سوء حسنا وما عند
عند الله في نسبة الكذب اليه في كلامه وان محمدا جاء للهداية ولم يهد الا سبعة عشر رجلا وشرذمة قليلين في كل عهده وما عذره عند رسول الله اذ يشتم
ازواجه ويشتم اصحابه ويكفرهم ويقول لبيت رسول الله انه مطلع قرين الشيطان وغيره من المزخرفات والعقائد الباطلة التي ذهب اليها الرافضة
المتسمية بالامامية والحمد لله الذي فضحهم واهرق دماءهم بسيوف اسلافنا في آخر الزمان وابقى ذكرهم وبطلان مذهبهم على صحائف الملوان وصلى الله على سيدنا
محمد وآله واصحابه وعترته اجمعين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ بحمد الله من ذب هذا الشيطان المبتدع من العقائد الاسلامية الاصولية المتمة
بعلم الكلام والآن نشرع في ابداء اباطيله في علم اصول الفقه وليعلم ان ما ذكره في اصول الفقه مما هو محل خلاف الائمة ان وافق كلام احد من الائمة فلا
فلا نتكلم عليه لانا اذا اساء الادب لنسبهم الى مخالفة النصوص لان جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر واحد لان كلها مذهب اهل السنة فان وافق واحدا
منهم فلا علينا ان تعارضه فيه فان السنة قد قامت ولنا عنده معارضة خصم السنة ان ترجح بعض تاويل علمائها على بعض بل علينا قطع رقبة ابن
المطهر بالمضاب المشهر وهذا يحصل اذا وافق احدا من اهل السنة واما الترجيح في اقوالهم ومذاهبهم فليطلب من مصنفاتنا في اصول الفقه وان خالف
المذاهب الاربعة فقطع رقبته ان شاء الله تعالى بالبرهان القاطع والبيان الساطع ونسأل الله التوفيق في كل حال وهو الموفق والمعين انتهى **واقول**
قد اسمعناك فيما سلف وجوه الرد على اجوبة الناصب وهذا القول بعدم ايجاب شيء على الله تعالى وان لم يستلزم منع استحقاق الثواب والعقاب لكنه يستلزم
جواز المنع بل قد صرحت الاشاعرة بجواز انعكاس القضية فيلزم المفاسد التي ذكرها المص كزوما ولا سترة به واما قاعدة جريان العادة فقد عرفت
في فواتح الكتاب ما فيه من النقض والابرام وسمعت قبيل ذلك انه لا معنى للاحتجاج بجريان العادة في احوال الآخرة وهذا يعلم ان استدلاله على ذلك
بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا باطل لان كلا من الآيتين ورد في امر جرى في الدنيا اما الاولى ففي كل قوم آخر جوا رسولهم
من بينهم واما الثانية ففي قتل الذين يناقضون الانبياء اينما ثقفوا اي لا يتنبع هذين الحكمين مثل الحكم الذي يتبدل فان النسخ في الاحكام
لا في الافعال والاخبار واما ما ذكره من ان النصوص التي ذكرها المص مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت
يدل على وجوب الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا يدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى فعنه ان المص لم يذكر تلك النصوص
للاستدلال على وجوب الجزاء حتى يتوجه عليه ما ذكره وانما استدل بها على مسئلة اخرى ذهبوا اليه وهي ان الثواب والعقاب مستحقان على الطاعة
والمعصية فان الاعمال اسباب موصلة الى الثواب والعقاب مقتضيات لهما كاقتضاء سائر الاسباب لمسبباتها فان الاشاعرة كما مر خالفوا في هذه
المسئلة ولم يجعلوا للاعمال تاثيرا في استحقاق الجزاء اصلا ولا شك ان تلك النصوص دالة على ذلك كما قصده المص فما ذكره الناصب خلط للبحث فرارا
عن الالزام والاعتراف بالحق كما لا يخفى وبهذا سقط ايضا ما ذكره من ان العوض اذا كان مفقودا يلزم قبح التكليف لا اذا كان العوض غير واجب وذلك
لما عرفت من ان كلام المص صريح في ان الكلام في استحقاق ولا ريب في ان قول الاشعري بعدم الاستحقاق يستلزم قبح التكليف وصول نفع الى المكلف
اتفاقا لا بدفع القبح وحسن اين يعلم المكلف ذلك في الدنيا حتى يرتفع قبح التكليف عن نظره في الدنيا وكذا الكلام في لزوم الاغراء بالقبيح على القول

بعدم استحقاق العقاب على المعصية وفي ان الكلام ليس الوجوب كما فهمه الناصب فلما ما ذكره من ان وجوب اللطف ثم فقد بينا سابقا معنى وجوبه
وشبهنا ان كان الدلائل التي ذكرها المصنف على وجه ظهر ان الناصب محروم عن لطف الله تعالى وعذابه ثم واما ما ذكره بحيث اعلى طرائق المعتزلة
فحاشا ان يكون على طرائقه بل كل ما ذكره كذب فريته قصد بها اخفاء القبائح الثابتة في مذهب الفاسد وتخييل ان في مذهب الامامية ما يحتمل
الفاسد ولقد نزه الله تعالى الامامية بجوده وفضله عليهم هدايتهم الى الاقتباس من مشكوة النبوة والولاية ومتابعة صريح العقل وصحيح الرواية
عما في مذاهب غيرهم من الضلالة والغواية هيهات اين من اخذ العلم من مدينة العلم وبابها ممن يدعي اعتبارها الحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ
والتخليط كما قال الله تعالى لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ثقلت عليهم احكام التقليد فكرهوها واعجز عليهم حملها فالقوها على اكتافهم وظهورها
ثقلت منهم الشرائع ان يحفظوها فاهملوها وصالت عليهم نصوص الكتاب والعترة فوضعوها قوانين ردوها وردوها امرا باسرار النفاق فاظهرها
الله تعالى على صفحات الوجوه منهم وفلتات اللسان وتسمهم لاجلها بسيماء لا يخفون بها على اهل البصائر والايمان وظنوا انهم اذا كتموا كفرهم واجروا
على النقاد والناقد البصير قد كشفها بذهنه الوقاد ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم و
لتعرفنهم في لحن القول والله يعلم اعمالكم فلنكشف عما موه به الناصب ههنا من الزيوف وضرب بها نفسه على اسنة الطعن وحد السيوف فنقول
اما ما اشار اليه من ان الامامية اعتقدوا وجوب حقوق العباد عليه وهو مديون لهم فقد عرفت ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية ليس من الجنس
الذي شنع به الناصب وانه بمعنى ايجاب الله تعالى تفضلا الرحمة على عباده وانجاز وعده في ميعاده واما ما ذكره من مشاركة الخلق فقد عرفت سابقا
عن قريب ان ذلك غير لازم له ولو لزم للزم لقول القائل بالكسب ايضا كما مر بيانه واما مغلولة اليد فهو قول الناصب فيه سبحانه وتعالى طرده من رحمته
ايرانا الى نيران ما وراء النهر من غير زاد ولا راحلة واما الامامية فحاشاهم عن القول بذلك من ادعية ائمتهم عليهم السلام يا واسع المغفرة يا باسط
اليدين بالرحمة نعم يقولون بان الناصبة يسحبون يوم القيمة الى النار مغلولة اليد مسلسلة الاعناق فان قصد هذا فهو لا يوجب التشنيع كما لا
يخفى واما ما ذكره من انهم يقولون ليس لله تعالى التكليف الا بما يرضى به العبد ففيه ان هذا قول اصحاب الناصب حيث يجوزون التكليف بالقبيح الذي
يشتهيه العبد اكثر ويرضى به دون الله تعالى كالزنا واللواطة وشرب الخمر ونحوها والامامية فانهم يقولون ان الله تعالى انما يكلف العباد بما يكون حسنا
عند العقل واكثر شاق عليهم كما يدل عليه لفظ التكليف المشتق من الكلفة بمعنى المشقة واما قوله ان الله تعالى كاذب عند الامامية في قوله و
عصى ادم فكذب صريح بل يقولون ان العصيان فيه بمعنى خلاف الاولى فانه يسمى عصيانا وسيئة بالنسبة اليهم كما ورد في الحديث حسنات الابرار
سيئات المقربين واما قوله يقولون ان الله تعالى كاذب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل من بعد سوء حسنا ففيه ان هذا كذب
افتراء اخر من الناصب على الامامية عذره عليه عند الله تعالى لظهور ان من لا يجوز الكذب على الانبياء فبالاولى ان لا يجوزه على الله تعالى
مع ان ذلك غير لازم من الاية لجواز حمل كلمة الا فيها على معنى لكن اي لكن من ظلم من غير المرسلين او نقول يجوز ان يكون المراد بمن استثنى من المرسلين
بعض الملائكة المرسلين كهاروت وماروت فلا يلزم عدم عصمة الانبياء عليهم السلام وهذا من سوانح الوقت فاحسن التامل فيه ولو اغمضنا
عن ذلك فنقول الظلم وضع الشيء في غير موضعه وخلاف الاولى في حق الانبياء عليهم السلام ظلم ووضع للشيء في غير موضعه فلا يلزم منه نفي العصمة
وهل يقول من له ادنى ارتفاع عن درجة العوام ان يتاول كلام الله تعالى لدليل قام على وجوب التاويل يصير المتاول مكذبا لله تعالى ولا ادري ما ذا يفعل
الناصب واصحابه في المثلث بفات من الوجه والبيد المقدم الذي وقع الاجماع على وجوب تاويلها هذا في ذلك تكذيب الله تعالى فالناصب واصحابه شركاء لنا
في ذلك البلية اذا عمت طابت واما ما ذكره من ان الامامية يقولون بان النبي جاء للهداية ولم يهد الا سبعة عشر رجلا فهو ايضا مرية بلا مرية
بل هم يقولون كما جاء موسى للهداية وهدى خلقا كثيرا من بني اسرائيل وغيرهم فارتدوا في ايام حيوته ولم يبق فيهم احد على ايمانه سوى هرون ثم كذا جاء
محمد صلى الله عليه وآله وهدى خلقا كثيرا لكنهم بعده فانقلبوا على اعقابهم كما دل عليه ما سبق من احاديث الحوض ولم يبق فيهم مؤمن سوى من ورد عن
النبي انه بمنزلة هرون من موسى وسبعة عشر رجلا اخرى ولا استبعاد في ذلك بعد تحقق ما هو ابعد من ارتداد قوم موسى من اولاد الانبياء في ايام
حيوته من غير ان يكون لهم توقع نفع وولاية من الشارع ولا عجلة وبعد العلم بان الذين ارتدوا من اصحاب نبينا كانوا من اولاد الكفار وقد
ذهب شطر من عمرهم في الكفر والجاهلية ومع هذا قد ارتدوا بعد موت النبي وكان لهم من العجل الذي استحلوه وعبدوه توقع الرعاية و
الحكومة والولاية وبعد ورد ما نقله المص سابقا عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله
لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم الحديث واما ما ذكره من ان المص شتم ازواج النبي واصحابه
فكذب وافتراء وانما شتم علماء اهل السنة بايراد الاحاديث الدالة على مطاعن ازواج النبي واصحابه كما طعنهم في ايرادهم للاحاديث الناقدة حتى
عصمة الانبياء وعلو رتبتهم عليهم السلام وايضا ما يدل عليه كلام الناصب من ان المص يشتم ازواج النبي ويجمعهن ويشتم الاصحاب باجمعهم غير
واقع بل لو فهم الشتم والطعن بما ذكره المص فهو انما شتم وطعن واحدا او اثنين من الازواج وثلثة او سبعة او تسعة او تسعة من الاصحاب للاحاديث
الواردة من طريق اهل السنة ايضا في استحقاقهم للطعن والعقاب لا كل الاصحاب ولا اكثرهم ولا نصفهم ولا عشرهم بل ولا عشر عشرهم بل ولا عشر عشر عشرهم
بعد ورود نص السنة والكتاب ووقوع ازواج بعض الانبياء السابقة ومن لهم من الاصحاب في ورطة الارتداد عن طريق العقل والشرع واستحقاق

بذلك ايم العذاب وما حديث مطلع قرن الشيطان فانما ذكره المص سابقا رواية عن اصحاب الناصب في تمادي على خروج فتنة اثارها عائشة
ما عنوا الشيطان من ذلك البيت ولا يلزم منه ان كل من خرج من ذلك البيت يكون شيطانا ولا لزم من جواز ذلك على ناحية المشرق كما حمله عليه الناصب ان يكون
كل خارج وقال وغيرها خرج من المشرق الى المغرب شيطانا ايضا فانما هو جواب عن هذا فهو جوابنا عن ذلك على ان الناصب منع سابقا كون البيت الذي سكنها
عائشة بيت رسول الله فكيف يشنع عليه هنا بانه قال لبيت رسول الله انه مطلع قرن الشيطان ومن بدايع الاتفاقات التي لا تنسى هان ما اشتهر بين
اهل اصفهان ان الدجال المشهور الموعود يخرج من بيت هذا الناصب فكان مبالغة تاويل الحديث المذكور على الوجه المزبور انما هو لسد باب سؤال الانفاق
من كلام اهل اصفهان الى انه الدجال الموعود اللعين المردود ثم حمد الله تعالى بما اتوبهم من تقبيحه الامامية واهراق دمائهم بسنان اقلامه وقطع رقبة المص
بمقصاب كلامه يشبه بجلد خليفة يزيد اللعين واستبشار غيره من الذاهبين بقتل الحسين عليه السلام غير معتبر عن غاية الجهل والعصبية بين موضع حمد العطية و
مقام التعوذ لنزول البلية مع ان ذلك مما غالطه الشيطان او شبه عليه من جانب الرحمن فان تفوق المص على اقرانه بين وجهده وجهاده في الدين المبين
مبين ولا تظن ان كلم قلم المشناء هين لانه كالحية الرقشاء السهالين والموت من لسعتها متين بطشه شديد ومرماه بعيد قد شيد الله اعضاده فضلا لاعراق
القوس العنوي ما هدى رواشق سهامه الى قلب كل ناصب غوي فكيف يصل اليه سنان قلم الناصب القاصر المريد فاني لهم التناوش من مكان بعيد وكيف يتوقع
النفوذ والثبوت من شوك منحوت بيد بهوت مبسوت يذهب عنه مقاصده ويفوت ويلتبس عليه مورد واهية كبيت العنكبوت او كيف يترقب فاتحة
الحجة وايضاح المحجة من صحيفة برسم صورا ونقوشا بلا مهجة نعم ربما يعزم القلم على اثارة الفتنة والقتال واراقة دماء فرسان الجدال لكن في ايدي الابطال
في كف كل مدبر تولى الدبر في القتال الصياتي بما فعل اسلافه في خيبر وحنين من فرارهم مسيرة اي العين ورجوعهم بخفي حنين فاحمد الله الذي فضح الناصب
واصحابه بسقوط مقدماتهم ومباديهم واهراق دمائهم بسنان اقلامهم وخرب بيوتهم بايديهم حيث استدرج الناصب التعصب لهم والتصدي لاصلاح
كلامهم بما ازاد به ظهور اختلال نظامهم وانحلال نمامهم وازدياد بواعث طعنهم وملامهم واشكره على ان جعلني مظهر هذا الظهور واضاء بشوارق قواضب
اقلامي غواسق اباطيل الجمهور ووفقني لتسويد سطور اعترف بها الرمح للقلم وتاليف سبور تبارى انوار معانيها النار في راس العلم ناصبا فوارد الناصب
غرضا للنضال شفا عليهم صوايب السهام والنبال مبينا ان ما ذكره الناصب من اهراقه دماء الشيعة بسنان اقلامه وقطعه رقبة المص بمقصاب
كلامه انما هو من اضغاث احلامه لكثرة توقعه ذلك في خارج منامه ولقد ظهر للناظر من صولتنا الحيدرية المورودة من صاحب ذي الفقار وجولتنا
الحسينية التي يداس بها ظهر الخصم الفقار بوميض ما في يخطف سنا برقه الابصار وحجج بيض ما في تسود وجوه النواصب الفجار الذين صار قلوبهم
من الاصار فاران سيف الناصب الحبيل الخشبي وسنان قلمه شوك عشيي يعجز عن خرق الماء بل يقصر عن النفوذ في ادق الهواء فكيف يسفك
به الدماء او يعتريه رقاب الدهماء من يفر لغاية جبنه عن الاماء وقد وقع الفراغ بتوفيق الملك العلام في الكلام على قسم الكلام عن مجاهدة الدجال
الناصب السفياني الذي اخذ العلم من عيال مخدرات الخيال ورمزا على ما بسطه من الخيال واسسه من المحال بحيث لم يبق لمتعلقه فيه مجال والان نشرع
في ذلك استار مخالاته في اصول الفقه وسيعلم الناظر على قياس ما علمه في قسم الكلام ان الامامية في كثير من كليات اصول الفقه مخالفون للفقهاء الاربعة
وان مدار الناصب هنا انه على ارتكاب التمويه والكذب المكابرة والتزام اللوازم الباطلة الفاجرة كما هو دأب اصحابه من الاشاعرة عجزهم عن المناظرة
واما ما ذكره الناصب من ان جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر احد وان كان لا يتعلق غرضنا بنفيه واثباته لكنه امر باطل في نفسه لا يكاد يصح الا على
طريق ما ورد من ان الكفر ملة واحدة والا فانه في كلمتهم انكار بعضهم بعضا مما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم فان الغزالي في المنخول وشيخه ابا المعالي في
رسالة مغيث الخلق قد ذكروا في شان ابي حنيفة وان انه التحقيقه ما لا يقصر عن نسبته الى الكفر والحنفية قد كفروا الاشعري كما ذكره امامهم الزاهدي في تفسير
قوله تعالى ولولا ان تعمهم مصيبة الاية وذكر الباجي وابن كثير الشامي وغيرهما في تواريخهم ان الحنفية قد الزموا علماء الشافعية في ايام دولة السلطان طغرل
السلجوقي الحنفي ان يلعنوا اشيخهم ابا الحسن الاشعري على منابر الري والشام وربما ترى بعض الحنفية يستنكف عن اطلاق اهل السنة على الشافعية فيقول في تاليفه
قال اهل السنة كذا وقال الشافعي كذا فعلى هذا كيف يصح قول الناصب الا ان يريد بهم واحدا وكلها مذاهب اهل السنة اللهم الا ان يكونوا قد تصالحوا وتعاضدوا
في نهار الناصب لمقاومة الشيعة الامامية لكانتو بلطف الله وكرمه ان يفرق كلمة اهل النفاق ولا يوفقهم للوصول الى مساق الاتفاق ولو التفت الساق
بالساق واليه المرجع والمساق **قال** المص رفع الله درجته المسئلة السابعة فيما يتعلق باصول الفقه وفيه فصول الاول في التكليف فيه مباحث الاول في
الحكم مذهب الامامية ان الحكم هو الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم المستند الى صفة تقع الفعل عليها يوجب حدها وقالت الاشاعرة حكم الله
تعالى خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فلزمهم التناقض وقول الحال اما التناقض فلان الحكم حادث لتعلقه بالمكلف الحادث ولانه
يصدق حل المراة والجارية بعد ان لم تكن وحرمت بعد ان لم تكن ولانه معلل بافعال المكلف كالطلاق والبيع وغيرهما ويتعلق بتجدد الاوقات فيتجدد اذا
زالت الشمس وغربت وجبت الصلوة وقبلها لم تكن واجبة والخطاب كلام الله تعالى وكلامه قديم فيكون الحكم قديما حادثا وهو تناقض واما الحال فلان
الحكم امر يرجع الى الفعل وصفاته فوق هذا فعل واجب وحرام او مباح الى غير ذلك وكلام الله صفة قائمة بذاته عندهم وعندنا انه عبارة عن حروف و
اصوات قائمة بالاجسام لا مدخل للافعال في حلولها فيها انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى تحقيق تقريب الحكم ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير لا الوجوب باخوانه لان الله تعالى حاكم فلا بد ان يكون الحكم صفة والا لم يكن حاكما والوجوب واخوانه ليست صفة الله تعالى بخلاف

اصول فقه

الخطاب فانه صفة قديمة تقتضي الوجوب وأما أنه مستفاد من الحكم هذا هو المحقق وأما ما ذكره من لزوم المحال والتناقض فهذا الكلام بنفسه غامض لأنه يفهم من
ان التناقض قسيم المحال والحال ان التناقض من افراد المحال ثم ما ذكره من صور التناقض وانه مشهور بورودها في كتب الاصول على ترتيب الحكم والجواب عن كل
ان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث فلا يلزم التناقض فان حلية المرأة والحاجة بعد حرمتها وحرمتها كذلك مفهوم من خطاب الله القديم وتعلق
ذلك الخطاب تارة بالحلية وتارة بالحرمة عند حصول الموجب وكذا تعليل الحكم بافعال المكلفين تعلقه بحدوث الاوقات فان هذه الامور يقتضي حدوث تعلق
الخطاب القديم بها فلا يكون تناقض واما ما ذكره من لزوم المحال بان الحكم يرجع الى الفعل وصفاته فنقول ان الحكم ليس صفة الفعل بل المستفاد من الحكم
يصير صفة الفعل فان الواجب والحرام ليس نفس الحكم حتى يصير سببا للزوم كون القديم صفة الحادث انتهى **قوله** اولا لا نسلم ان الله تعالى اذا كان حاكما وجب
ان يكون الحكم صفة له تختلف بها في كثير من الصفات كالمتكلم والعالم والقادر والسامع والبصير فنقول المراد بالوجوب والحرمة مثلا الايجاب والتحريم مساوقة
والقرينة عليه قول المص والتحريم دون ان يقول والحرمة وقال الشارح العضدي اصوليا ابن الحاجب المراد بالحكم معنى قوله فعل وهو اسناد الشيء الى الحاكم ايجابا
به يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل تعلقه به يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم
الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى فحاصل كلام المص ان الحكم اذا نسب الى الفعل فهو الوجوب ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الحكم صفة له تعالى
باعتبار اخر حتى يلزم ان لا يكون حاكما اصلا ثم ما اختاره الامامية هو الراجح المتعارف بين اهل الشرع واليه يسبق افهامهم عند الاطلاق بل لو
سألت المميزين العوام ما حكم الشرع في الخمر لقالوا الحرمة ولم يقل خطاب الله والخائضون قد نزلوا على هذا العرف من حيث لا يشعرون فانهم تفقوا
على تحديد الفقه بانه علم بالاحكام الشرعية ومعلوم انهم ما ارادوا العلم بخطاب الله تعالى والا لزم فيه بعض الفرق ان يكون تعيينها وهم لا يقولون به و
التحقيق الحقيق بالتصديق ان الحكم مع قطع النظر عن كون الخطاب المفسر به كلامه تعالى وانه حادث عندنا ليس نفس الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم
ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من الخطاب فيكون استعماله في الخطاب مجازا وفي الخطاب هو الوجوب والندب
غيرهما من الاحكام حقيقة فتوضيح نقول ان قول الشارح العضدي الخطاب ذاته الى الفعل يسمى وجوبا غير مسلم والتقسيم الى الايجاب والتحريم مرة والى
الوجوب والحرمة اخرى مسلم لكن بحسب ما ذكرنا من السببين اي الخطاب واثره لا باعتبار اطلاق الخطاب عليهما حقيقة وبالجملة الوجوب غير الايجاب ذاتا
ولهذا يتوقف وجوبه عليه فوجب من البين ان الاثر غير المؤثر بالذات فدعوى الاتحاد بينهما لا يخلو عن تحكم فتامل وثانيا ان ما فهمه من كلام
المص ان التناقض قسيم المحال وهم لانهم وانما المفهوم منه انه جعل التناقض مقابلا للمحال الذي هو اعم منه ومقابلة الخاص للعام ليس اول ما ورد
كثيرا في الاسلام وبالجملة ناظر المص العلامة الى ان احد اللازمين المحالين هما اسم عليحدة وهو التناقض سماه به واذا لم يكن للاخر اسم عليحدة
عبر عنه بالمحال وثالثا ان ما اجاب به عن الاسولة بان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث مردود بانه لا خطاب قبل التعلق ولو
اغمضنا عن هذا نقول الظاهر ان مراد المص بالاشاعرة ههنا الفقهاء منهم فان تعلق الخطاب ايضا قديم عندهم كما صرح به الشارح العضدي في بحث النسخ
حيث قال انهم اي الفقهاء قرروا في تعريف النسخ من الرفع الى الانتهاء لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منهما انتهى ويدل عليه ايضا
ما قالوا ان الامر يتعلق بالمعدوم بل صرحوا بان المعدوم مكلف واما ما تكلفه الشارح العضدي وجيه مناقشة الشاعرة الظاهرة المتوجهة عليه
بانه لم يرد بتجنيز التكليف في حال العدم بان يطلب منه الفعل حال العدم بان يكون الفهم والفعل في حال العدم بل اريد به التعلق العقلي وهو ان
المعدوم الذي علم الله انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهم ويفعله فيما لا يزال فيتحد الان وجود الحكم في الحال وكونه
يتعلق بالشخص الذي سيوجد في ثاني الحال عين السفسطة لامتناع تحقق التعلق بدون المتعلق ضرورة ان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف نعم
اوقعوا الوجود العلمي واعترفوا بالوجود الذهني لهم هذا الكلام وليس دليلا على ان ما اشتهر من شيخهم الباعث لهم على القول بقدم تعلق الحكم وهو
انه لو لم يدخل المعدوم تحت الخطاب لما كان النبي مرسلا اليه خلافه معلوم بالبديهة بانه مبني على اتجاه التكليف المذكور هذا والجواب عن تلك
الشبهة انه يكفي في كون النبي مرسلا اليهم ان يتوجه شرعه اليهم يوم يوجدون بنقل من قبلهم اليهم تامل **قال** المص رفع الله درجته الثاني
في الواجب الموسع العقل والنقل متطابقان على وقوعه اما النقل فقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل واما العقل فلانه يمكن لعدم
استحالة ان يوجب الله تعالى فعلا في وقت يفضل عنه ويخير العبد في ايقاعه في اي جزء شاء من ذلك الوقت ثم اذا لم يفعله الا في الوقت لا يترتب
عليه حينئذ ولا امتناع في ذلك بل يجب لمصلحة ضبط وقت الصلوة فانه يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه
الى غيره فالقول بامتناع الوقت امر صعب وفي نظر التدبر وقال بعض الجمهور انه يجب فعله في اول الوقت فان اخره الى اخر الوقت صار مسيئا وقال
بعض الحنفية انه يجب في اخره فان مات كان فاسقا والا فلا وهو لا يتم وجب ان يكون في الزمان المخصوص الدلوك والغسق فيصير
ارجح باعتبار الوقت وارجح من غير مرجح وهو محال انتهى **قال** الناصب نقضه به تم اقول القول بالواجب الموسع مما لا يوجد مع الشارع
في المذكورة في كتب صورة واما ما استدل عليه بدليل وعقلا فباطل اما النقل فلا دلالة له على مدعاه لان اجماع المفسرين على ان الاية جعلت
اوقات الاوقات الاربعة سوى صلوة الفجر فهذا التحديد ليس للتوسع بل لبيان الاوقات الاربعة واما الدليل العقلي فامكان الشارع الوقت
لم يرد به على ما ذكرتم قوله يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه فلا يتم الامتناع لم لا يمكن ان يشاء

الفعل والوقت ثم فضل الفعل على الوقت المضيق ثم لا التساوي وما ذكره من قال بوجوب الفعل في أول الوقت فيصير قضاء في آخر الوقت ومن
قال من الحنفية بالعكس فقد خالف القرآن فقد علمت عدم دلالة النص على ما ذكره انتهى **أقول** الأنسب توضيح المقام ان المحققين من الأصوليين اتفقوا
على انه لا يجوز ان يكون وقت الواجب ناقصا عنه بحيث لا يسعه لاستلزامه التكليف بما لا يطاق وهو قبيح ممتنع على الله تعالى فاما ان يكون مساويا له
ويقال له الواجب المضيق كصوم شهر رمضان ولا خلاف فيه واما ان يكون وسع منه ويقال له الواجب الموسع كالصلوات اليومية والنذور المطلقة وغيرها
ففيه خلاف فقال اهل الحق بجوازه عقلا ووقوعه شرعا واحتجوا عليه بالآية المذكورة وغيرها بناء على ان الاوقات المذكورة اوسع من الصلوات المأمور
بها فيها قطعا ومعنى وجوب الفعل في الوقت الاوسع وجوبه في جزء منه على ان يكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اي جزء منه ولا يجوز له الترك في جميعها و
حاصله ان تاركه فيه لا الى بدل منه يستحق العقاب كما في الواجب المخير وبهذا يمتاز عن المندوب وان اشتركا في جواز الترك في الجملة وقال كثير من المخالفين
لضيق صدركم بالمنع عن الواجب الموسع لزعمهم ان الوجوب ينافي اوسعية الوقت فاختار بعضهم ان الصلوات اليومية واجبة في اول اوقاتها وايقاعها
بعده انما هو بطريق القضاء واختار بعضهم انها واجبة في آخر اوقاتها وانما يجوز ايقاعها قبله على وجه التقديم على الوقت تعجيلا كما في تقديم الزكوة
على وقت وجوبها ومنهم من قال بان وجوبها في اول الاوقات معلق على حال المكلف في آخرها فان بقي على صفة المكلفين كان الواقع في اول الوقت
واجبا والا كان نافلة وفساد هذه الاقوال مما لا يخفى بادنى تأمل اذا تمهد هذا فلنرجع الى ما اورده الناصب على المص قدس سره فنقول اما ما ذكره
من ان الآية جمعت بها صلوات الاوقات الاربعة اه فمردود بان تمام الآية اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر فيكون جامعة لصلوة
الاوقات الخمسة فصلاة دلوك الشمس الظهر والعصر وصلوة غسق الليل اي انتصافه المغرب والعشاء والمراد بقرآن الفجر صلوة الفجر من باب اضافة
الشيء الى وقته كصلوة الجمعة وصلوة العيد وصلوة الكسوف وما اشبه ذلك وبويد الاستدلال انه لما كان زمان الفجر قليلا لم يضرب له غاية في
الآية فافهم وانما ترك المص بعض الآية اختصارا واعتمادا على شهرة الاستدلال بهذه الآية على الحكم المذكور ومن العجب الذي ليس من الناصب
ان العجب الاستدلال بهذه الآية هو الدليل المرضي للشافعية على ما اشار اليه الشارح العضدي وصرح به صاحب النقود والورود في حواشيه وهذا
المعاند ينكر استدلالهم بها بدعوى انه بهذا الورد المردود بمجرد معاندة الشيعة واما ما ذكره في سند منع الامتناع بقوله لانه يمكن ان يتساوى الفعل
والوقت اه فباطل لا يصلح للسندية لانه ان اراد امكان ذلك في نفس الامر وان لم يكن للمصلي ايقاع فعل الصلوة مثلا في ذلك الزمان المساوي
فمسلم لكنه لا يفيد وهو ظاهر وان اراد امكانه مع امكان ايقاع المصلي صلوته دائما في ذلك الزمان المساوي فبطلانه ظاهر مما ذكره المص
من تعذر ضبط اوقات الصلوة فانا لا نعلم تعذر ذلك كما يشاهد من تردد المصلي في دخول الوقت وعدمه لمكان ان يترك الصلوة كلا او بعضا في
الوقت المعين في الواقع المساوي لفعلها فلا يأتي بالمأمور به لا نادرا ولا اتفاقا وقد علم بهذا ايضا ان منشأ ما اورده الناصب من الايراد شدة العناد والتغافل عما
ذكره المص من تعذر ضبط وقت الصلوة **قال** المص رفع الله درجته البحث الثالث في الواجب على الكفاية ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى ان الواجب على الكفاية واجب
على الجميع بمعنى انه اذا فعله البعض سقط عن الباقين لان المقصود للشارع تحصيله كالجهاد الذي قصده الشارع مراسة المسلمين فاذا حصل بالبعض سقط الواجب عن الآخرين
وان لم يفعله احد اثم الجميع وقال بعض السنة انه واجب على واحد غير معين وهذا باطل بالضرورة فان قضية الواجب حكمه انه اذا فعل استحق تاركه العقاب واثابة واحد
غير معين وعقاب واحد غير معين غير ممكن فلا يتحقق الوجوب وقد فرض بتوتر انتهى **قال** الناصب جعفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الواجب على الكفاية
واجب على الجميع واذا فعله البعض سقط عن الباقين بالدلائل المنقولة في كتب اصولنا وهو وافق الشافعي في هذا واستدل عليه بما هو صريح في البطلان لان الذي يقول
انه واجب على واحد غير معين من الامة فحاصل قوله يرجع الى احد من الامة فاذا فعله ذلك الواحد حصل له الثواب والاثابة لا يكون الا بعد الفعل فكيف يكون هذا
اثابة لواحد غير معين لان الفعل عينه وبه استحق جواب فعلم ان استدلاله على مدعى الحق باطل انتهى **وأقول** فيه نظر اما اولا فلان قول الذي يقول انه واجب
على واحد غير معين من الامة يرجع حاصل قوله الى احد من الامة لا محصل له لانه ان اراد بقوله احد من الامة واحد غير معين فصار كما كان فلا حاصل لبيان الحاصل
وتكلف الادعاء وان اراد به اعم من ان يكون معينا ام لا كما يقتضيه سياق كلامه فهو مخالف لتقييد القائل بقوله غير معين فكيف يكون حاصله ومرجعه الى ارادة
الاعم واما ثانيا فلان قول المص اثابة واحد غير معين رد على القائل بعدم التعيين وكون الفعل معينا لذلك الواحد لو صح لكان ردا ايضا على المص على
انه يمكن ان يكون قوله اثابة واحد غير معين مذكورا استدراكا او تتعاقد بالمذكور بالاصالة وهو عقاب واحد غير معين ويكون مناط الحكم باستناع المجموع
هو الثاني دون الاول فهذا العاند تساهل عن التعرض لاثبات امكان الثاني الذي هو محط الحكم بالامتناع وتعرض لبيان امكان الجزء الاول الذي لم يذكره الا
بالتبع والحاصل انه اذا كان المأمور به في الواجب على الكفاية واحدا غير معين وترك ذلك جميع المكلفين يلزم بمقتضى هذا المذهب عقاب بعض غير معين وهذا
عين ما يقول ولا يتوجه عليه ما ذكره الناصب الجارح كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته البحث الرابع في الواجب المخير ذهبت الامامية الى امكانه والعقل دال
عليه وسمع دال عليه وذهبت المعتزلة الى انه غير مستبعد في الحكمة ايجاب شيء من ثلثة على معنى انه اذا فعل واحدا منها خرج عن العهدة ولا يجوز له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه بعد
الجميع الا واحد دل عليه اجماع الامة فقد يكون من صيام او صدقة او نسك وجب احدها لا بعينه وحرم ترك الجميع قال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين او كسوتهم
او تحرير رقبة فلم يوجب الجميع بل اوجب واحدا منها لا بعينه ووافقهم على ذلك البعض الجمهور وقال بعضهم الجميع حتى قال الخوارزمي منهم الواجب ما يفعله المكلف
وقال الآخرون منهم الواجب واحد غير معين ويسقط به وبالآخر والكل باطل اما الاول فلاجماع على حلية انه اذا اقتصر على الثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا

لانه ينافي التخيير ايجاب الجميع يستلزم عدم الخروج عن العهدة الا بفعله فكيف يتحقق التخيير حينئذ واما الثاني فلاستلزامه خلاف المكلفين فيه مع ان الاجماع واقع
على انتفاء جميع المكلفين فيه لانه ينافي التكليف ولان الوجوب سابق على الفعل فلا يتحقق بعده والا دار واما الثالث فلان الثلثة متساوية في اصالة
الوجوب وليس البعض بالتبعية والاخر بالاصالة اولى بالاجماع ولان المسقط للوجوب مساو للواجب فيكون واجبا انتهى وقال الناصب غفر الله له
اقول وانى الشافعي اثبات الواجب المخير فانه مذهب الشافعي وما ذكره ان العقل دال عليه فمن القول بالحسن العقلي وهو باطل فان هذا لا يؤخذ الا من الشرع
كما بينا في علم اصول الدين من هذا الكتاب واما ما ذكره في رد مذهب من قال ان الجميع واجب ان المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا لانه ينافي التخيير
فعند ان صاحب هذا المذهب يمنع التخيير ولا يقول به فكيف يصح الزامه بانه ينافي التخيير انتهى وقال فيه نظر اما اولا فلانا قد شيدنا سابقا ان كان القول بالحسن
والقبح العقليين ودمرنا على ما ذكره الناصب هناك فليذكر هو لو سلم فقد سبق عن هذا الناصب في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى التمسك بالحسن
والقبح العقلي بالمعاني التي لا نزاع فيها بين القوم حيث اورد على نفسه هناك بقوله لا يتم هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن والقبح العقليين وليس
هذا مذهب الاشاعرة ومن تابعهم ثم اجاب بقوله انا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذي وقع فيها المنازعة اصلا اه فلم لا يجوز ان يكون مراد المص ههنا انه
بقوله العقل دال عليه استحسان العقل بالمعنى الذي لا نزاع فيه فلا اطلاق البطلان باطل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان القائل بوجوب الجميع يمنع التخيير لا يقول به مدفوع
بان هذه المسئلة في جميع كتب الاصول معنونة بعنوان الواجب المخير قال ابن الحاجب في اصوله الامر بواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة ويعرف بالواجب
المخير مستقيم وقال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد فلولا ان القائل بذلك قائل بالتخيير في الجملة لكان ذكر خلافه في هذه المسئلة لغوا صريحا
ولكان حكمه باسقاطه بفعل واحد باطلا محضا ولعله رأى في الشرح العضدي عند ذكر ادلة المعتزلة في هذا المقام قوله والمعتزلة في نفي التخيير وجوه ولم يعلم ان
المراد من هذا النفي ما ذا فقد قال السيد قدس سره في حاشيته ان معناه نفي التخيير على الوجه المذكور المختار عند الاشاعرة لا نفيه مطلقا كيف والادلة التي ذكرها من جانب
الاشاعرة ودال على المعتزلة والادلة المذكورة من جانب المعتزلة مشتملة على اثباتهم التخيير مع انه لا يورد على الاول انه لا يقوم حجة على المعتزلة لنفيهم التخيير ولا على الثاني
ان المحافظة على التخيير دليلكم بنا في ما ذهبتم اليه من نفي التخيير قال المص رفع الله درجته البحث الخامس في وجوب ما لا يتم الواجب الا به ذهبت الامامية وبعض الجمهور
اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا لان المقدمة لو لم تكن واجبة جاز تركها وعلى تقدير الترك ان كان التكليف بالفعل باقيا
لزم تكليف ما لا يطاق لامتناع وقوع الفعل حال عدم شرطه وان لم يجب سقط الوجوب فخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا وذهب جماعة من الجمهور الى
انه غير واجب فلزمهم ما لزمناه وان لا يجب التوصل الى الواجب مع الاجماع على وجوب التوصل الى الواجب انتهى وقال الناصب غفر الله له اقول
وانى الشافعي في هذه المسئلة فذهب الشافعي ان مقدمة الواجب التي لا يتم الواجب الا بها فهي واجبة واستدل المخالف بالمال في الزكوة والاستطاعة
في الحج فان الواجب هو الحج والزكوة لا بيان ان الاداء وتحصيل المال والاستطاعة ليس بواجب والجواب ان الزكوة قبل المال والحج قبل الاستطاعة ليسا بواجبين
ويتحقق الوجوب بعد حصولهما انتهى وقال مرحبا بالوفاق وترك الشقاق لكن ذكره لدليل المخالف الجواب عنه تطويل بخالف المسان قال المص
رفع الله درجته البحث السادس في امتناع اجتماع الوجوب والحرمة ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى امتناع ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما
من جهة واحدة والا لزم التكليف بالنقيضين وهو محال وخالف في ذلك ابو هاشم حيث حرم القعود على من دخل دارا غيره غصبا وحرم الخروج ايضا فلزمه
الجمع بين الضدين وهو محال بالضرورة وخالف الكعبي من الجمهور ايضا فجوز ان يكون الشيء واجبا وحراما معا كالزنا واللواطة وغيرهما وهو ضروري البطلان
ايضا وكذلك يمتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا من جهة وحراما من جهة اخرى مع تلازم الجهتين فلم يذهب الامامية الى صحة الصلوة في الدار المغصوبة وخالف
فيه الجمهور لا من شيء وجعلوها واجبة حراما ولزمهم ما لزمنا من التكليف باجتماع النقيضين انتهى وقال الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي
جواز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء اذا كانا من جهتين مختلفتين كالصلوة في الدار المغصوبة فانه يجب فعل الصلوة من حيث انها مكتوبة مفروضة
والكف عن الاستيلاء والفعل في الدار من جهة انها مغصوبة فالوجوب من جهة والحرمة من جهة اخرى كما بينا فيما تقدم وليس فيه تناقض لان التناقض
يشترط فيه اتحاد الجهة كما هو معلوم من المنطق والجواب ذكر ان امتناع كون الشيء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة وهو مذهبه للزوم التناقض
وهنا ايضا لزم بذكره مع اختلاف الجهة ايضا لزم التناقض ولا يتم ما ذكره من جملة اتحاد الجهة واما ما ذكره من مذهب الكعبي انه يجوز
ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما ثم التمثيل بالزنا واللواطة اذا اكره عليهما بالقتل فلا يظهر وجه الصحة بل ايضا نعم التمثيل بشرب الخمر لمن عض اللقمة صحيح
فانه واجب ام ولكن الجهة فيه ايضا مختلفة فلا يكون على مذهب الشافعي انتهى وقال ان المص قد تمسك في رده بانه جمعا بين
مطالعة وهو مناف الجلوس الى السعي ورتب عليه غاية انما يدل على ذلك التعجب البعيد بانه جمعا متلازمان لا ينفكان والمال في الصلوة
المال العصوة كذلك بل الاتحاد الجهة من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي حرمانه بالازم وهو الذات من الجهة التي بها كانت حراما لان
تجويز الملزوم مستلزم لتجويز لازمه اذا علم اللزوم كما هو شان الامر الذي هو الله سبحانه والتجويز يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين
من جهة واحدة وتفصيل الكلام في المرام ما ذكره المص في كتاب النهاية حيث قال متعلق الامر والنهي ان اتحد لزم تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم انه ليس هذا
الباب وان تغايرا فان تلازما كان كل منهما من ضرورة الاخر والامر بالشيء بما لا يتم ذلك الشيء الا به وجود الجزء وهو كون متعلق الامر والنهي واحدا وان تلازما
مع تعلقهما بهما معا اجماعا وهو غير صورة النزاع لا يتم جواز انفكاك احدهما من الاخر في الحكم الا انهما في الصورة المبينة يتلازمان لانا نقول فيهما مقدمة

هكذا في نسخة الشرح والاولى ان يكون الصحة لا يعلم ان يكون الصحة لا يعلم

في الصورة الخاصة منهيا عنه وهو محال اما الصلوة في الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل اجماعا الا عند من يجوز التكليف
بالمحال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز وشغله منهي عنه
فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل ان تكون هذه الصلوة مامورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا به منهيا
عنه والصلوة والغصب وان تغايرا لكن مطلق شغل الحيز جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهي عنه فجزء ماهية هذه الصلوة منهي عنه
فهذه الصلوة لا يكون مامورا بها نعم الصلوة مطلقا مامور بها ولا نزاع فيه بل في هذه الصلوة انتهى والحاصل انا انما نهسا الى بطلان الصلوة في الدار المغصوبة
لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص الذي هو الحركة والسكون المعينان وهذا الكون منهي عنه فاحد اجزاء الصلوة
منهي عنه مع الامر باجزائها اجمع والصلوة مطلقا وان انفكت عن الكون المعين الا ان الصلوة المعينة غير منفكة عنه والكلام انما هو في الامر الواحد بالشخص وهذا
الاعتبار ظهر الفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والخياطة في المكان المنهي عنه فان الخياطة مما لا يعتبر في العرف واللغة شيء من الكون المخصوص جزء له
بل الخياطة غير الدخول في الدار فلا تلازم بينهما وكذا ظهر الفرق بينها وبين الصلوة في الامكنة المكروهة اذ النهي عن الامكنة المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة
كالتعرض لنفار الابل في المعطن والتعرض لحطم السيل في الوادي ومنع المار في الجادة وشبهها وهي امور خارجة عن الصلوة لازمة لها فلا يكون الامر بها
منافيا لكراهتها او استحبابها بخلاف ما نحن فيه فان الصلوة عبارة عن الكون المخصوص كما عرفت وهو منهي عنه في الدار المغصوبة فلذا لا يصح هذه وبدون
تلك وللعلم ما قال ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال ان النهي عن الصلوة في المكان المغصوب يقتضي تحريم الفعل واحتسابه للتائم بفعله فكيف يكون مطيعا
بما هو عاص به مستلزما بما هو محرم عليه منقربا بما يبعده انتهى واما ما ذكره الناصب من غلط النسخة في تقرير مذهب الكعبي فهو دليل على نوكه في الاصول وتخالفه نسخة
الاشعري في تجويز التكليف بالمحال بالجملة فقد ذكر في كتب الاصول ومنها المختصر لابن الحاجب ان من يجوز التكليف بالمحال يجوز كون الشيء الواحد واجبا حراما
معا ويجوز ان يكون الكعبي من المجوزين لذلك فح المثال الذي ذكره المص صحيح مطابق غاية الامر انه الحكم بالجمع بين وجوب الزنا والمنع منه مثلا لم يقع من الشارع
فالحكم بغلط النسخة غلط كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث السابع في ان الكفار مخاطبون بالشرايع ذهبت الامامية وجماعة من الجمهور الى ان الكفار
مخاطبون بالشرايع اصولها وفروعها كما انهم مخاطبون بالايمان وذهب ابو حنيفة الى انهم مخاطبون بالايمان لا غير وانهم غير مكلفين بشيء من الشرايع اصولها
وفروعها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبايح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف
ثابت في حق الكافر كما هو ثابت في حق المسلم فيجب اشتراكهما في المعلول واما النقل فقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة ذمهم على ترك الزكوة وقوله تعالى
فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم
الدين وقال الله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما واشار الى ما تقدم من الشرك وقتل النفس والزنا ولا يرد لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب
الصلوة على المحدث ولا قبل الميت ولا الكفر قبل الله ولا اللام قبل النبوة وذلك معلوم البطلان بالاجماع ولزوم ايقاع ما لا يصح وحده ولا يفسق لان التكليف مشروط
بالارادة والفاسق والعاصي لا يريدان الطاعة فلا يكونان مكلفين بها فينتفي الفسوق والعصيان والكفر وهو باطل بالاجماع انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول هذه مسئلة اختلف فيه المجتهدون ولا بد من تحرير محل النزاع ولا نعقل المراد من تكليف الكافر بالشرايع ما ذا فان اريد به ان الشارع يامرهم ويدعوهم
الى الشرايع فلا شك ان هذا مخصوص باصول الشرايع لا الفروع فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي ويصوم قبل قبول الايمان والاعتقادات التي هي اصول الشرايع
لان تحقق الصلوة والصوم قبل الايمان منهم محال فهم مكلفون باصول الشرايع بهذا المعنى كما ذهب اليه ابو حنيفة وان اريد به انهم يعذبون في الاخرة بترك فروع
الاعمال كما يعذبون بترك اصولها فهذا مذهب الشافعي وعلى هذا يحمل الايات كما سياتي ولو كان مذهب الامامية ان الكافر يقال له صل وصم قبل قبول الايمان فهذا
مذهب باطل لانه من باب التكليف بتحصيل الشروط بدون وجود الشرط لان شرط صحة الصلوة هو الايمان واما ما ذكره ان ابا حنيفة خالف في ذلك العقل
والنقل فهو باطل قوله اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبايح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف ثابت في حق الكافر قلنا
هذا مبني على الحسن والقبح العقليين وهما باطلان عندنا وايضا مبني على وجوب اللطف وهو ايضا باطل كما بينا في علم الكلام قوله واما النقل فالايات قلنا قد ذكرنا ان
الايات تفيد تعذيب الكفار في الاخرة بترك الفروع وهو مسلم ولا يدل على تكليفهم في الدنيا بالفروع قبل قبول الايمان انتهى واقول سبحانه ما موه بين
النقض والابرام ظاهر جدا اما قوله فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي ويصوم قبل قبول الايمان آه فلانه تكذيب صريح لصريح القرآن وصريح مذهب الشافعي
اما الاول فلان قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ليس معناه الا حجوا وقوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ليس معناه الا صلوا وزكوا فهما عامتان شاملتان
للكفار والتخصيص بالمؤمنين خلاف الاصل والظاهر ومن ايات الخصوص قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اوعدهم على ترك الزكوة وهي من الفروع
الشرعية وذلك دليل وجوبها عليهم لانه لو لم يجب لم يترتب الوعيد على تركها وكذا الكلام في باقي ما ذكره المص من الايات واما الثاني فلتصريح القاضي البيضاوي
في المنهاج بذلك حيث قال الكافر مكلف بالفروع خلافا للحنفية لنا ان الايات الامرة بالعبادة بيانا ولهم آه وهل معنى كون الايات امرة الا ان يامرهم ويقول
لهم صلوا او صوموا او نحوهما وصرح من ذلك عبارة الشارح العضدي حيث قال لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك بل يجوز التكليف
بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الرأي وابي حامد الاسفرايني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع
مع تعاسر شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان انتهى وبهذا يظهر بطلان ما ذكره من ان معنى تكليف الكفار بالفروع انهم يعذبون

الآخرة بترك فروع الاعمال اه فان كلام الشارح العضدي في ان التعذيب ثمرة مبنية للتكليف كما ان معنى التكليف ذلك والفرق بين معنى الشيء وثمرته
فائدة للترتيب عليه ظاهر فالناصب جاهل بمذهب ما مر به كما لا يخفى فاما ما ذكره من ان التكليف بتحصيل الشرط بدون وجود الشرط باطل فهو كلام على مقدمة
قد استدل عليها المص بقوله ولانه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على المحدث اه والحاصل ان الايمان شرط لصحة العبادة
لا للتكليف بها فلا يمنع عدم الايمان التكليف بالعبادة بان يؤمن او لا ثم ياتي بالعبادة كما ان الطهارة شرط لصحة الصلوة فلا يمنع عدمها التكليف بها
وقد صرح بالدليل المذكور الشارح العضدي حيث قال وهو دليله انه لو كان حصول الشرط للفعل شرطا للتكليف به لم يجب صلوة على محدث لعجزه عن
شرطها وهو الطهارة اه وقال في الجواب عن بعض ادلة المخالف بان الكافر يمكنه الامتثال في زمان الكفر بان يسلم ويفعل لا يحدث غاية الامر انه مع الكفر
لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول وهي لا تنافي الامكان الذاتي كفيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه انتهى واما ما ذكره الناصب
من ان ما استدل به المص من الدليل العقلي مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين ووجوب اللطف فانهما باطلان بما بناه في علم الكلام فمردود بما اثبتنا
هنالك وشيدنا اركانه واتممنا الدليل عليها بوجه يدل على ان الناصب معزول عن العقل محروم عن اللطف على ان الدليل العقلي المذكور راجع الى ما حكم
به العقل من المصلحة والمفسدة وهو من الخارجة عن محل النزاع كما مر واما ما ذكره آخر من ان الاية تفيد تعذيب الكفار في الآخرة بترك الفروع ولا يدل
على تكليفهم بالفروع في الدنيا قبل الايمان فواجد الفهم وانه اذا لم يكونوا مكلفين في الدنيا بذلك لا يعذبون بتركها كما ان المسلمين لا يعذبون مع تركها
كالمصلين لا يعذبون بترك صلوة سادسة مثلا لم يكلفهم الله تعالى بها في الدنيا فتامل وقال المص رفع الله درجته البحث الثامن في انقطاع التكليف
حال الحدوث وتقدمه عليه ذهبت الامامية ومن وافقها من المعتزلة الى ان التكليف بالفعل ينقطع حال حدوثه لانه ح يكون واجبا ولانه حال الحصول فلو كان
مكلفا به ح لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال واما تقدمه على الفعل فشيء ذهب اليه الامامية والمعتزلة ايضا لانه انما يكون مكلفا حال التلبس وهي
متقدمة على الفعل والا لزم القدرة على الواجب بتحصيل الحاصل والكل محال ولانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة
فلا تكليف بها عندهم فلا عصيان وهو باطل بالاجماع والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في المسئلتين وقالوا في الاولى ان التكليف لا ينقطع حال الفعل
وقالوا في الثانية ان التكليف لا يتقدم على الفعل ولزمهم ما تقدم من المحال انتهى وقال الناصب حفظه الله قول مذهب الشيخ الاشعري ان القدرة
مع الفعل لا قبله فلزمه القول بان التكليف حال الفعل لا قبله لان التكليف لا يتيسر من غير القدرة على الفعل فلا يكون القدرة ولا التكليف قبل الفعل وقد
بينا هذا في تتمة علم الكلام بيانا شافيا وذكرنا المحاكمة في هذه المسئلة ثم لما كرر الكلام اوجب علينا التكرار فنقول ما ذكره من ان التكليف بالفعل ينقطع
حال حدوثه لانه ح يكون واجبا لانه حال الحصول فلو كان مكلفا به ح لزم التكليف بتحصيل الحاصل فالجواب عنه ان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا
التحصيل وهذا ليس بممتنع اذ الفعل يحصل بالتحصيل الذي حصل عليه القدرة حال الفعل واما ما ذكره من وجوب تقدم القدرة على الفعل فهو عين المتنازع
فيه فكيف يستدل به واما قوله لانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا الذي
هو شرط التكليف عند الاشاعرة ان يكون ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الطاعة فانه لم يكن مقدورا
قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده وهو العصيان مقدور والحاصل ان العصيان وضده مقدور والمكلف به هو متلبس باحدهما فالمواخذة بالعصيان
بواسطة حصول شرط التكليف فلا يلزم محال انتهى واقول قد بينا سابقا ان بيان الشافي على ان ما ذكره من الحاكمة تحكم باطل واما ما ذكره من الجواب
بان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا التحصيل اه فهو شيء اخذه من كلام الفاضل التفتازاني في هذا المقام من حاشيته على الشرح العضدي حيث قال الدليل
اراد الاشعري ان تجويز التكليف بالشيء بعد ظهوره لانه تكليف بغير الممكن لا ح تكليف بايجاد الموجود وهو محال انتهى فاعترض عليه الفاضل بان هذا مغالطة
فان المحال ايجاد الموجود بايجاد سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى والتحقيق انه لا يتوجه شيء مما اورده الناصب على عبارة المص ولا ما اورده
الفاضل على عبارة الشارح العضدي وانما يتوجه ذلك لو جعل ضمير هو في قوله وهو محال راجعا الى التحصيل والايجاد او الوجود راجعا الى التكليف كما نبه
عليه الابهري فلا اذ يصير حاصل الكلام ح ان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب لانه تقرر فطلب تحصيل الحاصل وايجاد الموجود
محال وان كان وجوده وحصوله بهذا الايجاد والتحصيل واما ما ذكره بقوله فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا اه فهو كلام شرح المواقف وشرح
التجريد اما حاصله انا سلمنا ان لا يتعلق الا بمقدور لكن لا يلزم ان يكون المكلف به مقدورا حال التكليف فلا يلزم عدم العصيان ودفعه شارح التجريد
بان عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال انتهى وقد تقرر الجواب بانا سلمنا ان القدرة شرط التكليف لكن يجوز ان يجب
تحققها زمان ايقاع المكلف به لا زمان وجود التكليف مثلا يجوز تكليف زيد في الليل بايقاع الصوم نهارا فالتكليف الليل ولا تاثير فيه بل القدرة انما
هي في النهار ويرد على التقدير بين انه يلزم منه ان لا يكون الكافر مكلفا بايقاع الايمان في جميع اوقات كفره لا بين زمان وجود التكليف وايقاع الايمان
بل كان له ان يؤخر الايمان بالايمان الى متى شاء وهذا مخالف للاجماع فتامل وقال المص رفع الله درجته البحث التاسع في امتناع التكليف بالمحال
ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى امتناعه يدل عليه العقل والنقل اما العقل فلانه قبيح عقلا ولانه يؤدي الى ان التكليف انه جاز التكليف
بالمحال جاز ان يكلف العبد الفعل وان يكلفه الترك فلا يكون مكلفا بالفعل وغير ذلك من الادلة وقد سبقت واما النقل فالايات الدالة على امتناعه
الاوسعها الى غير ذلك من الايات الكثيرة وقد سبق جميع ذلك مما لا تشاعرة العقول والمنقول ثم ذلك في قاعدة التكليف [illegible]

بما لا يطاق لان كل ثابت في الواقع سواء كان طاعة او معصية او شركا او ضلالا الى غير ذلك فانه من فعله تعالى ولا يمكن اجتماع القادرين على الفعل الواحد مع انه
تعالى كلف العبد فيكون مكلفا بفعله وهو محال فيكون قد كلف بالمحال وهل يرتضي عاقل لنفسه اختيار ذلك والمصير اليه فانه يلزم منه تكذيب الله تعالى وهو كفر ويفضي بالمباشر
التكليف سبقت انتهى وقال الناصب غفر الله له تحول قد سبق هذا البحث في قسم علم الكلام وتبين حقيقة كلام الاشاعرة فيه وان ما لا يطاق ثلثة اقسام
يجب القول به وهو ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه مع التكليف به كايمان ابي لهب الثاني المحالات العقلية والتكليف بها محال والثالث المحالات العادية والتكليف
بها جائز لكن غير واقع في الشرع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكرتم يقولون بان التكليف باجمعها تكليف بالمحال لان الكل فعل الله على ما زعمتم
والتكليف بفعل الغير محال وقد عرفت جوابه وان الخلق غير الفعل والعبد مكلفون بما يباشرون من الافعال والخلق من الله انتهى واقول قد مر ان كلام
الاشعري في جواز تكليف المحال مطلق وان ما ذكره الناصب من التقسيم المستقيم وتخصيص محل النزاع ببعض الاقسام مما اخترعه بعض المتاخرين دفعا للشناعة
والملزام وما هيك في ذلك ما نقلناه سابقا من كلام العلامة الشيرازي في شرح الاصول ابن الحاجب وما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر مذهب
الاشعري حيث قال وتكليف ما لا يطاق جائز عنده للعلة التي ذكرنا ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين وفي حال التكليف لا يكون المكلف
قادرا انتهى على ان القسم الاول الذي اوجب القول به محال عقلا ايضا غاية ان لا يكون ممتنعا بالذات بل بالغير وتوضيحه ان ما كلف به ابو لهب في المثال المذكور
هو ايجاد فعل الايمان بالقدرة والاختيار فاذا لم يكن الفعل لاخبار الله تعالى بعدم وقوعه كان التكليف به تكليفا بالمحال لانه تكليف بايجاده وايجاده مستلزم
لجواز الجهل عليه تعالى وجواز جهله تعالى محال واما نحن فلا نم وقوع اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب حتى يكون تكليفه بالايمان تكليفا بالمحال والوعد بانه سيصلي
نارا يدل على ان ذلك لعدم ايمانه وتصديقه للنبي لا لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم ذلك فلنا ان نقول انه سيصلي النار على تقدير عدم ايمانه مسلما
لكن يمنع ان ابا لهب وامثاله قد كلفوا بتصديق النبي فيما اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف سلمنا لكن
لا يلزم تكليفهم بتصديق ذلك الخبر عينا اذ من الايمان ما يكفي التصديق به مجملا واما ما ذكره في اصلاح القول بان تكاليف باجمعها تكليف بالمحال من ان
الخلق غير الفعل اه ففيه ان هذا الفرق على تقدير تسليم صحته انما يقدح في دليلهم المذكور على ما صرحوا به من ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال لا في اصل
تصريحهم بذلك فيكون هذا اعتراضا اخر عليهم حيث عدلوا في اختيار مطلب فاسد بدليل فاسد لا اعتراضا على المصنف قدس سره نعم قد يتحل الشارح العضدي في
نفي قولهم بتعميم ذلك بان التعميم مخالف للاجماع ولعمري ان دعوى الاجماع في ذلك مستحيل من دعواهم الاجماع على خلافة ابي بكر ولو كان امثال هذه الاجماعات
حجة لما جاز للشارح المذكور مخالفة الاجماع الذي نقله من تقدم عليه من شارحي اصول ابن الحاجب في ان مدرك الاحكام اما العقل او الشرع حيث اجاب
عند ضيق الخناق عليه هناك بانه يجوز ان يكون المدرك العرف او العادة او غيرهما وايضا على تقدير ثبوت الاجماع لا يستبعد من الجاهل الذي ملاء الافاق
من الاقوال الشنيعة المخالفة للكتاب والسنة جهله بالاجماع او انكاره ومخالفته له متعمدا ولهذا كفره الحنفية كما مر فتذكر قال المص رفع الله درجته الفصل
الثاني في الادلة وفيه مباحث الاول الكتاب العزيز انما يصح التمسك بالكتاب عند الامامية ومن تبعهم من المعتزلة ولا يتاتى على مذهب الاشاعرة لان الكلام
عندهم قائم بذات الله تعالى وهذا الكتاب حكاية عنه وجوزوا وقوع المقاسد عنه تعالى فلا يمكنهم الحكم بصدق هذا القرآن اما على مذهب الامامية والمعتزلة
فان الفساد منه محال فلا يتاتى منه ذلك وعندنا ان الكلام هو الحروف والاصوات القائمة بالاجسام ويمتنع ان يريد الله تعالى بها ما ليس ظاهرا منها الا مع
قرينة تدل عليه وقد تعقبت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور الى ان البسملة اية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة فعدها اية من القرآن وكابر النقل
المتواتر في ذلك ومن العجب انكار ابي حنيفة انها من القرآن ولا يقرأها في صلوته واحتج بالشاذ المنقول احادا وتمسك به مع انه حظ لان الناقل لم ينقله حديثا
عن رسول الله ص وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فغيره ليس منه انتهى وقال الناصب غفر الله له قوله ما ذكره ان الاشاعرة لا يصح لهم التمسك
بالكتاب لان الكلام قائم بذات الله وهذا الكتاب حكاية عنه فانا اجمله بمعرفة المذهب فانهم يقولون ما بين الدفتين كلام الله تعالى وهو الدال على الصفة القديمة
والمدلول هو الصفة القديمة ومجموع الدال والمدلول يكون كلاما لكن الاصل في الكلام المدلول هذا هو المذهب فلم لا يصح لهم التمسك بالكتاب ثم نحن نعكس عليهم
هذا الكلام به فنقول لا يصح للمعتزلة ومن تابعهم التمسك بالكتاب لان كلام الله تعالى عندهم الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام فيكون الكلام
عرضا لان الاصوات والحروف اعراض والعرض لا ينتقل بالاتفاق فالاصوات والحروف التي هي الكلام الذي خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ او في جبرئيل وغيره
هو كلام الله تعالى فنحن اذا تكلمنا بالقرآن وقرأناه فاما ان يكون اصواتنا وحروفنا الخارجة من حنجرتنا مخلوقة لله تعالى ولا فان قالوا هي مخلوقة لنا فلا يكون
كلام الله تعالى البتة لان تعريف كلام الله تعالى انه الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام وان كان حروفنا واصواتنا عند قراءة القرآن
مخلوقة لله تعالى فاعترفوا بان بعض افعال العبد مخلوقة لله تعالى فيفحم الثواب ولزمهم القول بان العبد خالق بعض افعاله الاختيارية فاضطروا الى ان يقولوا
ان هذه حكاية عن تلك الحروف والاصوات التي خلقها الله تعالى في جبرئيل واللوح المحفوظ وهذا عين انعكاس الحدود اليهم واما ما ذكره في البسملة
فمذهب الشافعي انها جزء من القرآن في صدر كل سورة فهو يوافق الشافعي في هذا واما ما اعترض على ابي حنيفة بانه ينفي كون البسملة من القرآن فهذا
باطل لانه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن والكلام في انها جزء من كل سورة في صدرها او لا فمذهب الشافعي انها جزء من كل سورة في صدرها للاحاديث
الدالة على هذا واما ما ذكره ابو حنيفة كابر النقل المتواتر فهذا كذب باطل فان النقل في هذا متواتر وقد علمت قبل هذا ان الحديث المتواتر اقل من القليل
واما التعجب من انكار ابي حنيفة فالاحتجاج بانه ذكر من القرآن من خبر الاحاد لان الناقل لم ينقله حديثا وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فهذا تعجب

ينبغي ان يتعجب منه فان ابا حنيفة يقول كونها آية من القرآن في صدر كل سورة مواظبة البتة مذكورة للتبرك والتيمن ثابت بالاحاد ولا كل ما يكون مكتوبا
في المصحف يكون متواترا آية من القرآن الا ترى ان لفظة آمين مكتوب فيما بين الدفتين وليس من القرآن واحاديث الدالة على كونها اصلا القرآن خبر الاحاد
فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر تامل فانه تشتبه منحل انتهى **واقول** بتوجيه عليه ان مذهب الاشاعرة ان مجموع الدال
والمدلول يكون كلاما غير صحيح وانما القول بالتركيب من مخترعات بعض المتاخرين الذين راموا اصلاح المفاسد اللازمة من اصل المذهب كيف وقد نقل
الفاضل الشهرستاني الاشعري عن ابو اوفق كلام المص قدس سره حيث قال والكلام عند الاشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة دالة عليه من الانسان فالكلم
عنده مرتام به الكلام انتهى ويدل عليه ايضا استشهادهم في ذلك بما مر من قول الشاعر شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وثانيا
ان ما توهم من عكس اهل المص وقلبه عليه قلب لقوة لا يروج على ناقد بصير ذلك لان المص يستدل على عدم تاتي التمسك بالكتاب على مذهب الاشاعرة بمجرد
ما قالوا ان الكلام قائم بذات الله تعالى وان هذا الكتاب حكاية عنه بل ضم معه تجويز هو صدوره والفاسد عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وحاصل استدلاله ان
الاشاعرة ذهبوا الى ان الكلام الحقيقي قائم بذات الله تعالى غير صادر عنه والصادر عنه هو الكلام اللفظي الذي هو حكاية عنه وذهبوا ايضا الى جواز صدور
الفاسد عنه تعالى فيلزم من المقدمتين جواز ان يكون الكلام اللفظي مفسدة صادرة من الله تعالى فلا يمكنهم التمسك به لقيام احتمال المفسدة نعم لو كان
لزوم امتناع التمسك على تجويز ان هذا القرآن ليس قائما به تعالى بل حكاية عنه لامكن ترويج القلب ليس فليس كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد
وثالثا ان ما ذكره في دفع اعتراض المص عن ايجهفة بانه لم يثبت كونها في سورة النمل من القرآن آه مناقشة لفظية ركيكة لا يليق صدورها الا بصاحب البضاعة
المزجاة من العلم والفهم فان المص قدس سره قال اولا اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة آية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة اي في
كون البسملة آية من كل سورة فاذا قال بعد ذلك ان ابا حنيفة نفى كون البسملة آية من القرآن علم بمعونة السابق ان مراد المص نفيه كون البسملة آية من القرآن
في كل سورة فلا يتوجه ح انه لم يثبت كونها في سورة النمل من القرآن وايضا يدل على ان مراد المص ما ذكرناه دلالة نص تحته قوله بعد ذلك ومن العجب انكار بجهفة
انها من القرآن ولا يقرأها في صلوته آه لظهور ان المراد انه لا يقرأ البسملة في الحمد والسورة تاليا في الصلوة لا انه يقرأها في سورة النمل ايضا والمناقشة في العبارة
مع ظهور المراد لا يليق بالمحصلين ورابعا ان ما ذكره من ان العلم بتواتره هذا وانه ذكر قبل هذا بلا ان كلام المص في تواتر القرآن لا في تواتر الحديث فافهم
وخامسا ان ما ذكره من ان الاحاديث الدالة على كون البسملة من القرآن خبر الاحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرآنا آه ناشئ عن سوء فهم لكلام
المص اذ من البين ان المص لم يرد بقوله الناقل لم ينقله حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه لم ينقل آية البسملة زاعما انه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله في خصوص تلك الآية حتى
يتاتى ان يقال ان الحديث من اخبار الاحاد بل نقله قرآنا اي كما نقل سائر القرآن والقرآن هو المتواتر فقط اي غير المتواتر ليس منه ولعمري ما رأيت علمت
ام الناصب هذه المرتبة من اعوجاج فهمه وقصور باعه ليكتب عليه مع براعة تمت ان تكلمت قبل رضاعه **قال** المص رفع الله درجته البحث الثاني اجماع
اهل المدينة ليس بحجة لان المواضع لا مدخل لها في الصدق والكذب وانما المعتبر العدالة وعدمها منها وقال مالك انه حجة وهو خطاء للعلم الضروري بان الاماكن
لا مدخل لها في تصديق الرجال وقد قال الله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق وقال الله تعالى اللذين كفروا قبلك مهطعين عن اليمين وعن الشمال
عزين ومنهم من يلمزك في الصدقات الى غير ذلك من الايات الكثيرة الدالة على وقوع الكذب منهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قال الشافعي ان اجماع
اهل المدينة اذا لم يوافقهم غيرهم ليس بحجة بل الحجة اجماع اهل الحل والعقد سواء كانوا في المدينة او غيرها وذهب مالك الى ان اجماع اهل المدينة حجة لخصوصية
ارض المدينة بل لان الاجماع الحجة عنده هو اجماع اهل العصر الاول سواء كانوا يومئذ في المدينة فالنزاع لفظي لان الشافعي لم ينكر كون اهل الحل والعقد من اهل
العصر الاول في المدينة ومالك لم يقل بان خصوصية الارض مدخلها في الاجماع واذا عرفت ان كلا استدل به الايات على ان اجماع اهل المدينة
حجة لا يدل على الحكم لان كون بعض المنافقين في المدينة لا يمنع وجود اهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الاجماع في المدينة انتهى **واقول** فساد ما ترتب من
المقدمات ظاهر جدا اما قوله اهل العصر الاول كانوا يومئذ في المدينة آه مدفوع بان المراد باهل العصر الاول المعتبر اجماعهم اهل العصر المتاخر عن زمان
النبي صلى الله عليه وآله اذ لا اجماع في زمانه صلى الله عليه وآله ولا ريب في ان اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين قد تفرقوا في الامصار بعد وفات النبي صلى الله عليه وآله قبل وجود مالك بسنين
كثيرة فكيف يتاتى اجماعهم في ذلك العصر في المدينة اما سمعت ما قاله امامك فخر الدين الرازي في المحصول من قوله والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول
الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى واما قوله ان مالك لم يقل بحجية الاجماع لخصوصية
ارض المدينة وان لها مدخلا في الاجماع فما يكذبه ما اشتهر من استدلال مالك على ذلك بقوله ع ان المدينة لتنفي خبثها قال القاضي البيضاوي في المنهاج
قال مالك اجماع اهل المدينة حجة لقوله ع ان المدينة لتنفي خبثها وهو ضعيف انتهى وهذا الاستدلال مذكور في اصول ابن الحاجب وغيره من الكتب
الاصولية وهذا صريح في مدخلية خصوص ارض المدينة عنده ولهذا منعه المص عارضه بقوله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق الى غير ذلك
من الايات فعلم ان ما ذكره الناصب لعاجز الفاهم من ان النزاع لفظي وان مالك لم ينكر عدم مدخلية الارض كذب افتراء ان تكبر ما تمرب عن وجه
الاجتهاد والله الموفق للسداد **قال** المص رفع الله درجته واما اجماع العترة فانه حق خلافا للجبائي لان الله تعالى اذهب عنهم الرجس فقال تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاكد بتقديم لفظ انما واللام وبالاختصاص على صيغة النداء وبقوله تعالى تطهيرا وما اغرب حال
هؤلاء حيث لم يجعلوا اجماع من نزهه الله تعالى عن الخطاء والغلط وانزل في قول النحس وجعله ردا للبينة في استجابة الدعاء يوم المباهلة وحسبه

بالاخوة وغير ذلك من الفضائل الجمة حجة وقد روى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان قوله تعالى كمن امن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله الى قوله ان الله
عنده اجر عظيم نزل في حق علي وفي الجمع بين الصحيحين قوله انت بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي من بعدي ولا شك ان قوله هرون حجة فكذا قول من هو
في منزلته وفي مسند احمد بن حنبل الى دفع الراية الى رجل يحبه الله تعالى ورسوله ويحب الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله له وانما يصح محبة الله تعالى مع انتفاء المعصية
عنه وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصديقون ثلثة حبيب بن موسى النجار وهو مؤمن آل ياسين وحزقيل مؤمن آل فرعون وعلي بن ابي طالب الثالث
وهو افضلهم فكيف يكون صديقا ولا يحتج بقوله هذا من اغرب الاشياء وقوله في خبر الطاير اللهم ائتني باحب الناس اليك ياكل معي فجاء علي مروي في الجمع
بين الصحاح الستة انتهى **واقول** الناصب نفضله الله تعالى قول الحجة ما يكون من الشارع اما قوله او فعله او تقريره وصاحب الشرع هو الله تعالى ورسوله فضلا عن
الشرع اذا جعل شيئا حجة يكون حجة ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب في الاقضائه وعلمه وشجاعته في كون قوله حجة فعلى هذا يكون
قول الله حجة لانه صاحب الشرع وقول رسول الله صلى الله عليه وآله او فعله او تقريره يكون حجة لانه ايضا صاحب الشرع واما قول غيرهما فلا يكون حجة الا ان يقول الله ورسوله
ان قوله حجة فالاجماع حجة لان الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا لدخول النار فالامر باتباع سبيل المؤمنين واقع من الله والاجماع سبيل
المؤمنين فيكون اتباع الاجماع واجبا فيكون حجة واما القياس فلقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والقياس هو الاعتبار في الاحكام الفرعية فيكون
حجة لانه مامور به واما غير هذه الادلة الاربعة فما ثبت ان الله تعالى ورسوله جعلاه حجة فهو ليس بحجة واما ما ذكر ان اجماع العترة حجة فاذا اراد من العترة
فان اراد به عليا كما يدل عليه ما وجد من العترة ومن اكابر الصحابة وعلمائهم ومن اعاظم الخلفاء وقوله في الاجماع حجة لانه من اهل الحل والعقد
عصمته وطهارته وفضائله وعلمه وايمانه مسلمة واجتهاده معتبر واما كون مجرد قوله اذا خالفه جمهور الصحابة فليس بحجة موجبة لهجران سائر الاقوال غير قوله
كقول الله تعالى وقول رسوله لانه ليس صاحب الشرع ولا قال فيه صاحب الشرع ان قوله حجة فكيف يكون حجة وما استدل به من كونه معصوما او وجوب
التصديق والصدق والجزم بعدم كذبه فكلها اسئلة فضائله لا يقتضي ان يكون قوله حجة لما ذكرنا ان الحجة قول صاحب الشرع او من قال فيه صاحب الشرع ان قوله
حجة واما من وجه كونه صاحبا او خليفة فيكون قوله من الدلائل الغير المتفقة عليها فان بعضهم ذهبوا الى ان قول الصحابي حجة كما هو مذكور في بعض الكتب
اما غيره من العترة فعدم كون قولهم حجة فبالطريق الاولى فاجماع العترة لا يكون حجة وان كانوا اصادقين وان سلمنا انهم معصومون لما علمت واما ما ذكر
انه مساوي هرون وقول هرون حجة في قول الانبياء وفي النبوة لانها مستثناة وكون قول هرون حجة لنبوته وهذا منتف عنه وما ذكره وسيذكره من
فضائله وفضائل العترة لا يثبت مدعاه وهو كون قوله حجة انتهى **واقول** فيه عناد وافساد من وجوه اما في قوله الحجة ما يكون من الشارع الى
قوله ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب علمه فلان الحجة وان كان فيما يكون من الشارع لكن الاتصاف بالعصمة والعلم جعل قول الشارع
حجة ولهذا ترى العلم والصدق من الصفات الحقيقية الواجبة لله تعالى واجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة
وجميع ما يبلغونه عن الله تعالى الى الخلايق كما ذكره في المواقف وقال البيضاوي في كتاب المصباح ما لخصه الشارحون للمنهاج وهو ان الانبياء حجج الله على خلقه
فانهم بعثوا لقطع حجج العباد قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والحجة انما يلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا انما يكون لو كان حال
حال التبليغ طاهرا عن الكدورات النفسانية منزها عن الظلمات الجسدانية غير مبتلى بالهيئات الردية الهيولانية وايضا اكثر ادلة حجية الاجماع من
قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اي عدلا وقوله لا يجتمع امتي على خطأ الى غير ذلك صريح في ان المناط في الحجية هو العصمة عن الخطأ فظهر بطلان ما
ذكره الناصب المتعاند من انه لا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب في كون قوله حجة واما اشتراط العلم فظاهر ويدل عليه قوله تعالى ما اتخذ الله وليا
جاهلا ولو تنزلنا عن ذلك نقول ان صاحب الشرع جعلهم حجة واقوالهم وافعالهم مطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم الاية والمراد باولي الامر امراء الحق كما صرح به صاحب الكشاف وغيره بل المعصومون كما اعترف به فخر الدين الرازي امام الناصب في هذا المقام من تفسيره الكبير
حيث قال انه تعالى امر باطاعتهم على سبيل الجزم فوجب ان يكون معصوما لانه لو احتمل اقدامه على الخطأ والخطا منهي عنه لزم اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد وانه محال
ثم ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعضها على ما يقوله من ان المراد بهم الائمة المعصومون او على ما زعم بعضهم انهم الخلفاء الراشدون الى اخر المقال وهذا ايضا حجة قاطعة
راغمة لانف الناصب كما لا يخفى ولو تنزلنا عن هذا ايضا نقول لعل الله قدس سره بنى فيما ذكره هنا على قاعدة مولى علمها الخصم وقررها الشارح المحقق في اثبات حجية
اجماع اهل المدينة وهي قضاء العادة بامتناع اجتماعهم من غير مرجح فان قلت القاعدة اولى بالاستعمال في اجماع العترة المعصومين من اهل البيت عليهم السلام كما
يخفى وح يكون مقصوده الاصلي من ذكر الاية اثبات العصمة ويلزمه كونهم اقوى مرتبة من غيرهم وكذا المراد من ذكر الاحاديث اثبات رجحان مرتبتهم على غيرهم فان
حديث المنزلة مثلا يدل على ان مرتبة هرون عليه السلام كانت اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى عليه السلام فيكون مرتبة علي عليه السلام اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله واذا ثبت
عصمة اهل البيت ورجحان مرتبتهم كان ايضا قولهم عن راجح وامتنع ان يكون متمسك غيرهم ارجح من متمسكهم وانهم مع عصمتهم وعلو مرتبتهم في العلم والفضل ومطالعتهم
اللوح المحفوظ كما قرره الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري امتنع ان يطلعوا على ما اطلع عليه من هو ادنى مرتبة بمراتب كثيرة وقد ورد في الامثال السائرة ان
اهل البيت ابصر بما في البيت منهم وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي في شرح المنهاج بعد نسبة ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام رد على حجة
الشيعة الى التعصب ما قوله لا شك ان اهل البيت مهبط الوحي والنبوة كان مدة حيوته مهتما بتربيتهم وارشادهم غاية الاهتمام فكل ما قالوا به واتفقوا عليه
يكون اقرب الى الحق والصواب وابعد عن الخطاء والفساد وهذا المقدار كاف في افادة المراد انتهى واما قوله ان المراد من العترة عليا عم ففساده ظاهر لما

فهو الاقتصار على مجرد لفظ الاجماع ولفظ العترة لظهور ان علياً واحد من العترة وبعض المجتهدين منهم فان الحق ان كان هو حجية قول كل واحد منهم
فانه يلزم التحكم قدس سره جعل المسألة هنا حجية اجماع مجموع العترة تعبداً في قبول المخالف المنصف ظاهراً ان الاجماع لا يعتبر واحد فاذا وقع على من
لا يتبع يكون خارجاً عن قانون الدلالة لا لانه يخفى ظاهراً ما ذكروه من ان دلالته عليه فبطلانه ظاهر من ان يخفى الظهور ان الدليل الاول وهو آية التطهير لا يختص
علياً بما هو مناط الغير من اهل البيت عليهم السلام والآية الاخرى وبعض الاحاديث المذكورة لحديث تجمع بين الصحاح والجميع بين الصحيح مخصوصة بعلي
وبعضها كحديث الخوارزمي وحديث احمد وحديث الخوري وحديث الرجحي شامل للكل فان الدلالة على ان المراد بالعترة خصوص علي ولهذا احتاج المتأخر
الجيزي الى ذكر الاحاديث العامة وذكرها في فصل ثان لعلمه انهم الناظرين بادي الرأي ما ذكرناه من استدلال المصنف بالاحاديث الخاصة والعامة معاً وبيان انه
لما انفرد تلك الاحاديث الخاصة وانقطع نظره عن الاحاديث العامة هنا لتوهم عدمها كما يرى ما يشبه ذلك من حماقات بعض هو قرويين من انه
البناء ان يبني له بيتاً مشتملاً على صفات اربع فلما تم البناء جلس في صفة وقطع النظر عنها السفلية بها وعلا البواقي فكانت ثلثة فاعترض على بنائه بانه جعل
الاربعة ثلثة فوذ الله من العناد والخذلان قال الله رفع الله درجته ومن كتاب الخوارزمي عن عبد الله بن عباس قال كنا مع رسول الله فاذا فاطمة
قد اقبلت تبكي فقال لها النبي ما يبكيك يا فاطمة قالت يا ابتاه ان الحسن والحسين قد غيرا وذهبا منذ اليوم وقد لبثا ولا ادري اين ذهبا وان علياً
على اثرهما منذ خمسة ايام يسعى البستان وانا لبثا في ساعة ذلك فاحسست الساعة وابو بكر فقال يا ابا بكر فاطلب لي عيني ثم قال يا عمر فقال يا
يا ابا ذر الا ان فاخرجنا على رسول الله سبعين جلاً معهم في طلبهما وحثهم مرجعوا ولم يجدوهما فاغتم النبي غماً شديداً ووقف على باب المسجد وهو
يقول يا جبرئيل ما فعل ولدي الحسن والحسين ان كان قرتا عيني وثمرتا فؤادي اخذا برأي ومحرنا حفظهما وسلمهما فاذا جبرئيل قد هبط فقال يا رسول الله ان الله
تعالى يقرئك السلام ويقول لك لا تحزن ولا تغتم الصبيان فاضلان في الدنيا فاضلان في الآخرة وهما في الجنة وقد كانت بهما ملكاً يحفظهما اذا نامتا واذا
فزعتا فرجع رسول الله فاذا بدار من حرير فاذا جبرئيل عن يمينه والملائكة حول حتى جاء شجرة بني النجار فسلم على الملك الموكل بها ثم جثى النبي على
ركبتيه اذا الحسن والحسين نائمان وذلك الملك قد جعل يده حاجزاً تحتهما ولا يمسهما ولا يمسهما وعلى كل واحد منهما دراعة من نعمة يسوقه لمدد على جسمهما
فاذا النبي كلما حركهما استيقظا فحمل النبي الحسن وحمل جبرئيل الحسين وخرج البيت من الحظيرة فاذا ابن عباس جالساً فحمل علي عمه النبي وجبرئيل
الى داره وهو يقبلهما ويقول من احبكما فقد احب رسول الله ومن ابغضكما فقد ابغض رسول الله فقال ابو بكر يا رسول الله اعطني احدهما
[illegible] الحسين فاخذ الحسين فاتى به الى ابي بكر وقال يا ابا بكر ان الله تعالى يقرئك السلام ويقول لك لا تحزن ولا تغتم الصبيان فاضلان في الدنيا
[illegible] رسول الله وجدنا بالنبي على راسه عند ما اتى المسجد فقال اشهد ان الله تعالى يقرئك السلام ويقول لك لا تحزن ولا تغتم الصبيان فاضلان في الدنيا
[illegible] قال النبي معشر الصحابة [illegible] عن يمينكم [illegible] قالوا سمعنا رسول الله يقول الا ادلكم على خير الناس جداً وجدة قالوا بلى [illegible]
[illegible] الحسن والحسين فان جدهما رسول الله وجدتهما خديجة بنت خويلد سيدة نساء العالمين معشر الناس هل ادلكم على خير الناس [illegible]
[illegible] الله قال عليكم بالحسن والحسين فان ابوهما علي بن ابي طالب وهو خير منا ساب بحب الله ورسوله [illegible]
رسول الله [illegible] معشر الناس الا ادلكم على خير الناس عماً وعمة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان عمهما جعفر [illegible]
[illegible] ابي طالب وعمتهما ام هانئ بنت ابي طالب معشر الناس الا ادلكم على خير الناس خالاً وخالة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين
فان خالهما القاسم بن رسول الله وخالتهما زينب بنت رسول الله الا معشر الناس اعلموا ان جدهما في الجنة وجدتهما في الجنة وابوهما في
الجنة وخالهما في الجنة وخالتهما في الجنة ومن احب ابي علي فهو معنا غداً في الجنة ومن ابغضهما فهو في النار وان من كرامتهما على الله [illegible]
الذي يبشر وشبر او قال روى الخوارزمي وجماعة من الجمهور واشتهر بينهم حديث المناشدة عن ابن واثلة قال كنا مع علي [illegible]
[illegible] الا احتجن عليكم بما لا يستطيع عربيكم ولا عجميكم تغيير ذلك ثم قال انشدكم بالله ايها النفر جميعاً اليكم معشر حملة الله قبل قال فقال
[illegible] مثل جعفر الطيار في الجنة مع الملائكة قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له عم مثل عمي حمزة [illegible]
[illegible] قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له زوجة مثل زوجتي فاطمة بنت محمد سيدة نساء اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم
بالله هل فيكم احد له سبطان مثل سبطي الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد
[illegible] صدقته قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله من كنت مولاه فعلي مولاه [illegible]
من علاه [illegible] غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله اللهم [illegible]
[illegible] غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله [illegible]
[illegible] غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد [illegible]
[illegible] قال رسول الله كذب من زعم انه يحبني ويبغض هذا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد سلمه [illegible]
[illegible] جبرئيل حيث جئت [illegible] رسول الله [illegible] غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم [illegible]

المؤاساة فقال له رسول الله ص انت اخي وانا منك فقال جبرئيل وانا منكما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين
على لسان النبي ص غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص اني قاتلت على تنزيل القرآن وتقاتل على تأويل القرآن غيري قالوا
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد دعت عليه الشمس حتى صلى العصر في وقتها غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد امره رسول الله ص ان يأخذ
براءة من ابي بكر فقال له ابو بكر يا رسول الله نزل في شيء فقال انه لا يؤدي عني الا علي غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص لا يحبك
الا مؤمن ولا يبغضك الا كافر غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله اتعلمون ان امر بسد ابوابكم وفتح بابي فتكلم في ذلك فقال رسول الله ص انا ما سددت ابوابكم
ولا انا فتحت بابه بل الله سد ابوابكم وفتح بابه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون انه ناجاني يوم الطائف دون الناس فاطال ذلك
فتكلم فاجاه دونناه فقال ما انا انتجيته بل الله انتجاه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله ص قال الحق مع علي وعلي مع الحق
يميل الحق مع علي كيف ما دار قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله ص قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن تضلوا
ما ان تمسكتم بهما ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قالوا نعم قال فانشدكم بالله هل فيكم احد وقى رسول الله ص من المشركين بنفسه واضطجع في مضجعه غيري قالوا
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد بارز عمرو بن عبد ود العامري حيث دعاكم الى البراز غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد انزل الله فيه
آية التطهير حيث قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص انت
العرب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص ما سألت الله شيئا الا سألت لك مثله غيري قالوا اللهم لا ونقل
الثعلبي في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية ضرب رسول الله ص بيده على صدره وقال انا المنذر وأومأ
بيده الى صدر علي فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وروى ابن مردويه وهو الثقة عند الجمهور باسناده الى حذيفة بن اليمان قال
قال رسول الله ص علي خير البشر فمن ابى فقد كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص ذات يوم بعرفات وعلي
تجاهه يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وفيه عن
ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من
السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ونحوه عن مسلم في صحيحه وصاحب كتاب السنن وصحيح الترمذي وروى الزمخشري
باسناده الى رسول الله ص قال قال النبي ص فاطمة حجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بيني وبين
خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك وهذه النصوص صريحة في وجوب التمسك بأقوالهم والمصير الى فتاويهم وفي مسند احمد بن حنبل قال قال
رسول الله ص النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت النجوم ذهب اهل السماء واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض والاخبار في ذلك اكثر من
ان تحصى وتعد وبلغت مبلغ التواتر فكيف لا يكون اجماع هؤلاء الصادقين حجة انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكره من الاحاديث والاخبار
والحكايات ان صح في الصحاح فتحقق صحته ونقله المعتمدون من مشاهير المحدثين بحيث يصح الاستدلال والاحتجاج فهي تدل على فضلهم وكرامتهم عند الله تعالى
وانهم المصطفون من عباده وذوو المناقب العلية والمحاسن السنية وكل هذه الامور مسلمة لا منازع فيه واما دلالة تلك الاخبار والاحاديث على كون اجماعهم
حجة فغير ثابتة وغير ظاهرة على احد لما بينا ان الحجة ما يكون من قبل الشارع بنص او بالنص لمن قال ان قوله حجة وهذه الاخبار لا تدل عليه لانها لا تثبت
الا فضلهم وصدقهم وان فرضنا دلالتها على عصمتهم فلكل معصوم يكون قوله حجة في الشرع واما ما استدل به من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا على كون اجماعهم حجة لان الكذب ذهب عنهم فنقول ولا ان هذا لا يدل على العصمة من الكذب لانا بينا انه نزل
في شأن اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي ص وكلهن غير معصومات عن الكذب في عما يوجب كونهن حجة ثم مثل هذا ورد في القرآن لسائر المسلمين في قوله
تعالى يريد الله ليطهركم ويذهب عنكم الرجس الشيطان وغيره ولا يراد به العصمة من الكذب في حقهم بالاجماع فهنهنا كذلك وان سلمنا انه اراد في الآية اذهاب
الكذب عنهم واثبات عصمتهم فهذا لا يوجب القول بكون اجماعهم حجة لما بينا ان مناط الحجية ليس العصمة ولا الصدق بل مناطه قول صاحب الشرع
واما ما ذكره من هذه المناقب يوجب المصير الى فتاويهم فمن لا يصير الى فتاويهم لا يقبل اجتهادهم ولا يعتبر اقوالهم ورواياتهم فكل هذه الامور معتبرة لا شك فيه
للمؤمن وكيف لا وهم اعلام الهدى وحبال العلم والتقوى وينابيع الحكم ومعادن نوابغ الكلم انتهى **اقول** قد صحت الاخبار المذكورة على زعم انف
الناصب السقيم سيما ما نقل عن الجمع بين الصحيحين والجمع بين الصحاح فالمنكر بعيد عن الفلاح وقد ذكرنا مرارا حال الاحاديث المعتبرة عند اهل السنة
وما يقتضي الاضعاف اشتراطه في الاعتبار والاحتجاج في قطع المكابرة واللجاج وكان الناصب يريد بصحة الحديث واعتباره ان يكون في مناقب اهل
البيت ع ولعلم لغلة ذكر مناقب اهل البيت في كتابي البخاري ومسلم حكموا بانهما اصح كتب الحديث والا فلا مزية لهما على غيرهما سوى ان مؤلفهما هما
بالصحيح وهذا لا يمنع ولا يغني من جوع كما مر بيانه واما دلالة الاخبار المذكورة على حجية اقوال اهل البيت واجماعهم فقد اوضحناها قبيل ذلك بما لا
ينكره الا معاند غوي واما ما ذكره من ان آية التطهير لا يدل على العصمة من الكذب لانا بينا انه نزل في شأن اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي ص فغير
انا بينا في بحث الامامة عند ذكر هذه الآية ما هو المراد من اهل البيت المذكور فيها وان الازواج خارجة عنهم بتصريح اكثر المفسرين بل بالاجماع
وبما اتفق عليه الفريقان من رد ام سلمة الدالة على عدم دخولها فيهم وبان الخطاب بصيغة يطهركم حقيقة في المذكور ولا يندرج فيه المؤنث الا بدليل

ولم يوجد في حق الزوجات وكان دخولهن في الخطاب ممتنع لاقتضائه الاية عصمة المخاطبين وامتناع العصمة في حقهن فتذكر واما ما ذكره من الاية المحرفة عما
في سورة الانفال وحكمه على كونه مماثلا لما استدل به الامير من اية التطهير فغير دليل واضح على كفره والحاده وتشبهه باليهود في تحريف الكلم وجراءته على الله تعالى ونبيه
المصطفى واهل بيته عليهم السلام فانه قائله بدل متعلق الجار في اية الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء بقوله يريد الله ثم بدل الرجز في الاية التي
حرفها بالرجس ليتيسر له دعوى المماثلة بين الايتين ولهذا ايضا حذف لفظ تنزه قوله تعالى ليطهركم في اية الانفال وانما بدل متعلق الجار في قوله ليطهركم من سورة
الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء لانه لو ذكره لفطن الناظر ولو كان قاصرا بالاختلاف بين الايتين وعلم ان الطهارة المذكورة في اية الانفال
طهارة مائية بماء والمذكورة في الاية الاخرى طهارة روحانية اسمائية وحذف صدر الاية ايضا لئلا يفهم الناظر ان نزول ذلك في واقعة مخصوصة
وانما المراد منها شيء اخر والحاصل ان اية الانفال نزلت في غزاة بدر وتمام الاية اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم
رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام الاية وقد ذكر الفاضل النيشابوري في تفسيره موافقا لغيره من المفسرين ان قوله تعالى اذ يغشيكم بدل ثان من
اخذ بيعتكم ومنصوب بالنصر وبما في عند الله من معنى الفعل اي بما جعله الله وبما جعله ذكره امنة مفعول لاجله ومنه صفة لها اي امنة حاصلة لكم من عند الله
والمعنى اذ يغشيكم لامنكم او يغشيكم النعاس فتنامون امنا ومن نعم الله تعالى انزال المطر عليهم في تلك الواقعة وكان فيه فوائد احدها تحصيل الطهارة والثانية اذهاب
رجز الشيطان وقيل هو الجنابة التي اصابتهم لانها من تخييل الشيطان وقيل المني لانه شيء مستخبث مستقذر وعلى هذا يكون في الاية دلالة على نجاسته اي لقوله
والرجز فاهجر وقيل المراد وسوسة الشيطان اليهم وتخويفه اياهم من العطش وذلك ان المشركين سبقوهم الى الماء ونزل المؤمنون في كثيب اعفر تسوخ فيه الاقدام
على غير وضوء وعلى الجنابة وقد عطشوا فقال لهم الشيطان لو كنتم يا اصحاب محمد على الحق لما غلبكم هؤلاء على الماء بحيث عطشتم وصليتم على جنابة وما ينتظرون
بكم الا ان يجهدكم العطش فاذا قطع العطش اسباركم مشوا اليكم فقتلوا من اجنبوا وساقوا بقيتكم الى مكة فيرون منا شدة بلا وعطشوا فانزل الله تعالى المطر فمطروا ليلا
حتى جرى الوادي واتخذوا اصحاب رسول الله الحياض على عدوة الوادي وسقوا الركاب وملأوا الاسقية واغتسلوا وتوضأوا وتلبد الرمل الذي كان بينهم
وبين العدو حتى ثبتت عليه الاقدام وكانت هذه ثالثة الفوائد واشار اليه بقوله ويثبت به اي بالماء الاقدام وقيل الضمير عائد الى الربط الذي يدل عليه
قوله وليربط على قلوبكم والمراد من تثبيت الاقدام الصبر في مواطن القتال وذلك لان من كان قلبه ضعيفا فربما لم يقف فلما ربط الله على قلوبهم فهي قوة اقدامهم فثبتت
اقدامهم روي ان المطر نزل على الكافرين ايضا لكن الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب فعظم الوحل وصار ما نالهم من المشي والاستقرار وثبت
الاقدام فدل مفهومه على ان حال الاعداء كان بخلاف ذلك انتهى **وقال** المص رفع الله درجته البحث الثالث الخبر هو اما متواتر واحاد اما المتواتر فانه
يفيد العلم بالضرورة فاما تحكم العوام بجزمهم جزما ضروريا لا يحتاجون فيه الى الاستدلال بوجود محمد ص ووجود بغداد فغير وقد ذهب قوم من الجهمية
الى ان العلم به نظري وهو خطأ والا لزم توقف الجزم على ذلك الدليل ومن المعلوم بالضرورة عدم توقفه على الدليل وقد اختلفوا في عدد التواتر فقال بعض الجهمية
يحصل التواتر بقول خمسة وقال بعضهم بقول اثني عشر وقال بعض اربعين وقال اخرون سبعون والصحيح خلاف ذلك كله فقد لا يحصل العلم الا مع الازيد
وقد يحصل مع الاقل واما الاحاد فانه يفيد الظن وقال بعض الجهمية يفيد العلم باعتبار انضمامه الى القرائن وهو مذهب احمد بن حنبل والضرورة قاضية ببطلانه
لادائه الى تناقض المعلومين عند اخبار اثنين ولا يقبل رواية الفاسق لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التبين عند اخبار الفاسق واذا كان
شرط القبول انتفاء الفسق وثبوت العدالة لم يقبل رواية مجهول الحال لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط وقال ابو حنيفة تقبل روايته وهو خطأ
لما تقدم انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قوله مذهب الشافعي ان الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني بالضرورة بلا استدلال وافق الشافعي الشيعة في هذا
المقام كما ذكره وايضا مذهب الشافعي ان العدد الذي يحصل به التواتر غير منحصر ولكن لا بد من حصول عدد يجزم العقل بعدم تواطؤهم على الكذب وهذا قد
يحصل بالعدد القليل وقد لا يحصل بالعدد الكثير فلا حصر لعدد التواتر واما ان خبر الاحاد لم يفد الظن فهذا مذهب الشافعي وما قوله ان الضرورة قاضية
ببطلان قول احمد بن حنبل لادائه الى تناقض المعلومين فهذا باطل لان احمد شرط انضمام القرائن اليه الى ان يفيد العلم وربما لم يكن لاحد الخبرين المعلومين قرائن
منضمة تبلغه الى حد اليقين فلا تناقض واما ما اعترض على ابي حنيفة انه يقبل رواية مجهول الحال فيلزمهم الخطاء وذلك لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل
بالمشروط فغير وارد عليه لان المشروط في القبول انتفاء الفاسق بالنص لا ثبوت العدالة وظاهر العدالة اذا كان مجهولا يعني عدم كونه ثابت العدالة يصدق
عليه انه غير فاسق فيقبل روايته انتهى **وقال** فيه نظر اما اولا فلان ما نسبه الى احمد بن حنبل هو افادة الخبر الواحد العلم بلا اعتبار انضمام القرائن
اليه فابطال الناصب لما ابطل به المص قول احمد باطل لعله كان في نسخة الناصب نسبات اعتبار القرائن لا نفيه واخلا عليه كلمة لا كما هو الصحيح ولكن مع ذلك
غير مفيد ولان مذهب احمد على الوجه الذي ذكرناه مشهور وفي اكثر كتب الاصول مذكور فكان عليه تذكر المشهور والرجوع الى الكتب من غير ان يتعسر
على الرمح في الظلام ويحتمل احتمالا راجحا بالنظر الى ما علم مرارا من جنايته الدائمة ارتكاب الزيادة والنقصان انه حذف كلمة لا عن عبارة المص ليتيسر له الاعتراض
على المص والا فالفضول الذي يتصدى للتاليف في الاصول ومعارضة المحول لا اقل من ان يطالع مثل المختصر ويعلم ما فيه من النقول فقد ذكر في شرحه
للعضد الايجي انه قال احمد في قول يحصل العلم به بلا قرينة وبطرد اي كلما حصل الخبر الواحد حصل العلم ثم استدل على خلافه بوجوه منها قوله ولنا ايضا لو
حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذ الخبر علم ان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين وامكان
الواقع والامكان العام جهلا فيلزم اجتماع النقيضين انتهى وهو حاصل ما ذكره المص الا ان عبارة احمد كما لا يخفى واما ثانيا فلان ما اجاب به عن قول ابي حنيفة

مردود بأن المراد بالفاسق في الآية ليس المحكوم عليه بالفسق فقط كان عمه الناصب ولبيانه حتى لا يصدق ذلك على مجهول الفسق لأن الآية قد نزلت باتفاق المفسرين
في شأن الوليد بن عقبة حين ما بعثه النبي ص لأخذ صدقات بني المصطلق وكان بينه وبينهم إحنة فلما سمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله ص فحسبهم مقاتليه
فرجع قبل الملاقات معهم وقال لرسول الله ص قد ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم الرسول ص بقتالهم فنزلت الآية ومن البين أنه عند بعث النبي ص إياه لم يكن محكوما عليه
بالفسق فيمتنع على النبي ص تفويض الأمور الشرعية وتولية الأعمال الدينية إلى من كان محكوما عليه بالفسق فتعين أن يكون المراد بالفاسق في الآية أعم من المحكوم
عليه بالفسق وممن جهل فسقه أيضا لظاهر المتبادر من التبين المذكور في الآية استبانة حال من لم يعلم فسقه وأما من علم فسقه فلا يحتاج إلى التبين فيه
بل هو تحصيل الحاصل كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته البحث الرابع في الأمر والنهي ذهبت الإمامية وجماعة ممن وافقهم إلى أن الأمر يقتضي الإجزاء فإذا قال
له صل عند الزوال ركعتين فصلاها خرج عن عهدة التكليف وقال جماعة من أهل السنة أنه لا يخرج بل يبقى مكلفا وهو خطاء لأنه إما أن يكون
مكلفا بما كان قد فعله بعينه فيلزم تحصيل الحاصل مع أنه لا دليل على إيجاب إعادة عين ما فعله إذ الأمر إنما يقتضي إيقاع الفعل وقد حصل وإما أن
يكون مكلفا بغيره فلا يكون الأمر الأول متناولا لصلوة ركعتين بل لأزيد وهو خلاف التقدير والأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده فإذا أوجب عليه
صلوة ركعتين وحقيقة الوجوب هو الإذن في الفعل والمنع من الترك فهو حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود جزئيها فلا يتحقق الوجوب مع النهي
عن الضد قال بعض أهل السنة لا يستلزم وهو خطاء لما تقدم وقال آخرون منهم أنه نفس الأمر وهو غلط للفرق الضروري بين قولنا افعل وقولنا
لا تترك والنهي عن الشيء لا يدل على صحته شرعا لأن النبي ص نهى الحائض عن الصلوة والصوم انتهى **وقال** الناصب قول أبي الشافعي في هذه المسئلة
وهي أن الأمر يقتضي الإجزاء لأن الأمر إنما ورد ليخرج المكلف عن عهدة التكليف فإذا لم يكن المأمور به مجزيا عما ورد به الأمر فلا يحصل المقصود من الأمر
وهو الخروج عن عهدة التكليف ثم ما ذكره أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده هو مسلم إلا أن ما ذكره في معرض الاستدلال باطل لأنا لا نسلم أن حقيقة
الوجوب هو الإذن في الفعل والمنع من الترك بل حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل ويلزمه المنع من الترك فلا يكون حقيقة مركبة يستلزم وجودها
وجود جزئها الذي هو النهي عن الضد انتهى **أقول** في منعه تركب الوجوب من الجزئين دليل على جهله بمذهب إمامه وجمهور أصحابه فإنهم
استدلوا على المسئلة المشهورة القائلة أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز على ما في المنهاج للبيضاوي وشروحه بأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز لتركبه
من جواز الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب متضمن للجواز مقتضى له ودال عليه والناسخ للوجوب بينافيه لا ينافي الجواز فانتفى
الوجوب الذي مفهومه مركب بارتفاع جزئه الذي هو المنع من الترك وبقي الجزء الآخر وهو جواز الفعل سالما عن المعارض إذ يكفي في ارتفاع المركب ارتفاع
أحد الأجزاء وقد صرح بذلك بعض الفاضل محقق الناصبة وهو العضد الإيجي في بعض مسائل المباح من شرحه على أصول ابن الحاجب حيث قال والمأذون
في الفعل حاصل في الواجب والمباح وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو إذنه غير مأذون في تركه ثم سلم الجزئية وأجاب
عنها فالواو بأن المباح أيضا فصل هو المأذون في تركه انتهى وأما ما ذكره الناصب من أن معنى الوجوب هو العزم على الفعل فهو من اختراعاته إذ ليس ذلك
معناه اللغوي ولا الاصطلاحي فإن معناه لغة على ما في شرح المختصر وغيره هو الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح خطاب الله تعالى المتعلق بفعل غير كف يتضمن تركه
بمنع قد سببا للعقاب وقيل الوجوب يعاقب على تركه وقيل ما يخاف العقاب على تركه وقال القاضي أبو بكر ما يلزم شرعا تاركه بوجه ما وحاصل الكل
يرجع إلى التركيب المذكور كما يظهر بأدنى تأمل ولو كان حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل كما توهمه لكان تحققه وصدقه في جميع ما يقصد إليه من الأفعال
الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة والمحظورة على حد واحد لأن العزم يتحقق في الكل وبطلانه أظهر من أن يخفى **قال** المص رفع الله درجته البحث
الخامس في التخصيص ذهبت الإمامية ووافقهم جماعة إلى أن الاستثناء لا يجب فيه أن يكون الباقي أكثر من الخارج وخالف فيه جماعة من السنة وهو خطاء
لأنه يخالف نص القرآن قال الله تعالى إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين ثم قال الله تعالى في موضع آخر قال فبعزتك لأغوينهم
أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين فلو وجب بقاء الأكثر لزم أن يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين أكثر من صاحبه وهو محال وذهبت الإمامية ومن
تبعهم إلى أن الاستثناء من النفي إثبات وقال أبو حنيفة لم يكن إثباتا وقد خالفه في ذلك الإجماع وقول النبي ص أما الإجماع فلأنه دل على أن قولنا
لا إله إلا الله يفيد كاف فيه وأما قول النبي ص فلأنه قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم
وذراريهم ولو لم يكف هذا القول في التوحيد لم يكن موجبا للعصمة انتهى **وقال** الناصب خصه الله قول أبي الشافعي في أن الاستثناء لا يجب أن يكون الباقي
أكثر من الخارج لأن الاستثناء إخراج البعض عن الكل المستثنى منه وذلك البعض قد يكون أكثر وقد يكون مساويا وقد يكون أقل مثلا إذا قلنا جاءني
القوم إلا العشرين منهم فيجوز أن يكون القوم ثلاثين فاستثنى منهم عشرين وبقي عشرة فالباقي أقل وهو يجوز أن يكون الباقي مساويا وأن يكون
أكثر فالباقي أكثر وأما ما ذكره أن المخالف خالف نص القرآن فهو غير وارد [illegible] المخلصين أكثر من
صاحبه لأن [illegible] الأولى مقولة من الله تعالى والثانية كانت من قول الشيطان فكان [illegible] من المخلصين
[illegible] الشيطان أكثر لأن الشيطان ادعى غواية الأكثر والله تعالى حكم بغواية الأقل وكذا في [illegible]
[illegible] موافق لمذهب الشافعي لأن مدلول الاستثناء [illegible] هذا وذهب أبو حنيفة [illegible] جماع
[illegible] عليه لأن فائدة الاستثناء إثبات ما بعد النفي في بعض الصور [illegible] انتهى [illegible] من القدح المدام [illegible]

فلان استدلاله على ما نحن فيه من المسئلة بقوله لان الاستثناء اخراج البعض الى اخره مقدوح بانه اول المسئلة وعين النزاع ومصادرة على المطلوب
كما لا يخفى على المتامل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان المخالف لن يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى من المخلصين آه مردود بان الغاوين في كلام الله
تعالى ايضا اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اذ دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو ينتج ان الاكثر
غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوي بطريق الاولى وكذا في النهاية للمحقق قدس سره وشرح المختصر للعضد لا يخفى فتفطن
ما ذكره الناصب من جانب المخالف حرصا على المخالفة ولعل الناصب انما قال بكثرة المخلصين وقلة الغاوين مع ان القرآن يدل على انعكاس القضية
لانه قد سبق منه الانتصار لاكثرية اصحابه من اهل السنة وكونهم السواد الاعظم وقلة الشيعة ومن وافقهم فلو لم يكذب على الله تعالى ههنا بكثرة المخلصين
لقرائن الفلاح على ما افتخر به من الكثرة واتجه من الشيعة ان يقولوا لا خير في كثيرهم واما ثالثا فلان ما ذكره اخرا في نصرة ابي حنيفة فهو عين الفجور والخذلان
لان اجماع اهل اللسان على ان قولنا لا اله الا الله يفيد التوحيد ليس موافقا لحكم الشرع ولا لاهل انهم يجدون ذلك التركيب في بعض الصور مفيدا للاثبات
من النفي فقاسوا عليه غيره حتى ان بقي ان افادة ذلك في بعض الصور لا يفيد انه مرتب وضع ذلك ان كفار قريش كانوا عارفين باوضاع الشرع
سيما في اول البعثة وكانوا يفهمون من كلمة التوحيد نفي الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له تعالى ولهذا كانوا يقولون اجعل الالهة الها واحدا فظهر
ان هذا التركيب لا استثنائي يفيد ذلك في جميع الصور كما ادعاه الناصب **قال** المصنف رفع الله درجته مذهب الامامية ومن تابعهم الى ان الكتابي قد يجتمع
بمثله كقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مع قوله ولا تنكحوا المشركات وقال بعض الجمهور لا يجوز والقرآن يكذبهم انتهى **قال**
الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي جواز تخصيص حكم الكتاب بالكتاب او ورد في القرآن كما ذكره فوافق الشافعي في هذا والمخالف يقول في جواز
ما ذكره من تكذيب القرآن اياه ان تخصيص المحصنات من اهل الكتاب لازم من تسميتهم ولا يلزم هو تخصيصا من مشركات لعدم دخولهن في مشركات
لان اهل الكتاب ليسوا بمشركين انتهى **اقول** يتوجه عليه ان الشارح العضدي محقق اصحابه قد استدل بالايتين كما استدل بهما المصنف قال
فان الذمية مشركة للتثليث وغيره انتهى فلم يبق الا العناد وتحقيق الكلام وتوضيح المرام ان ما ذكره الناصب تقليد الغير وان اهل الكتاب ليسوا بمشركين
مبني على تجهيل هي انهم فصل بين اهل الكتاب والمشركين بعطف اللسان على الاول في مواضع من كتابه فلا تخصيص ولا نسخ وههنا ظاهر لا نا لا نم
ان العطف يقتضي المغايرة مطلقا بل اذا لم يدع الى العطف فائدة اما ههنا فلا كقوله تعالى وجبرئيل وميكائيل ونحوه ومن انا نقول ان العطف
ههنا للتعاطي الخاص وهو موافق لقاعدة وجوب مغايرة المعطوف عليه الحال ههنا كذلك فان المشرك اعم من الكتابي وانه يدل على دخوله في المشرك
ما اشار اليه المصنف من قوله تعالى في حق اهل الكتاب قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون و
لقول النصارى بالتثليث الذي هو عين الشرك فيعم حذف الاسم اليهود ايضا لا فائدة بالفصل **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
وجماعة تابعوهم الى ان مذهب الصحابي ليس بحجة اصلا لان العبرة انما هي في كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس حجة ولو كان
حيا وذهب الحنفي والشافعي الى انه حجة ولم يجيزا تقليده فاذا كان قوله حجة فالصحابي ليس بحجة كيف يكون قوله حجة مع معارضة كلام الله تعالى حجة
وقالت الحنفية والحنابلة انه حجة وهو خطأ لما تقدم انتهى **قال** الناصب غفر الله له اقول مذهب الصحابي وقوله من الاجماع الا فقد عليه ما ذكره
من عدم حجيته قول بعض الائمة لان العبرة انما هي في كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس حجة فهو وارد على ما ادعاه من حجية قول الائمة
اما عليهم فان ادعى انهم الرسل بعد محمد صلى الله عليه وآله حتى يكون قولهم واجماعهم حجة فهذا شيء اخر انتهى **اقول** ما قوله وارد على ما ادعاه المصنف ليس بوارد لان
المصنف اراد سوق الدليل انهما على وجه لا يبقى للخصم مجال المناقشة والمكابرة فحصر العبرة بكونهما في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام لان الخصم لا ينكر ذلك
والا فهم يعتبرون بقول ائمة على اهل البيت عليهم السلام واجماعهم كما يعتبرون بهما لما مر من ثبوت علمهم وعصمتهم عندهم بل عند غيرهم ايضا ولقوله صلى الله عليه وآله
تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانه صريح في حصر التمسك بهما بعده صلى الله عليه وآله و
القول بانه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة ولا يلزم من ذلك ان يكون قول العترة وحدها حجة مدفوع بان ذكرهما معا لو افتقر توقف حجية قول العترة
على انضمام الكتاب لافتقر العكس ايضا وهو باطل هذا وقد صح عند اصحابنا الامامية ايدهم الله تعالى عن الامام الهمام الصادق انه قال حديثي حديث
ابي وحديث ابي حديث جدي حديث جدي حديث رسول الله صلى الله عليه وآله فلا حرج عليكم اذا سمعتم من حديثنا ان تقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى هذا حصر العبرة والحجة في كلام الله تعالى وكلام الرسول
على ما فعله المصنف لا ينافي ما ادعاه من حجية قول الائمة واجماعهم ولا يحتاج الى قولهم انهم الرسل بعد محمد صلى الله عليه وآله وان كانوا هم الحجة بل هم صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة كما اعترف
بمولانا الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشافعي الشيرازي في بعض مكاتيبه المشهورة حيث قال جوينا باب نبوت مسدود شد وحي از ارض منقطع
شد ما بين بخدا نالیدیم تا غرق عرق شدیم بر ما چنین کردند ساکن باش که من اگر نبی بر تو ندارم جماعتی پیغمبر بادم که قلوب ایشان قلوب انبیا است لا جرم
دین را که زمین سبکه بدیگر من شیء و علی تمام شد و حجت خدای از ارض منقطع نشود و همیشه در زمین نزد امتها باشد که چنانکه دابة الارض
[illegible] وکافر [illegible] هر است علی [illegible] مکه [illegible] دابة الارض انتهی کلامه **قال** رفع الله درجته [illegible] الامامية ومن
تابعهم [illegible] الطعام [illegible] تناول [illegible] الامة [illegible] بلفظ
[illegible] الكتاب [illegible] لا يجوزان [illegible] الحنفية [illegible] على [illegible]

كما قال الشيخ الامام [illegible]
كما قال اليهود [illegible]

وقال الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي عدم تحكيم العادة وتخصيصها بحكم الشرع اذا كان النص غير مصرح بالتعميم فاذا كان الحكم مهملا لم يكن حمله
على العادة وتخصيصه بها اولى مما ذكرنا اما حنيفة يلزم ان يجعل العادة محاكمة على الشرع فهذا غير لازم عليه لانه يدعي ان العادة مراد الشارع فكانه حكم
حكم في الفساد انتهى **واقول** مراد الشافعي انه يلزم من عدم الاعتبار بلفظ الكتاب او بلفظ الرسول وان كان التخصيص فيهما بمجرد عادة الناس جعل مجرد عادة الناس
حاكمة على الكتاب والسنة واللازم باطل ضرورة ان افعال العباد ليست حجة على الشرع بل افعالهم تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا نعم لو اجتمعوا على
عادة مع التخصيص لكن المخصص حينئذ ليس مجرد العادة بل الاجماع كما صرح به في النهاية وكون العادة مرادة للشارع مطلقا اول المسئلة فلا بد لاثباته من دليل ودونه
خرط القتاد **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان حكم الخاص اذا وافق حكم العام لم يكن مخصصا كما اذا قال في الغنم زكوة ثم قال في الغنم
زكوة لان ثبوت الحكم في افراد العام يستلزم ثبوته في هذا الفرد المعين فاذا نص على ثبوته فيه لم يكن منافيا له بالضرورة وخالف ابو ثور هنا وقال انه يكون
مخصصا وهو خطأ لما بينا انتهى **وقال** الناصب حفظه الله قول الشافعي في عدم التخصيص ههنا لانه بيان الفرد لمن جعل عليه الحكم فيه لمصلحة ابن
غيرها وهذا لا يفيد التخصيص في من ذهب الى التخصيص يقول يلزم فائدة التكرار وليس هو الا التخصيص وقد بينا عدم حصر الفائدة في التخصيص انتهى **واقول**
كانه ظن ان هذا الناصب الشقي حمار وقد ظهر من استعداده ههنا لابي ثور انه ثور ثرثار او عجل جسد له خوار وكان هو الذي قيل في شانه **شعر** هو الثور
قرن الثورة حرامه ومقلوب اسم الثور في جوف لحيته **قال** المصنف رفع الله درجته البحث السادس في البيان ذهبت الامامية الى انه لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة كما اذا قال اعتدي بالقرء بعد الطلاق ولا يعرفها ما اراد بالقرء ثم تطلق ولا يعرف المراد لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق وخالفت الاشاعرة
فيه بناء منهم على جواز التكليف بالمحال بل كل التكاليف عندهم كذلك وقد سلف مذهب الامامية ايضا ومن تبعهم الى انه لا يجوز تاخيره الى وقت الحاجة
اذا كان ظاهره يدل على خلاف المراد منه والا لزم الاغراء بالجهل قبيح وخالفت الاشاعرة فيه بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقد سبق البحث فيه انتهى
وقال الناصب حفظه الله قول عدم جواز التاخير ان اريد به الوجوب على الله تعالى فهذا ليس مذهب الاشاعرة وان اريد به ان لطف الله تعالى على المكلف
يقتضي بيانه عند الحاجة فهذا واقع وكل الشرائع بفضل الله ورحمته مبينة عند حاجة المكلفين اليه وكذا الجواب الثاني واما ما ذكر من لزوم الاغراء
بالجهل فغير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله على ان هذا غير واقع في الشرع واما القول بالحسن والقبح العقليين وانهما مذهب المعتزلة فقد حققنا
فيما سلف بما لا مزيد عليه انتهى **واقول** هذه المسئلة قد وقع في المختصر والمنهاج واكثر كتب اصول اهل السنة مدلولا عليها بقولهم لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة كما وقع في عبارة المصنف ههنا فلا وجه للتردد المذكور على ان الاشعري لا يقول بمضمون الشق الثاني ايضا بل يقول بجواز التاخير جوازا
مقارنا للوقوع كما يفهم من مبنى قولهم في هذه المسئلة ومن صرح باستدلالهم على جواز تكليف ما لا يطاق بما وقع من تكليف ابي جهل وامثاله بالايمان
مع امتناعه عنهم بالغير كما مر وكيف يجزم الاشاعرة بلطفه تعالى على المكلفين مع ما ذكر المصنف سابقا في بحث طريق تعيين الامام من تجويزهم ان يجرم الله
علينا التنفس في الهواء مع انه ضرورة والحاجة اليه عدم المفاسد فيه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء السائغ مع شدة العطش وعدم الضرر به واما
ما ذكره من ان لزوم الاغراء بالجهل غير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله تعالى فدليل على انه جاهل وذلك لان اللزوم ظاهر لا ستر فيه غاية الامر ان لا
يكون الاغراء وغيره من القبائح قبيحا من الله تعالى عند القائل بعدم وجوب شيء على الله تعالى ونحن قد بينا معنى الوجوب على الله تعالى واثبتنا كونه منزها
من القبائح وكون الحسن والقبح عقليين فيما سبق بما رايت ثم تعلما وملكا كبيرا **قال** المصنف رفع الله درجته البحث السابع في النسخ ذهبت الامامية ومن
تابعهم من المعتزلة الى انه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقته لان الفعل في ذلك الوقت ان كان مصلحة استحال نسخه قبل وان كان مفسدة استحال الامر به
اولا ولانه يلزم البداء وذهبت الاشاعرة الى جوازه والعجب انهم ينسبون البداء الى طائفة من اهل الحديث وهم القائلون به في الحقيقة لانه لا معنى للبداء
الا الامر بالشيء الواحد في الوقت الواحد على الوجه الواحد والنهي عنه في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه يمتنع ان
ينسخ الاخبار عن الشيء بالاخبار بنقيضه اذا كان مدلول الخبر لا يتغير لانه يكون كذبا والكذب قبيح ويمتنع ان يكلف الله بالقبيح وخالفت الاشاعرة في ذلك
بناء على اصلهم الفاسد من عدم القول بالحسن والقبح العقليين وذهبت الامامية الى امتناع نسخ وجوب معرفته تعالى وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغيره
من الواجبات والقبائح العقليين وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحسن والقبح العقليين انتهى **وقال** الناصب حفظه الله
تعالى قول النسخ عندنا انتهاء الحكم الشرعي فعلى هذا انتهاء الحكم يكون وقت الانتهاء وقت النسخ والشارع نهى بعض الاحكام وبدء البعض الاخر منها لما
يعلم من مصالح العباد ولا اشتمال في الاوقات على الحسن والقبح العقليين كما عرفته فيما سبق فالاستدلال بما استدل به باطل واما الفرق بين النسخ
والبداء ان النسخ كما ذكرنا انتهاء الحكم الشرعي والبداء يتضمن البداء وهو لا يجوز على الله تعالى لانه من التغيرات الحادثة العارضة للانسان وان اراد
بالبداء انتهاء الحكم الشرعي فهو عين النسخ واما ما ذكره من امتناع نسخ الخبر بنقيضه ونسبة جوازه الى الاشاعرة فهو من مفترياته فان النسخ في الخبر لا يكون
عندنا اصلا لانا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي والخبر ليس من الاحكام فالنسخ لا يجري فيه وما ذكره من الظاهر فهو مجاب بالاجوبة السابقة
وقد يذكر جوابا مختصرا في هذا الشعر **شعر** يا من يقول لدى تقرير مذهبه بالحسن والقبح موجودين بالعقل فالعقل يحكم ان الحسن مفقود
والقبح فيك موجود من الجهل انتهى **واقول** ان قوله ولانه الشارع نهى بعض الاحكام وبدء البعض الاحكام الاخر منها لما يعلم من مصالح العباد
صريح في القول بتعليل افعال الله تعالى بالمصالح الراجعة الى العباد مع انه قد بالغ في تعنيفه ذلك سابقا تقليدا لاصحابه حيث كان القول بالتعليل

مبنيا على القول بالحسن والقبح العقليين فلا وجه بعد القول بذلك لانكاره لهذا على انا قد اثبتنا الدليل على ثبوت الحسن والقبح العقليين وعلينا ان
المكلف بذلك مذهول عن العقل فتذكر واما انكاره لذهاب الاشاعرة الى جواز نسخ الخبر بنقيضه فيدل على قصور باعه عن مدارك اطلاعه على مذهب اصحابه
وما اورده في كتبهم الاصولية فان هذا مذكور في مختصراتهم كالمختصر والتحصيل فضلا عن المحصول والمنتهى والاحكام فلنذكر عبارة المختصر وشرحه
العضدي لانه اكثر تداولا واقرب تناولا فان الكلام في نسخ الخبر له صورتان احدهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء من غير قيد
او عادي او شرعي كوجود الباري وطرق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز بالاتفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه بان يكلفه
بالاخبار بنقيض المختار بدوامه خلافا للمعتزلة مبناه صلاحه في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده انتهى واما ما ذكره
من انا ذكرنا ان نسخ الخبر هو انتهاء الحكم الشرعي ان اراد به النسخ عند نفسه كذلك فلا يبالي به وان اراد ان الاشاعرة كذلك فكذبه ظاهر لمن اطلع
على تعريفات القوم المذكورة في بحث النسخ من شرح المختصر وغيره هذا وقد ربينا سالفا ان اجوبته السابقة ترهات حمقاء بل لا يتبع فيها الا اطفال الطريق
او من حرم نحوه من التوفيق واما جوابه المختصر من الشعر فمعارض باحسن منه وهو ما اقول **شعر** يا من يفسط في تقرير مذهبه بان عن حكمه عقلا
لمعزول رسول عقلك سيف يستضاء به فهند من سيوف الله مسلول ان كنت تنكر حكم العقل فحسن وقلت القبح قبل الشرع مجهول
فالحسن منك لفرط القبح مهروب والعقل منك لفرط الجهل معزول ترى البنيه بذا مغلول فحام وفايدة الاعجاز مما غالها غول **قال**
المص رفع الله درجته البحث الثامن في القياس ذهب الامامية وجماعة تابعوهم عليه الى انه يمتنع العمل بالقياس لدلالة العقل والسمع اما العقل فلانه
ارتكاب لطريق لا يؤمن معه الخطأ فيكون قبيحا ولان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل بالمني دون البول وكلاهما خارج من احد السبيلين
وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع السارق القليل دون الغاصب الكثير وحد القذف بالزنا دون الكفر وتحريم صوم اول الشوال وايجاب
صوم اخر رمضان وعلى الجمع بين المختلفات كايجاب الوضوء من الاحداث المختلفة وايجاب الكفارة في الظهار والافطار وتساوي العمد والخطأ
في سببها ووجوب القتل بالزنا والردة واذا كان كذلك امتنع العمل بالقياس الذي ينبئ عن اشتراك الشيئين في الحكم لاشتراكهما في الوصف ولانه
يؤدي الى الاختلاف فان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الاخر فيختلف احكام الله تعالى ويضطرب ولا يبقى لها ضابط وقد قال الله لو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى **قال** الناصب حفظه الله تعالى اقول استدل في هذا البحث على نفي جواز العمل بالقياس بالوجوه
العقلية والنقلية فذكر ان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا يوجب امتناع العمل بالقياس فنقول المماثلة فيما حكم الشارع
فيه بالفرق والاختلاف فيما حكم بالجمع ممنوعة ولو كان كذلك لانتفى الحسن والقبح العقليان بناء على مذهبه لانه يدعي ان الجهة المحسنة والجهة المقبحة
في الفعل يقتضيان ترتب الحلية والحرمة وباقي الاحكام على الافعال فاذا ثبت المماثلة واختلف الحكم بطل ما يدعيه فان لم يكن له الاستدلال بما
ذكر بل الحق ان المماثلة التي يبطل حكم القياس غير متحققة فيما ذكر ثم انه ذكر انه يؤدي الى الاختلاف فنحن نسلم هذا وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله اختلاف
امتي رحمة ولكن هذا الاختلاف لا يؤدي الى الاضطراب في احكام الله تعالى فان الحاصل بعد الاجتهاد والقياس حكم الله مظنون والعمل واجب
بالظن فيعمل كل مجتهد على حسب ظنه ويتسع المقلد فيتسع امر الدين ويسهل الاحكام على الناس ولا اضطراب في حكم الله لما ذكرنا ان الحكم مظنون
والاضطراب في الاحكام اليقينية يوجب الاضطراب والاختلاف الذي نفاه الله من القرآن بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اولا فلانه لم يتعرض لاول الدلائل العقلية التي ذكرها المص وهو ما اشار اليه بقوله فانه ارتكاب
طريق لا يؤمن معه الخطأ واما ثانيا فلانه ان اراد بمنع المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق ومنع الاختلاف فيما حكم بالجمع منع التماثل والاختلاف
في نفس الامر فهو لا يفيد اذ الظاهر ان الشارع ربما يفرق فيما هو في معقولنا محكوم عليه بالمماثلة لا في نفس الامر فقياس العقل في مثل هذا قبل ان
يطلع على ما في نفس الامر وعند الشارع ربما يكون خطأ لبنائه على ما يراه من المماثلة عند العقل وان اراد منع التماثل عند عقولنا فهو ظاهر
البطلان اذ كثيرا ما خفي جهة فيه بداية اي مدار الفرق والحاصل ان كلا يستلزم وقت لا يعلم تماثل الفرع مع فيها في نفس الامر لكن قياس علم الجامع فيه مثلا من
قبل الشارع واخذ نفس اسبق الدين واوفق بجانب الامامية غير ظاهر في جواز العمل بهما وهما ما كان منصوص العلة ثم كان فيه التنبيه من الادنى على الاعلى
بالعكس ومن البين ان ما عدا ذلك مما لا يعلم الجامع فيه لا يرد شيئا من فرضنا بعد علية احكام الشريعة لان المصالح الشرعية خفية عاما كما قررناه
سابقا فجاز ان لا يكون ما هو مناسب في نظرنا مما تأمله مصلحة الشارع في تشريع الحكم واما ثالثا فلان ما توهمه من استلزام ما ذكره لانتفاء ما ذهب
اليه من الحسن والقبح العقليين ثم جنح بعد ذلك الى ادعاء ان الجهة المحسنة والمقبحة في الفعل يقتضيان ترتب الاحكام كل مدع
ان العمل بمستقلاتها دون التقليد الحسن في جميع الوجوه بما يدل على العمل بعد ورود الشرع كما سيأتي تحقيقه حاصل بكلامه
ان في هذا الزمان لا يستقل عقلا بادراك جهة الفعل في نفس الامر يشكل القياس لا حتى يلزم الاشكال فيه الاشكال في الوقوف بالحسن والقبح
العقليين واما ما ذكره من حديث اختلاف امتي رحمة وسلم ضعيف عند نقاد اهل السنة وقال بعضهم انه لا اصل له وقال بعضهم انه ليس معروفا
عند المحدثين وانما ذكره بعض الاصوليين في بحث القياس ولو سلم صحته فيحتمل ان يكون المراد بالاختلاف المذكور فيه ورود بعض من الامة خلف
بعض في الاحكام الشرعية والاحاطة بالمجتهد على رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى صحابته القائم بمقامه من بعده فيسألوا عن معالم دينهم ويسددهم فيما

عليهم فذلك حجة لهم ولمن يعودون اليه فيفيدونه ونعم من قومهم قال الله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وليس المراد بذلك ما توهمه الناصب واصحابه من اختلاف الامة في اعتقادها وتباينها وتضاد اقوالها وانما
ولو كان هذا الاختلاف لها رحمة لكان اتفاقها [illegible] سخطا عليها ونقمة وقد تضمن القرآن من الامر بالاتفاق والايتلاف والنهي عن التباين
والاختلاف ما فيه بيان شاف واما ما اجاب به النووي الشافعي في شرح صحيح مسلم من انه لا يلزم من كون الشيء رحمة ان يكون ضده عذابا ولا يذكره
الا جاهل او متجاهل وقد قال الله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه فسمى الليل رحمة ولم يلزم من ذلك ان يكون النهار عذابا وهو ظاهر لا شك فيه انتهى
فاقول فساده ظاهر لان الضد عند الحكماء موجود معاقب موجود اخر في الموضوع وعند المتكلمين معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد فالاختلاف في
مسئلة لا يضاد الاتفاق في مسئلة اخرى وكذا انصباغ جزء من امتداد الزمان بسواد الليل لا يضاد انصباغ جزء اخر منه ببياض النهار والحاصل ان وحدة
الموضوع او المحل شرط في تحقق التضاد فمراد من قال انه يلزم من كون الاختلاف رحمة ان يكون الاتفاق عذابا انه اذا كان الاختلاف في مسئلة
رحمة يلزم ان يكون الاتفاق في مسئلة اخرى عذابا حتى يأتي المنع والتجهيل الذي اتى به هذا الشيخ تجاهلا بل مراده انه اذا كان الاختلاف في امر رحمة
يلزم ان يكون وقوع الاتفاق فيه عذابا وذلك كذلك كما اذا كان الليل رحمة يلزم ان يكون وقوع النهار موقعه عذابا بالاستناد [illegible]
الذي يطلب فيها الاستتار عن اعين الناس الى غير ذلك من الفوائد المختصة بالليل لا في الليل نعم وقوع النهار في محل اخر من اجزاء الزمان [illegible]
مجال الليل [illegible] وقد نقل صاحب الوقف في خطبة كتابه عن بعض الاكابر في بيان معنى هذا الخبر ان مراده اختلاف همم
في العلوم فهمة واحد الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة اخر في الكلام لحفظ العقائد فينتظم بها امر المعاد وقانون العدل المقيم للدين كما
اختلف همم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة وصناعة فيتم نظام [illegible] رحمة
كما لا يخفى انه [illegible] ما استدل الصاحب [illegible] ولو كان [illegible]
قلنا ان الاختلاف في الادلة القطعية واقع لا شبهة فيه [illegible]
شاهد على ذلك والنهي عنه [illegible] الاختلاف الكثير [illegible] الاختلاف في الاحكام [illegible] صاحب المختصر
وشارحه العضد [illegible]
ابي بن كعب على القوم حيث قال [illegible] قال الله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا
من بعد ما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم [illegible]
اخره قال [illegible] فقوله تعالى [illegible]
ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون [illegible]
امير المؤمنين لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال
عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء الدين اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه
وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحدكم ان يحكم برأيه جعل ذلك لرسول الله وقال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر
بالمقاييس وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي ان النبي قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور
برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وكتب عمر الى شريح القاضي وهو بالبصرة اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله
فانما جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي [illegible] عن العمل بالقياس [illegible] عبد الله بن مسعود
عبد الله بن عمر ومسروق وابن سيرين وابو سلمة بن عبد الرحمن ولو كان القياس مشروعا لما خفي على هؤلاء الائمة [illegible]
الناصب فقضى الله اقول هذه الوجوه النقلية التي ذكرها الاثبات عدم جواز العمل بالقياس [illegible]
في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا يحتمل وان اريد به العلم الراجح فهو [illegible]
انهم [illegible] وهذا لا يمنع من الظن والعمل به في الامور الدينية ثم ان المجتهد [illegible]
ثم ان تلك الايات وان افادت المطلوب فهو معارض بالايات الواردة في الامر بالقياس كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار [illegible]
وما ذكر من قول امير المؤمنين لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى [illegible]
[illegible] في الوصف لا يدع الاحتياط في القياس [illegible] ما ذكر من قول امير المؤمنين [illegible]
[illegible] في كتاب الله برأيي [illegible] القرآن [illegible] هذا الكلام [illegible]
ما ذكر من قول امير المؤمنين عمر [illegible] اصحاب الرأي [illegible] الاحتياط [illegible] شرائط القياس ثم ذكر ان الصحابة والتابعين [illegible]
الصحابة والتابعين كانوا ينهون عن العمل بالقياس [illegible] الشافعي من علماء الحجاز وكذا [illegible] الاربعة [illegible]
الاسلام [illegible] علوم [illegible] من الصحابة ولو كانت [illegible] عليه لكان واحد منهم [illegible] عن القياس [illegible] ترك القياس [illegible]

[illegible]

العلماء المشهورين والائمة المجتهدين بجواز العمل بالقياس ثم نقول لا شك في وجوب العمل بالقياس لان الضرورة داعية اليه لسنة يجب لا يمكن انكاره لان
الحيوانات ما يحصل في توالد زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق عليه فكان هذا لا يمنع البتة فلو فرضنا حصول ذلك النوع ولم يتقرر
حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان نقول بعدم ورود حكم الشرع فيه فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد واما ان نقول بورود النص والاجماع
فيلزم خلاف المفروض لانا فرضنا حدوثه في زمان لا يمكن ورود نص ولا اجماع على حكم هذا النوع فلزم العمل بالقياس البتة فلو قال الشيعي يحكم به الامام
ونصه كنص الله فنقول ان حصر الائمة في اثني عشر وقد مضى منهم احد عشر هذا الساعة اما ان نقول انه في الشرائع مختلف سائر البلاد بحيث
التفاوت اعرفت بعدم امكان الوصول اليه والاستغناء عنه فلا بد له من القول بالقياس انتهى **واقول** كلام المتكلم الناصب هو اعلى لسانا اولا من
قاس حيث اتى بما لا يحصى من الوسوسة الوسواس اما اولا فلانه قد حقق في كتب اصول الفقه ان الظن انما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي
يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم وان الشك يساوي الاعتقادين مع حظورهما بالبال فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان
المراد بالظن في الايات المذكورة الشك والتردد افتراء على الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ان قوله العلم الراجح مما لا يحصل له وانما تصدى بذلك
التلبيس الذي لا يروج الا على امثاله المستخرين لا بالبرهان اما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الايات المذكورة وردت في شان الكفار وعلمهم بالظن في عبادة
الاوثان كما اخترعه الناصب فلا يوجب هذا التخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وجهة
السبب لا يوجب التخصيص لو سلم التخصيص ولا يثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة التي خصها الشارع بالاعتبار
اخرجها عن عموم الايات والاخبار الدالة على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه ويشهد اليه
ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال في مسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث ان غلبة الظن اذا لم تكن مضبوطة بضابط شرعي لا يلتفت
اليها كما لا يلتفت الحاكم الى وجود المدعين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى فيكون الظن الحاصل من القياس مضبطا معتبرا شرعا الى المسئلة بل
هو من قبيل ان بعض الظن اثم والظن لا يغني من الحق شيئا فلا بد من اثبات ذلك لمثبته بالادلة المذكورة اصعب من حرب القتار كما لا يخفى واما ثالثا فلان
ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه مدخول لانه لو تم ذلك لدل على ان الاعلام المقطوع
به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد هو غير المراد لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن وذلك
ظاهر لا في الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل بها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد الحد لدخول
العلم بالاحكام الشرعية الدال على العلم بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم ان دلالة على ذلك كان العلم بوجوب
العمل بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية في الفقه وما يدل وجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر كذلك لكان تعريف الفقه
بوجوب العمل يغني احضار الفقه في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بوجه ظني حتى لو ظن انها واجبة علم وجوب
العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها مندوبة علم ندب العمل به لان الدليل غير قائم في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به لو سلم لزوم ان يكون المراد بوجوب
العمل بالاحكام الوجوب والندب والكراهة والاباحة وهذه اطلاقات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون منه
مما يجب العمل به شرعا اول المسئلة وعين النزاع كما عرفت واما رابعا فلان ما ذكره في معرض المعارضة من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فهو من
ادلة القوم وتقريره استدلالهم بانه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو المرور يقال عبرت من النهر والعبر بفتحتين التي هي الدمعة والعبرة
الذي يعبر عنه والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبرت الرؤيا وعبرها اي جاوز بها فثبت بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا
يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحت الاعتبار لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع وتجاوز منه اليه واورد عليه انه مدرس سره في كتاب
النهاية من وجوه الاول انا نمنع كون الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال استعمل القياس الا على انه معتبر وبين الطالع في نهاية القياس لو عرفه بالرد
واثبات الاحكام به اذا لم يتفكر في امر معاده انه غير معتبر وقليل الاعتبار ولقوله تعالى ان في ذلك لعبرة والمراد الاتعاظ وقال تعالى السعيد من وعظ بغيره وفي عمر
والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غيره لا يقال الاشتراك ولعمت دلنكم صريح مثل هذه الادلة بل الترجيح معنا السبقة الى منع الثاني سلمنا
ذكر تموه حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو هنا موجود فان تركيب الكلام الاساسية ولو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
الذرة على التركيب خارجا عن قانون اللغة والعرف وعلى كل حال فلا يمنع البتة الثالث سلمنا عدم المانع من حمل على المعنى الاصلي
امر بالقياس الشرعي فان كل من استدل بالدليل فقد اعتبر ذلك الدليل والاستدلال مشترك بين الاستدلال بالدليل العقلي والشرعي
الاصلية والقياس الشرعي كل منهما بجانب الاخر بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فالمطلوب الاعتبار على ما به الاشتراك
ثبت وجوبا واحدا على الاستدلال فالدليل على الاعتبار الذي هو موضوع ما به الاشتراك فالدليل الاعتبار على الشرعي الاصلي
لا يدل على المشترك بين الانواع انما يوجب عند وجود ما به الامر بالشيء امر بما به من حيث انه امر لا امر بالاعتبار في الوجود امر بالاعتبار
انواعه منه ليس بعض احدها اولى من الباقي لتساوي نسبة العقد المشترك الى الكل فاما ان لا يجب ثبوت شيء من انواعه والاول باطل
الا لزم ان يكون الميت مامورا به او يجب الجميع وهو المراد فيدخل القياس تحت الدليل مع عدم اولوية [illegible]

في الآية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي فقط والا لصار معنى الآية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين الذين هي على البرد وهو معلوم البطلان فوجب
تقدير نوع آخر غيره وهو الاعتبار فقط وانتم تقولون انه بعيد لا مع افادة القياس الشرعي فاذن الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالانتاط ومتى الاعتبار
حاصل في الانتاط فنفي ايجاب الانتاط يحصل ايجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب سائر انواعه الرابع سلمنا ايجاب نوع آخر غير الانتاط فهنهنا
انواع من القياس نحن نوجبها كالنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف والاقيسة العقلية والاقيسة في امور الدنيا وتشبيه الفرع
بالاصل في عدم استفادة حكمه الامر النص والانتاط والانزجار بالقصص والامثال فظهر انا اثبتنا الاعتبار في صور متعددة فلا يبقى له دلالة على
ايجاب القياس الشرعي لان الاتي بفرد من افراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة الامر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكن محال هنا لان
حمله عليه يفضي الى التناقض فان التسوية بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع آخر من الاعتبار والامر باحد هذين
الاعتبارين ينافي الامر بالآخر فلو عمل على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت ظاهر العموم لابقاء الامر اولى
من العكس وعليكم الترجيح وهو معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني عن الحق
شيئا السادس سلمنا انتفاء التناقض لكنه ليس حجة لانه عام مخصوص فان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار فلا عند تعادل الامارات فيما لم ينص الله
عليه بل كمقادير الثواب والعقاب واجزاء السموات والارض فيما عرف حكمه بالاعتبار فان المكلف لا يكون مامورا بعده باعتبار آخر وفيما لو قال لوكيله اعتق
غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق غيره وفيما اذا عدم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس وفيما اذا تعارضت الاقيسة السابع سلمنا انه حجة لكن ظنية
لا قطعية لانكم بينتم ان الاعتبار اسم للمجاوزة بالاشتقاق والتوسل به الى تعيين المسمى ظني ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه الثامن سلمنا انه
اسم يفيد اليقين لكنه امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات التاسع سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر رسول الله
اجيب عن الاول بان جعله حقيقة في المجاوزة اولى لقولهم اعتبر فلان فانظر فيجعلون الانتاط معلولا للاعتبار فيتغايران ولان معنى المجاوزة حاصل
في الانتاط فان لم يستدل بغيره على حاله لا ينتظم فاذا جعل حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الانتاط بخصوصه مجازا في غيره او مشتركا وهما خلاف
الاصل ونمنع عدم صدق المعتبر على القايس لصحة فلان يعتبر الاشياء العقلية بغيرها نعم لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن قاس مرة كما لا يقال انه قايس على
الاطلاق لقصر لفظ المعتبر والقايس على المستكثر منهما وانما يصدق نفي المعتبر على القايس غير المتعظ مجازا لعدم اتيانه بالمقصود الاصلي وهو العمل للآخرة
كما يقال لغير المتدبر في الآيات انه اعمى واصم معنى المجاوزة حاصل في قوله ان لكم في الانعام لعبرة لافادة النظر في خلقها العلم بصانعها وفيه نظر لمنع اعتبر فانتظر
نعم يؤكد احدهما بالآخر فيقال اعتبر وانتظر ولا يستلزم التغاير المعنوي فقد يؤكد بنفس اللفظ فالمراد فانا ولو سلمنا لكن المفهوم منه في الآية ليس مطلق
المجاوزة بل علة الانتاط وذلك لا يصدق في القياس الشرعي قطعا وعن الثاني بالتسليم لكنه لو نص على صفة ما قلتم لعدم المناسبة لكن لم قلتم انه لو امر بمطلق
الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كالواجاب عن مسئلة بما لا يتناولها يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها وغيرها كان
حسنا وفيه نظر فان المامور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة بين الكلامين والا فالمدعى وعن الثالث انه للعموم لان ترتيب الحكم على المسمى
يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مامورا به لصحة استثنائه اي اعتبار كان والا استثناء
اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر لمنع تعلق الامر بمطلق الاعتبار بل بالمناسب للكلام السابق وهو الانتاط سلمنا لكن نمنع العلية على ما ياتي وقيل ايضا انه
اثبات القياس والاستثناء اخراج الصالحة لا الدخول وعن الخامس بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص
لان الاعتبار المذكور ههنا لا بد من مناسبته لما قبل الآية وبعدها والاخبار الركة والذي يوجبه هو التشبيه في الحكم لا المنع منه والا لصار المعنى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ
ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع منه كما لو ضرب عبده على ذنب ثم امر آخر بالاعتبار به فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع
وفيه نظر لان الاعتبار المناسب ليس الا الانتاط فان اعتبرت المناسبة وجب القصر عليه والا ورد الاشكال ولا يحصل الركة لو قال لا تحكموا الا بنص وارد
في حق ذلك الغير يحصل لو اراد الشرعي وعن السادس بان العام المخصوص حجة وفيه نظر لانه ليس حجة على الجميع وايضا فان دلالته يضعف ويمكن القياس
على محل التخصيص وعن السابع بعموم السؤال في كل التمنيات فلا يختص بهذه المسئلة وفيه نظر لان التعميم لا يقتضي بطلانه سلمنا لكن نمنع التعميم فان
من التمنيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بانه لما كان امرا بجميع الاقيسة كان منتفيا لا لجميع الاوقات وفيه نظر للمنع من تعميمه على
ما تقدم فان اعتبروا مثل اقتلوا ولما لم يكن الثاني مقتضيا لكل قتل والا لقتل كل انسان كذا الاول سلمنا لكن نمنع تعميم الازمنة وعن التاسع
الاجماع على عدم الفرق بيننا وبين مشافهة في ذلك انتهى واقول قد وقع في استدلال القايلين بالقياس الذين بنوا عليه اساس بابه الاعتبار وفي هذا
المكرس له بالبناء على صدر الآية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لطيفة انفاقية وهي ان القايلين بالقياس كانهم في هذا
الاستدلال الساقط بادنى معنى في ايدي خصامهم من المؤمنين كانهم وقعوا مصداق قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين تامل واما
خامسا فلان ما ذكره في تاويل كلام مولانا امير المؤمنين ع مع ظهور بعده جدا لا يجدي لان المصر استدل على ذلك باجماع اهل البيت ع وهم
نعلم بالضرورة ان مذهب الباقر والصادق والكاظم وابائهم واولادهم عليهم السلام انكار القياس ودمه والمنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة

من الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد بينا سابقا ان اجماع اهل البيت حجة وبما اقتصرنا على ابطاله بقول امير المؤمنين فقط لكفانا الاصل [illegible]
وقد يروى عن الصحابة وغيرهم من بني واثبات غيره من الائمة ايضا ما هو صريح في المنع من القياس بحيث لا يقبل التاويل فمن ذلك ما رواه سيد المتالهين
حيدر بن علي العبيدي الاملي في كتابه الموسوم بجامع الاسرار ومنبع الانوار عن ابي حنيفة هو انه قال جئت الى حجام بمنى ليحلق راسي فقال لي ادن ميامنك
واستقبل القبلة وسم الله تعالى فتعلمت منه ثلث خصال لم تكن عندي فقلت له مملوك انت ام حر فقال مملوك قلت لمن قال لجعفر بن محمد الصادق
قلت اشاهد ام غائب قال شاهد فصرت الى بابه واستاذنت عليه فحجبني وجاء قوم من اهل الكوفة فاستاذنوا فاذن لهم فدخلت معهم فلما صرت
عنده قلت له يا ابن رسول الله لو ارسلت الى اهل الكوفة فنهيتهم ان يشتموا اصحاب محمد ص فاني تركت بها اكثر من عشرة الف يشتمونهم فقال
لا يقبلون مني فقلت ومن لا يقبل منك وانت ابن رسول الله ص فقال انت اول من لا يقبل مني دخلت داري بغير اذني وجلست بغير امري وتكلمت
بغير رايي وقد بلغني انك تقول بالقياس قلت نعم به اقول قال ويحك يا نعمان اول من قاس الله تعالى ابليس حين امره بالسجود لادم فابى وقال خلقتني
من نار وخلقته من طين ايما اكبر يا نعمان القتل او الزنا قلت القتل قال فلم جعل الله تعالى في القتل شاهدين وفي الزنا اربعة اينقاس لك هذا
قلت لا قال فايما اكبر البول او المني قلت البول قال فلم امر الله تعالى في البول بالوضوء وفي المني بالغسل اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكبر الصلوة او
الصيام قلت الصلوة قال فلم وجب على الحائض ان تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اضعف المرأة ام الرجل قلت
المرأة قال فلم جعل الله تعالى في الميراث للرجل سهمين وللمرأة سهما اينقاس لك هذا قلت لا قال فلم حكم الله تعالى فيمن سرق عشرة دراهم بالقطع واذا قطع الرجل
يد رجل فعليه ديتها خمسة الاف درهم اينقاس لك هذا قلت لا قال وقد بلغني انك تفسر اية في كتاب الله عز وجل ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم انه الطعام
الطيب والماء البارد في اليوم الصائف قلت نعم قال لو دعاك رجل واطعمك طعاما طيبا وسقاك ماء باردا ثم امتن عليك به ما كنت تنسبه اليه قال
الى البخل قال افيبخل الله تعالى قلت فما هو قال حبنا اهل البيت هذا اخره وفيه [illegible] ثم اجاب عن بعض سؤاله الامام ع
بان الزنا لا يثبت فيه الا باربعة طلبا للستر والحائض لا تقضي الصلوة دفعا للحرج لان الصلوة تتكرر [illegible] خلاف [illegible] فانه
في السنة مرة انتهى واقول من البين ان غرض الامام ع من الشاهد [illegible] ولهذا [illegible] تنبيه [illegible] على ان الراي والقياس [illegible] مصالح
لا يكون [illegible] الاحكام الشرعية [illegible] تلك الاحكام [illegible] العلل حتى يجاب [illegible] على تلك العلل [illegible] الا من جهة الامام
عليه السلام ولو كان [illegible] الائمة الاعلام [illegible] ابو حنيفة [illegible]
[illegible] واما [illegible] على [illegible]
على [illegible] فانهم
على ان [illegible] بعض
الظن اثم [illegible]
[illegible] الضعيفة [illegible]
[illegible]
عليه [illegible]
والاجماع ايضا جميع المسلمين [illegible]
ان ارادوا اجماع اهل البيت عليهم السلام [illegible]
كثرت في الاسناد وكيف لا [illegible]
عن الخطاب [illegible] قال لا اعلم في [illegible] القياس [illegible]
وهو [illegible]
الفقهية [illegible]
من [illegible]
[illegible] الاحاديث [illegible]
[illegible] الائمة [illegible] من العلماء [illegible]
قد انكر العمل بالقياس [illegible]
[illegible] من كتاب [illegible] كتابه
والى [illegible] الى الايمان [illegible]
فيه قال ابو محمد [illegible] من شيء [illegible] القياس [illegible]

لا يجري فيها القياس انتهى فنقول انا فرضنا وقوع عبادة من باب الحدود والديات والشروط والاسباب ولم يتقرر حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما
ان يقول الناصب بجريان القياس فيه خلافا لمذهب المختار لجمهور اصحابه واما ان يقول بعدم الجريان فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد فالابد
له من ترك مذهبه اعتزالي من قاس والقياس اجماع الناس على موالاة امام الجنة والناس لينالوا بظهوره بركات تلك الانفاس ويزول عنهم غياهب
الشبهة والالتباس لكن شتان بين ذلك وبين الاهواس الذي فيها الهم الخناس الذي يوسوس في صدور الناس وانما اطنبنا في هذا المقام ارغاما
للشيطان الرجيم واقلاعا عن اجلة الذميم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** الناصب رفع الله درجته البحث التاسع في الاستحسان ذهبت الامامية
وجماعة تابعوهم الى المنع من العمل بالاستحسان وخالف فيه الحنفية وهو خطأ لان الاحكام خفية ايضا وربما كان الشيء مصلحة عند الله ويخفى عنا
وجه المصلحة فيه كعدد الركعات ومقادير الحدود وغير ذلك ان القول بذلك تقديم بين يدي الله ورسوله وقد قال الله تعالى ولا تقدموا بين يدي
الله ورسوله وحكم بغير ما انزل الله وقد قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون واكد ذلك في اية اخرى بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الظالمون واكدها باية ثالثة فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون كل ذلك لعلمه تعالى بخروج عباده عن طاعته وعدم
امتثال اوامره انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الاستحسان من الدلائل الغير المتفقة عليها وذهب الى جواز العمل به ابو حنيفة ومما ذكر من الدليل
على بطلان الاستحسان ان الاحكام خفية والمصالح التي يبنى عليها الاحكام ايضا خفية فنقول ان اراد ان كل الاحكام حاله كذلك فهذا يناقض ما سبق
من مذهبه ان وجه بعض الاحكام والجهة الحسنة فيه ضروري معلوم بالبديهة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وان اراد ان بعض الاحكام كذلك
فلم لا يجوز العمل بالاستحسان في ذلك البعض واما ما ذكر ان القول بذلك من باب التقديم بين يدي الله ورسوله فذلك غير وارد لان العامل
بالاستحسان لا ياخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع فلا يكون تقديما بين يدي الله ورسوله ولا يكون حكما بخلاف ما انزل الله فاولئك هم الكافرون
واقول لا يخفى ان بناء كلام المصنف في ابطال الاستحسان على تفسيرهم اياه تارة بانه مذهب لا دليل عليه واخرى بانه معنى خفي تضيق العبارة عنه وبالنظر
الى هذين المعنيين ايضا رد عليه الشافعي فقال من استحسن فقد شرع وقال الغزالي في المحصول ان المعنى الاول كفر من قائله ومن يجوز التمسك بلا حاجة الى
دليل والمعنى الثاني هوس فان معاني الشرع اذا لاحت في العقول انطلقت الالسن بالتعبير عنها فما لا عبارة عنه لا يعقل انتهى كلامه ويدل على ارادة ابي حنيفة
لاحد هذين المعنيين المتقاربين دون ما تكلف له بعض المتاخرين من اصحابه ما سيجيء من الفرع العجيب الذي سماه استحسانا حيث قال يجب الحد على
من شهد عليه اربعة بالزنا في اربع زوايا كل يشهد على زاوية وقال لعله كان يتزخرف بزينة واحدة في الزوايا قال الغزالي واي استحسان في سفك
دم مسلم بمثل هذا الخيال مع انه لو خصص كل واحد شهادته بزمان وتفاوتت الازمنة واحتمل استدامة الزنا لاحد وذلك اغلب في العرف من شغل الزوايا
البيت بزناة واحد انتهى وعلى هذا يضمحل جميع ما ذكره الناصب في دفع الابطال واما ما ذكره من التزيد فمردود ايضا بانا نختار الشق الثاني ونقول قد ثبت
ان ابا حنيفة لم يكن يعمل في استحسانه بالحسن والقبح العقليين حتى يعد عند الشيخ بل كان يعمل ببديهة وهمه لا ببديهة عقله كما يدل عليه ما سبق
من تفسير الاستحسان واما ما ذكره من ان العامل بالاستحسان لا ياخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع ففيه انه لو كان كذلك لما ورد عليه
الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع ومعناه على ما في شرح العضدي على اصول ابن الحاجب ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع
فهو كفر او كبيرة انتهى وهذا الرد بهذا المعنى صريح في ان ابا حنيفة بنى ذلك على استحسان الطبع دون العقل والشرع وغالب هذا الناصب الذي ضاق له
الذرع وابتلي من العصبية بالترسام والصرع واختل كلامه في الاصل والفرع **قال** الناصب رفع الله درجته البحث العاشر في الاجتهاد ذهبت الامامية وجماعة
تابعوهم الى ان النبي صلعم لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام خلافا للجمهور لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي ولانه لو كان مجتهدا في الاحكام لجاز لنا
مخالفته للاجماع على ان حكم الاجتهاد ذلك ومخالفته حرام بالاجماع ولان الاجتهاد قد يخطئ والخطاء من النبي صلعم عندنا محال على ما تقدم في العصمة خلافا
لهم ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما اخر الاجوبة عن المسائل الواردة عليه حتى ياتيه الوحي لانه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال ولانه لو كان متعبدا
بالاجتهاد لزم ان يكون مرتكبا للحرام والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الاجتهاد يفيد الظن والوحي يفيد القطع والقادر على الدليل القطعي
يحرم عليه الرجوع الى الظني بالاجماع ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل لانه من احكام الشريعة ومن الادلة العامة ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل
اجتهاده في كثير من المسائل والتالي باطل فالمقدم مثله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ذهب علماء السنة الى ان النبي صلعم كان يجوز له الاجتهاد في
بعض الاحكام وذلك لكونه قادرا على الاستنباط من احكام الله تعالى ولا مانع له من ذلك واستدل هذا على عدم جوازه بوجوه الاول بالايات الدالة
على وجوب الحكم بما انزل الله تعالى وبعدم النطق عن الهوى وبعدم جواز التبديل له من عند نفسه والجواب ان الايات لا تدل على عدم جواز الاجتهاد لان
المجتهد يحكم بما انزل الله لان حكم الله اما مصرح به ومستنبط مما صرح به والاجتهاد من هذا القسم فهو حكم الله الثاني عدم جواز مخالفته مع الاجماع على
جواز مخالفة المجتهد والجواب ان هذا الجواز في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فان ما حصل من الاجتهاد وهو النص فكيف يجوز مخالفته الثالث جواز
الخطاء على المجتهد بخلافه عليه الصلوة والسلام والجواب ما سبق ان هذا في مجتهد لا يكون قوله نصا ومن كان قوله نصا فلا يجوز ان يحكم عليه بالخطا
الرابع تاخير الاجوبة من المسائل ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة والجواب بما يكون التاخير لعدم حصول شرائط الاجتهاد والاشتغال بغيره من

الشواغل الدنيوية وان هذا لازم في القول بعدم الاجتهاد للزوم نزول الوحي عند السؤال احد جوازا لتاخير لا لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة
ولو جاز في الوحي جاز في الاجتهاد والخامس لزوم ارتكاب المحرم بقدرته على التعبير عن الوحي فالاقتصار على الظن مراد عليه بوجوب منع فائدة اجتهاد
الغير وهذا في غيره من المجتهدين فلا يكون مقتصرا على الظن فيندفع الحذر والسادس لو اجتهد لنقل لانه من احكام الشريعة والجواب انه منقول بلا
بد بدليل على حد الدخول في مطلق الاجتهاد والتصرف السابع لو اجتهد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل فلم ينقل والجواب ان مجتهد نقل اجتهاده في المنسوخ
فذكر في بحث عدادها انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله قادرا على الاستنباط من احكام الله تعالى مما لا يحصل له واما الاحكام
يستنبط من غيرها واما ثانيا فلان قوله ولا مانع له من ذلك ثم اذ رب فضيلة يتركها المانع كما انه ترك تعلم فضيلة الخط لئلا يقول الطاعن
انه يتعلم من كتب الاولين فجاز ان يترك الاجتهاد لئلا يقول الطاعن انه لو اوحي لما اجتهد واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عن ادلة باب فاسد
لفظا فلانه لا يحصل لقوله ومستنبط مما صرح به عدا بل لقوله اما مصرح به فانه واما معنى فلانه يكون اجتهاده الذي وقع الاختلاف في تعيينه
اثباته هو الاستنباط مما صرح به ثم غير مسلم اذ الكلام في انه هل يجوز للنبي ان يجتهد بنفسه من تلقاء نفسه عند عدم الوحي الصريح والخفي
واما فهمه عليه السلام الحكم مما صرح به ثم فلا يسمى اجتهادا ولو سمي به يكون خارجا عن محل النزاع على ما هو الجواب في بعض جوابا عن ادلة الشافعية
كما لا يخفى لان الحكم المستنبط من الوحي بالاجتهاد لا يسمى وحيا والا لزم صحة ان يقال المجتهد من امته لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
وهو ظاهر البطلان لان الغرض من الاية ان كلامه تعالى عن شائبة الريب ليس كلام المجتهد كذلك فيلزم جواز التناقض في الشرائع على لوح
حسب اختلاف المجتهدين في الاحكام وهو ظاهر البطلان نعم الوحي هو الامر بالاجتهاد وعند عدم النص وان الحكم الحاصل بالاجتهاد وكلامه
واما رابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الثاني من ان نفي مجتهدا لا يكون صاحب الشرع فهذا تخصيص من خواص خاتم النبوة فان الاجتهاد اصطلاحا هو
استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وصريح الشارح يعضد هنا بان المجتهد ربما حكم ظنا شرعي عليه دليل فلم يفرق بين اجتهاد الرسول
وغيره في جواز المخالفة ولا في حقيقة الاجتهاد واما ما ذكره من ان ما حصل بالاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته فضلا عنه ان اراد ان ما حصل من
اجتهاد النبي قول منصوص لا يحتمل غير ما يفهم منه فهو لا يفيد لا يخفى وان اراد انه قاطع فغير مسلم لان المفروض انه لم يحصل من الوحي ونصه بل
حصل بالاجتهاد والظن وعلى تقدير الاجتهاد لا يعلم النبي الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به حتى لا يجوز خلافه وان قبل ان اجتهاده عليه السلام
يؤدي الى القطع بخلاف اجتهاد غيره كان هذا اصطلاحا جديدا يوجب جعل النزاع لفظيا وغير ما فيه وبما ذكر اندفع هذا الجواب تصريحا ما ذكره
في الجواب عن الدليل الثالث ايضا فتامل واما خامسا فلان ما ذكره في جواب عن الدليل الرابع من انه ربما يكون التاخير بعد حصول شرائط الاجتهاد
آه مدخول بان الشارح في كلام المص قدس سره انه كان يؤخر جواب المسائل الى نزول الوحي يعني انه بعد التاخير كان يجيب بان الوحي نزل بكذا فلو كان
جواب بعض المسائل بالاجتهاد لما اطرد التاخير وجواب على ذلك وفيه انه التاخير في جواب المسائل كان لتوقع الوحي وكان اكثر السؤالات عمر في
مسجد المدينة شرفها الله تعالى من غير اشتغال بامر دينهم من جواب عن المسترشدين فما حاصل كون التاخير لا بد ما ذكرنا مجرى في النادر والكلام
في الكثير الشائع وحاصل ان الشائع المستفيض من حاله صلى الله عليه وسلم عند سؤال ما كان يؤخر جوابه عنه انه كان بعد التاخير يأتي بالوحي من الله تعالى وما كان
يرتب القياس الفقهي فليس لما ذكره الناصب من الاحتمال مجال اصلا كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ما ذكره المص التاخير لاجتهاده من لزوم تاخير البيان
عن وقت الحاجة لازم في تاخير الوحي مردود بان تاخير الوحي بما ذكر على تقدير كان لاداء الطهارة وغصب عليه ولانه لا يجب عليه شيء على ما عند
الاشعري بخلاف تاخير النبي في اجتهاده بجواب مسائل الامة فانه لا يصح تعليله بشيء من ذلك كما لا يخفى ولو كان واجبا على الله تعالى جواب كل سؤال
في زمان الوحي بدوام السؤال لكان الوحي نازلا عند سؤال الناس عن تحقيق هذه المسائل وبطلانه ظاهر من ان يخفى واما سادسا فلان جوابه
عن الدليل الخامس هو الجواب عن الثاني والثالث الدفع لا يتم فتذكر واما سابعا فلان ما ذكره في جواب عن الدليل السادس مدفوع بان المص
قال في هذا الدليل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لكان كذا لانه لو اجتهد لكان كذا وفرق ما بينهما ظاهر والحاصل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما نقل
عنه انه تعبد بروح ما ذكره الناصب من جواب بعضه كان في مقابله وبعضه غير مرتبط به فتامل واما ثامنا فلان ما ذكره في الجواب عن
السابع ضعيف ظاهر جدا اذ لو كان مجرد دخوله في النصوص كافيا في ذكره في عدادها من دون غير حكمه ونحوه عن غيره لكتفوا بذكر اقواله وافعاله
وتقريراته ليجعل امر غيره بينها في الاحكام والاقوال ومن ان الناصب حكم بان مجتهدات النبي قطعية فلا هذا دليل ان مجتهداته القطعية
وتميزها عن غيرها من الظنونات يكون واجبا قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المصيب في الفروع واحد وان لله تعالى في كل مسئلة
حكما وله عليه دليل ما قطعا او ظنيا وان المقصر في اجتهاده على تحصيل ذلك الدليل اثم وخالفت فيه جماعة وضطرب كلام الفقهاء الاربعة الشافعي
وابو حنيفة ومالك واحمد فتارة قالوا بالتصويب لكل مجتهد وتارة قالوا كقولنا ان الاحكام تابعة للمصلحة والوجوه التي يقع عليها الاحكام
ذلك يكون واحدا ولانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم هو كذا فلو لم يكن مخطئا لزم ان يكون
منزلا القطع بالظنون والاجماع من الصحابة على خلاف الخطاء في الاجتهاد قال ابن بكر نوابغ الكلام له بابين كان صحيحا ان يكون
فيه ونبي الشيطان وقال عمر اقيلوني اقيلوني هذا رأي عمر فان كان خطأ فمني وان كان صوابا فمن الله وسن عليه مرارا في الخلافة الاولى

فقال اصابت المرأة واخطأ عمر وخطأ ابن عباس جماعة في قولهم بالعول وقال من باهلة ان الله لم يجعل في مال واحد نصفين وثلثا هذا ان نصف
ذهب بالمال فاين موضع الثلث وايضا الدليلان ان تساويا قطعا والا وجب الراجح والاجماع على شرع المناظرة فلو لم يكن تبيين الصواب مطلوبا
للشارع لم يكن كذلك ولان المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب ولانه يلزم اجتماع النقيضين لان الشافعي اذا اجتهد وقال لزوجته الحنفية المجتهدة
بائن ثم راجعها فانها تكون حراما بالنظر اليها وحلالا بالنظر الى الزوج وكذا لو تزوجها بغير ولي ثم تزوجها اخر بولي انتهى **وقال** الناصب حفظه
الله اقول المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب في الفروع الاجتهادية واحد والباقين مخطئون لان الحق في نفس الامر واحد خلافا للصوفية
فانهم يقولون بتصويب اي كل مجتهد وان الحق تابع للاجتهاد وهذا الرأي باطل لما ذكرنا واما ما ذكره من الدلائل على هذا المدعى الحق وان كان
باطلا ضعيفا فلا نتعرض له لانه لم يقم عليها احد من الائمة الاربعة لندفع عنه صولته والباطل باطل ولا على المصيب الحق ان يذب عن بطلانه والله
يحق الحق ويهدي السبيل وقع الفراغ بحمد الله تعالى عن قسم اصول الفقه وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة وما خالفهم
فقد رددنا عليه وناشدنا عليه شداده ونحن نشرح في قسم فروع الفقه اولا واخرا على شرائط ما ذكرنا في الاصول والتوفيق من الله للوصول الى
المأمول انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب واحد فرية بلا مرية لانهم ولا غيرهم من اصحابهم
لم ينصوا بان مختارهم ما ذا فان المذكور في الشرح العضدي ان الشافعي وابا حنيفة ومالك واحمد بعتهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطئة العضو
انتهى اللهم الا ان يريد بقوله مختارهم ذلك ان ما اختاره الناصب مذهبا مقررا لهم هو هذا وهذا مما لا مدخل له اصلا واما ثانيا فلان ما ذكره
من ان الدلائل التي ذكرها المص على هذا المدعى باطل ضعيف تعصب باطل لانها هي الدلائل المرضية المذكورة في اصول ابن الحاجب على المذهب المختار
فالقدح فيها قدح على اصحابه بل على نفسه كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المص لم يقم الدلائل المذكورة على احد من الائمة الاربعة ففيه انه قاها
على ما قاله ثارة جميع الفقهاء الاربعة فالتعرض لهذا كان اولى مما اذا اقيم على واحد من الاربعة نعم لو قال ان ذلك لا يقيم على ما قالوا ثارة موافقا للجمهور
عند المتأخرين من اصحابهم لكان متجها فتوجه واما رابعا فلان قوله وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة لكن موافقة
اكثر ما ذهب اليه الامامية لمجموع مسائل ذهب كل واحد من الفقهاء الاربعة الى بعضه وخالف بعضه دون ذهاب كل واحد منهم الى ذلك المجموع مع
كون الحق في ذلك الاكثر دليل على ان كل واحد منهم ذهب الى بعض الاحكام الباطلة عند الامامية وانهم قد قسموا تلك المسائل الباطلة فيما بينهم و
قالوا بها خلافا للامامية وهذا عين الفساد كما لا يخفى وقد تيسر لنا بحمد الله ورودنا على شريعة الحق ورودا ان دمرنا على ما رد به الناصب المارد
وجعلناه مردودا وحللنا ما شده من ازار محبوبات بحبوبه وكشفنا عن ساق عوار مرغوبه واظهرنا على خاطبها من اهل سنته واصحاب
نومة سنته انها شوهاء كريهة ليس تحتها كاطاء وعوراء قبيحة لا يبول عليها بابل **قال** المص رفع الله درجته المسئلة التاسعة في ما يتعلق
بالفقه وفيه فصول الاول في الطهارة وفيه مسائل ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز اذا كان مطبوخا وهو مخالف
لما دل عليه القرآن حيث قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء ليطهركم به وانزلنا من السماء ماء طهورا انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول ما اسمج
جعل المسئلة عنوانا في صدر علم الفقه قسيما للادراك فان اول المسئلة مسائل كما يدل قوله المسئلة الاولى في الادراك وههنا يقول المسئلة الثامنة
فيما يتعلق بالفقه وهذا في غاية الركاكة ثم انه ما اراد بالمسئلة ان اراد بها المسئلة المصطلحة فليس جميع مباحث الفقه مسئلة وان اراد
غير هذا من المعاني اللغوية فجعلها في مقام الفصل والباب في غاية الركاكة ولو تعرضنا لمثل هذه السماجات لطال بنا الكلام فالاعراض عن الجاهل
اولى والاشتغال بما هو اولى اولى ومنقول ما نسب الى ابي حنيفة انه يجوز الوضوء بنبيذ التمر اذا كان مطبوخا فهي من مفتراياته بل مذهبه انه ان عدم الا
نبيذ التمر جاز الوضوء به فقط وعند ابي يوسف انه يتيمم يحسب عند محمد يتوضأ بالنبيذ ويتيمم والخلاف عندهم في نبيذ موجود وقيل سيل
كالماء اما اذا اشتد فصار مسكرا لا يتوضأ به اجماعا هذا مذهب ابي حنيفة كما هو المذكور في كتبه وشرط كونه مطبوخا من مخترعات هذا الرجل بل
شرطوا عدم كونه مشتدا مسكرا والمطبوخ مشتد ومسكر فكيف يجوز الوضوء به ثم الاستدلال على بطلان مذهب ابي حنيفة بالآيات فغير واردة
عليه لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب في اباحة الصلوة لا انه يدعي طهوريته غاية ما في الباب انه اقرب بالماء من
التراب لرقته وحلاوته ووجود كثير من اوصاف الماء فيه فهو في حكم المتغير بشيء من المخالف كالزعفران واستدل ابو حنيفة في الجواز بحديث
عبد الله بن مسعود طلب منه الماء فقال عندي نبيذ التمر فتوضأ به ولم يصح الحديث عند الشافعي فلهذا لم يجوز الوضوء به انتهى **واقول**
فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما زعمه من ركاكة ما جعله المص عنوانا في هذا المقام مردود بان هذا الكتاب مشتمل على امزاج من علوم متعددة
كما ان الرسالة الموسومة بامزاج العلوم للعلامة الدواني الشافعي كذلك وقد قسم ما فيها الى مسائل فقال المسئلة الاولى من اصول الحديث
ثم ذكر مسئلة من الفقه والطب والهندسة وغير ذلك فلينظر اولياء هذا المعاند ان جعل الهندسة قسيما للفقه واصول الحديث اسمج ام جعل
مسائل الفقه قسيما لمسائل من اصوله واصول الدين كلا بل اسمج بل ان ركاكة اللفظية التي يتشبث بذكرها للتمويه واظهار فضله على كل
مغفل واما ثانيا فلان اختيار من تردد المردود الثاني ونقول المراد بالمسئلة المعنى اللغوي اي ما هو محل السؤال والبحث اي ركاكة في ذلك
مع جعل بعضهم التعليم والتفهيم الموقف المرصد بل العين الجدول مقام الفصل والباب فما بقي الا ركاكة في العناد وسماجته في اللداد

بعض علماء الفقه

لما كان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ارجع الى عبد الله بن مسعود

وأما ثالثا فلأن تعصب هذا الجاهل لأبي حنيفة في إصلاح فتواه نفع من غير ضرام فإن أصحاب من الشافعية موافقون مع المص في فهم من
النبيذ الذي ذهب أبو حنيفة إلى جواز الوضوء منه ما ذكره المص ولهذا حكى القاضي نظام الدين الأصفهاني الشافعي أنه قال لقبل شهادة المحتج إذا شرب النبيذ
واحد انتهى فالظاهر منه أن مراد ذلك النبيذ المتغير المسكر الذي يجوز الوضوء به لا الشرب منه وقال الطيبي الشافعي في شرح المشكوة أن الحديث قد رواه البيهقي
بلفظ أبو زيد عن ابن مسعود وأنه صح أخذ ذلك النبيذ منه وهو مجهول وقد صح عن علقمة عن ابن مسعود أنه قال لم أكن ليلة الجن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن
ثبت فلم يكن ذلك نبيذا متغيرا بل كان ماء معدا للشرب بنبذ فيه تمرات لتجذب ملوحته انتهى فإن قوله لم يكن نبيذا متغيرا صريح في أن أبا حنيفة إنما أجاز
جواز الوضوء بالنبيذ المتغير وهو شامل للمطبوخ كما لا يخفى وأما رابعا فلأن ما ذكره من أن شرط كونه مطبوخا من مخترعات المص فرد بأن
فخر الدين الرازي قد نسب نقل هذا الاشتراط في مسائل الحمول للبيان تفصيل مذهب الشافعي إلى الكرخي من أصحاب أبي حنيفة فارجع إليها ولكن
أن يقول وسلم عدم الاشتراط فيمكن أن يكون كلامه في قول المص إذا كان مطبوخا متضمنا في معنى الوقت والحال أي جوز ذلك في هذا الحال ولم يرد به الشرط
حتى يتوجه أنه اختراع وإنكار تجويزه لذلك مردود بما مر وبما ذكره مؤلف الهداية في فقه الحنفية حيث قال وإن غيرته النار فإن حلوا فهو
على هذا الخلاف وإن اشتد فعند أبي حنيفة يجوز التوضي به لا يحل شربه عنده وعند محمد لا يجوز التوضي به لحرمة شربه عنده انتهى وقال صاحب
الينابيع وعنده أي عند أبي حنيفة يجوز بنبيذ التمر في السفر عند فقد الماء وإن طبخ واشتد لعموم قوله تعالى تمرة طيبة وماء طهورا ثم أورد عليه بقوله
قلنا راويه مطعون فيه وأيضا صاحب القصة أنكرها وأيضا لعله قبل التغير انتهى وقال ابن حزم إن القول بتخصيص عصير العنب ونبيذ الزبيب
بالتحريم ما لم يطبخا دون سائر الأنبذة والعصير قد صح عن أبي حنيفة وهو الأشهر عنه لأنه لا يعتمد مقلدوه عليه ولا يشتغلون بنصره ولا نعلم له به
حجة أصلا لا من قرآن ولا من سنة ولا رواية ضعيفة ولا دليل ولا إجماع ولا قول صاحب ولا رأي ولا قياس فقط ولله الحمد انتهى على أنه يكفي في
الشناعة على هذا الفتوى مجرد كون ذلك النبيذ حلوا موجبا لهجوم الذباب ونحوه على مستعمله والنزاق الجبهة والكفين والرجلين المغسولين في
مذهبهم على مساجد الصلوة وغير ذلك من المفاسد ولنعم ما قال الإمام الحرمين أبو المعالي الجويني في رسالته الموسومة بمغيث الخلق في تفضيل مذهب
الشافعي من أن من علم بمذهب أبي حنيفة وتوضأ بنبيذ التمر فقد جعل نفسه شهرة للعالمين ونكال الخلق أجمعين سيما في التشنيع الحاد انتهى وأما خامسا
فلأن ما ذكره من أن الآيات غير واردة على أبي حنيفة لأنه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو حكم النزاية مدخول بأن مدلول الآيات
صغرى القياس البرهاني الاقتراني الذي مضمونه الاستدلال به على مطلوبه والكبرى مضمونه ظهورها وحاصل الاستدلال أن قرر على هيئة الشكل
الأول أن كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من الماء بنبيذ وإن قرر على هيئة الثاني فكل مطهر للحدث ماء ولا شيء من النبيذ بماء وإن قرر على
الثالث يقال النبيذ مطهر للحدث وكل شيء مطهر للحدث بنبيذ وإن قرر على الرابع يقال بعض النبيذ مطهر والنبيذ ليس بماء فلا يكون مطهرا
وهو دليل بيّن على ما أصاب الماء بارد وكما يجيء أن فيه الزاية ليس بماء بل يكون مطهرا بل نقول إنه ليس بطهور ما قال لا يجوز
الصلاة به فلا يرد إلا أن يجعله لا عن الماء في الطهارة فلا يرد عليه أن النبيذ ليس من الشارع بالإجماع قوله تعالى فإن لم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا طيبا فيه تنبيه وتتميم من الماء عند عدمه إلى التيمم فلا يجوز أن يخلط بالماء شيء ويقدم عليه كما زاد بما ذكره إن رخصة
أبي حنيفة في استعمال النبيذ عند فقدان الماء يوجب أن يكون حكم النبيذ حكم التراب في نفس الأمر وعند الشارع فهو من مخاريق الأوهام وإن أراد أن
حكمه بذلك بسبب كون النبيذ في حكم التراب عند أبي حنيفة نفسه فهذا من الأمنيات المحضة التي لا يلتفت إليها والحق أن أبا حنيفة وأكثر أصحابه
كانوا يرون جواز شرب النبيذ المسكر والوضوء منه بذلك الحكم الكاذب تقليدا لعمر بن الخطاب كما صرح به ابن حزم في باب فصل المرتضى فيه حيث قال الحنفيون
قد أمر أصحاب عمر بن الخطاب بشرب النبيذ المسكر انتهى ولم يذكر الدليل المنقول والدليل غيرها الظهور متأخروهم في كتبهم والظاهر أنهم نقلوا
ذلك من قول الشيخ أبي حنيفة حيث شاعته وأخذ أنه الفقيه أبو الحسن عن مولانا علي بن الحسين ثم وهو يسأل عن النبيذ فقال سبحان الله
قوم يحرمون قوما يحلون فكان شهادة الذين دفعوا إليهما ثم أوجب أن يقبل من الذين جرحوا شهادتهم شهادتهم قال رفع الله درجته
ذهبت الإمامية إلى أنه يجوز الوضوء بماء مطلق طاهر وإن تغير شيء من أوصافه بالأجسام الطاهرة كقليل الزعفران ويسير العود وقال الشافعي
إنه لا يجوز وهو مخالف لعموم القرآن وللحرج العظيم لامتناع الماء عن تغيير يسير بواسطة تراب أو طحلب أو أي فارق بين اللادم وغيره انتهى وقال
الناصب خفضه الله قول الشافعي لا يجوز الوضوء بالماء المتغير بالتغير اليسير بما يستغنى عنه كالزعفران وأمثاله الكثير بالمجاورة أو بما يعسر صون الماء
منه ويطول المكث أو بالتراب الميمم طهورا والحاصل أن الماء ما لم يقع عليه اسم الماء المطلق ولا يضاف إلى المزج مثل أن يقع هذا ماء الزعفران فهو
طهور هذا هو المذهب فما ذكر أن الوضوء بالمتغير باليسير المستغنى عنه لا يجوز عند الشافعي فهو من مفترياته وجهله بمذاهب الأئمة بل بمذهبه
وما أحسن أن يقول عنده ما رضه للشافعي أطلق كراهة الفقهاء في القرى ثم ما ذكر أنه أي فرق بين اللادم وغيره فبطل لأن المستغنى عنه ليس كغير
المستغنى عنه انتهى **أقول** قال النووي الشافعي في كتاب الروضة أن المتغير تغيرا يسيرا بما لا يستغنى عنه كالزعفران فالأصح أنه طهور انتهى وبه يعلم من
قوله الأصح أن هنا قولا آخر للشافعي وأحد أصحابه فيمكن أن يكون نظر المص إلى ذلك القول فلا غرابة ولو تتبع فإن كتب الشافعية لربما وجد
ما هو أصرح من ذلك وإنما نقل ما نقله الناصب هنا وفيما بعد عن كتاب الأنوار الذي ألفه بعض متأخري الشافعية مستمرا فيه على ما تقرر

عليه الفتوى بينهم كما صرح به في خطبة الكتاب ثم مراد المصنف بقوله واي فرق بين اللازم وغيره انه اذا كان مدار جواز الوضوء وعدمه على بقاء اطلاق
اسم الماء وعدمه كما اعترف به هذا الناصب الشقي فاي فارق بين المستغنى عنه وغيره في اطلاق الاسم وعدمه فقول هذا الناصب المستغنى عنه ليس كغير
المستغنى عنه لغو لا طائل تحته كما لا يخفى هذا وغاية ما يسلم من فضل الشافعي انه رجل حجازي عربي قوي الحفظ قد حفظ شطرا من الاحاديث واثار
الصحابة وفهم ظاهر معناها بمقتضى لغته وجمع طرفا مما اورده علماء الطوائف قبله على ابي حنيفة وتجرد ذلك غلب على جماعة من جهلاء اصحاب
ابي حنيفة القاصرين في الحديث المقتصرين على العمل بالراي والقياس واما الفهم ومعرفة دقيق العلوم والاصطلاحات وحقائق الحدود والبرهان
فكان يضل الاعداء وهذا ما ذهب الغزالي لان نصفه في اواخر كتاب النحول بالفهم والفطنة ورجع كلامه الى وصفه بكثرة الحفظ الذي لا يجتمع مع الفهم
حيث قال وما اختص به من فطنته التي لا يجحد ولا يتمارى فيه حتى كان يحفظ القرآن في اسبوع والموطا في ثلث ليال وشرح جامع محمد بن الحسن بين
يدي عمر بن انتهى والذي يؤيد ما ذكرناه انه كان منكر العلم الكلام عدوا له حتى نقل فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي
انه قال حكي عن صاحب الكلام ان يضربوه بالجريد ويحملوه على الابل منكسا ويطاف به في العشائر والقبائل وبقي هذا جزاء من اخذ بالكلام وروي
عن الربيع عن الشافعي انه قال لو ان رجلا اوصى بكتبه من اهل العلم وكان فيها الكلام لم يدخل الكتب في الوصية لانها ليست كتب العلم وان اوصى
لاهل العلم لم يدخل اهل الكلام في الوصية انتهى هذا ولا ريب في ان من هذا كلامه يكون جاهلا بالله تعالى وبرسوله لان معرفة الله تعالى ومعرفة النبوة
ليست ضرورية بل استدلالية والاستدلال عليه وظيفة علم الكلام فالطاعن فيه جاهل بالله وباليوم الاخر ومن كان كذلك لم يكن من المسلمين
فضلا عن ان يكون من المجتهدين ثم تكلف الرازي في تاويل هذا الانكار بما لا يغني عن الجوع كما يشهد به الرجوع وما احسن ان يقع في احتذاء هذا
الناصب الفضول الذي ياكل الخرى بعد اقتداء الوري هيهات هيهات ابن الثريا من الثرى واي نسبة لهذا الناصب الجاهل الفضول مع المصنف العلامة
الامام الذي لو راه الشافعي لتمنى ان يكون حشو حاشيته والحنفي ان يكون خامل غاشيته والمالكي راعي ماشيته ولنعم ما قيل بالفارسية شعر
نقد عقل را كي بود خاصيت زطلا خرمهره هركه كرد كشد در رشته در عدن باسيف قاضب هر سري مخراق لاعب كند دركردن باشد
سفه در معرض سر وچمن **قال** المصنف رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامية الى ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ سواء كان ماكول اللحم او لا وسواء
كان طاهر العين او لا وقال الشافعي يطهر ما كان طاهرا في حيوته وهو ما عدا الكلب والخنزير وقال ابو حنيفة يطهر جميع الاجلد الخنزير وقال داود يطهر
الجميع والكل مخالف لعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وتحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها منها اذا ثبت هذا فلا يجوز بيعها عند الامامية
وعند الشافعي يجوز بيعها بعد الدباغ وقال ابو حنيفة يجوز قبل الدباغ وبعده وكلاهما مخالف لنص القرآن على ما تقدم انتهى **وقال** الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان جلد الميتة يطهر بالدباغ وهو نوع الفضلات بالادوية المحرمة وانما طهر فلا شك انه يصح بيعه ومذهب ابي حنيفة ان كل
اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الخنزير والادمي والدباغة ازالة النتن والرطوبات النجسة من الجلد فان كانت بالادوية كالقرظ ونحوه يطهر الجلد ولا يبقى
نجاسة اصلا وان كان بالتراب او بالشمس يطهر اذا يبس ثم اذا اصابه الماء هل يعود نجسا فعن ابي حنيفة وابنيه وعن ابي يوسف اذا صار بالشمس بحيث
لو تركه لم يفسد كان دباغا وعن محمد جلد الميتة اذا يبس ووقع في الماء لا ينجس من غير فصل هذا مذهب ابي حنيفة في الجلد المدبوغ وما ذكر ان ابا
حنيفة جوز بيع اهاب الميتة قبل الدباغ وبعده كذب وافتراء بل مذهبه ان جلد الميتة قبل الدباغ لا يصح بيعه وجاز بعد الدباغ واما ما استدل
بالاية على تحريم جلد الميتة قبل الدباغ وبعده فاستدلال باطل لانا لا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها منها الدباغ
الصحيحة الواردة في جواز الانتفاع باهاب الميتة منها ما رواه مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عباس انه قال قال رسول الله
اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهذا يدل على طهارة الاهاب من ميتة كانت او من غيرها ومنها ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي
في صحاحهم عن ابن عباس رضي الله عنهم قال تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر رسول الله فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم
به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها وهذا يدل بصريحه على جواز الانتفاع باهاب الميتة بعد الدباغ ومنه ما رواه البخاري والنسائي
عن سودة زوجة النبي انها قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا ننبذ فيه حتى صار شنا وقد صرح رسول الله في الحديث
الثاني ان تحريم عين الميتة المراد منه تحريم اكلها لا كل الانتفاعات ثم ان هذا الجاهل بالاخبار يصادم اقوال الائمة ويحكم بمخالفة النص فينبغي
ان يسد حفرة فمه بالجص انتهى **واقول** لا يخفى ان علة النجاسة هو الموت وعدم التذكية وذلك لا يزول بالدباغ والنجاسة العينية ذاتية
وما بالذات لا يزول بالعرض ولو زالت النجاسة العينية بالدباغ لطهر جلد الكلب والخنزير بها والثاني باطل بالاتفاق فالمقدم مثله واما ما
ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان بيع اهاب الميتة لا يصح قبل الدباغ فيقول الناصب خذ هذا من كتاب الوقاية وشرحه زعم ان كل ما ذكر فيه
هو مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان المذكور فيه غالبا هو المفتى به بينهم من اقوال اصحابه ويؤيده وقوع الفتوى منه بما ذكره المصنف باحث العصب
العقب من الميتة على ما نقله ابن حزم عنه فان هذا يدل على عدم اعتبار الدباغة في جلد الميتة وما يشبهه لظهور عدم جريان الدباغة في
العصب والعقب ولم يحضرنا من كتب الحنفية حين كتابة هذا التعليق شيء يعتد به من كتب تحقيقه ولو تتبع احد كتبهم لوجد فيها ايضا ما يؤيد به
المصنف قدس سره لان جميع الحالات والمناقصات موجودة في مذهبهم كما سنذكره نقلا عن صاحب كتاب طبقات الحنفية في وضعه انه لا يوقف

ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من انه لا يلزم من تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات فمردود بانا نستدل عليه ونقول من المقرر المتفق عليه
ان العين لا يحرم فيتوجه التحريم الى الانتفاع وتقدير اعم الاحوال والى لئلا يلزم الاجمال او الترجيح بلا مرجح اذا لا قرينة على الخصوص فقد دلت الادلة
على عدم جواز لبس جلد الميتة في الصلوة وغيرها وبعث الم الا كالادلة عليه اخبار الامامية واجماعهم ووافقهم في ذلك مالك واحمد بن حنبل
مستندا بما روي من قوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فقال الهداية من ان هذا النهي لا يصلح للمعارضة بناء على ان الاهاب اسم
لغير المدبوغ ثم لا نزاع في ان قوله ضعيف بين اهل اللغة كما يدل عليه كلام ابن الاثير في النهاية حيث قال الاهاب هو الجلد وقيل انما يقال الجلد اهاب
قبل الدبغ فاما بعده فانه يسمى اديما وقد يسمى اهابا ايضا فهو من وصف الاهاب بالدباغة في نحو قوله تعالى اهاب دبغ فقد طهر وتاخير الصفة عن الموصوف
بطلانه ظ واما الاحاديث التي ذكرها الناصب فلا تنفيان انها بعد عدم الاتفاق على صحتها ومعارضتها للقرآن والبرهان على ان الحديث الاول
تسليم صحته ليس نصا في طهارة كل اهاب حتى الميتة لجواز ان يكون اللام فيه للعهد اشارة الى اهاب مخصوص وكذا الحديث الثاني لان حصر الشيء
الدال عليه بقوله انما حرم كلها في اللحم لا يدل على حصر النجاسة فيه حتى يلزم منه نفي نجاسة الجلد والموت اذا كان سببا لحرمة اللحم ونجاسته
وجب ان يكون سببا لنجاسة الاهاب وحرمته والا لزم الترجيح بغير مرجح لسببا انما في تعلق الحيوة بها فاذا كان الموت الذي هو سبب لحرمة علة للنجاسة
العينية في اللحم وجب ان يكون سببا لها في الجلد واذا كانت نجاسة عينية لم تزل بالدباغة ولا الطهر جاز الخرز والعلبة بها عند ابي حنيفة وقوله
بعد تسليم كون كل من الثلثة نجاسة عينية القول بطهارة الدباغة للاثنين دون الاخر تحكم على هذا الحديث فقد كشف عن وضعه ما روي
عن مولانا الصادق عليه السلام انه سئل عن شاة ميتة كانت لمحمد ولية فترك لحمها حتى انتن فقال ما كان على اهلها اذا دبغوها ان ينتفعوا باهابها وهو
عليه السلام بالشان شاهد قوية في حديث عبد الرحمن بن حجاج وزعم ان سائل الميتة ذكاة ثم لم يزد ان يكذبه ان ذلك الا امر رسول الله واما
ما ذكره الشارح من ان المصنف قدس سره بجهله بالاخبار يحكم بالقول النص ورد فهو بان المصنف جاهل بالاخبار التي استدل بها ائمة الناصب في مناهجهم
لكنه يحكم بكذب الامامية فادته اليه كما انه قال بينها وبالجملة فهو قدس سره يدعي ان النص الشرعي ان حديث صحيح صريح في الخطاء لا
يحكم بان مخالفه النص مخطئ كان عمله الناصب الذي كفره استحق ان يرجم في سلفه ورجم كالب شجر او يرمى بسعفات فجر حتى يلتقم بحجر قال
المصنف رفع الله درجته الرابع ذهبت الامامية الى ان الكلب لا ينجس عليه الذكاة وان جلده لا يطهر بالدباغ سواء ذكي او مات وقال ابو حنيفة انه يقع عليه
الذكاة ويطهر جلده بالدباغ مذكا او ميتا انتهى وقال الناصب خفضه الله وقول مذهب الشافعي الى ان الكلب كالخنزير في كونه نجس العين
الا ان الذبح حكم بطهارتها يجب ابعاد هذا دليل على ان الكلب نجس والا لما كان كالخنزير في كونه نجس العين ثم قال ذهب ابو حنيفة الى
ان الكلب كسائر الحيوانات وعند ان جلده يطهر بالدباغ وكذا يطهر بالذكاة وكذا لحمه ولا فلا والمراد بالذكاة ان
يذبح المسلم او الكتابي من غير ان يترك التسمية عامدا انتهى اقول قال الاستاذ من كلام المصنف هنا على ابي حنيفة يمنع ما ذهب اليه من
وقوع الذكاة على الكلب ومنع طهر جلده بالدباغ وهذا الناصب بما ذكره من مذهب ابي حنيفة ان عنده لا يذكى من غير ذكر دليل طالبه به المانع
فاين الدفع الذي التزمه الناصب في مقابلة كلام المصنف قدس سره ثم قال رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامية الى وجوب النية في جميع الطهارات
من الحدث وقال ابو حنيفة لا يجب في الطهارة المائية وقال الاوزاعي لا يجب مطلقا وقد خالفا القرآن العزيز حيث قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
اي لاجل الصلوة وقال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وخالفا السنة المتواترة وهو قوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات
وانما لكل امرء ما نوى ويلزمهما ان يكون الجنب نائما والمحدث كذلك ان يكونا طاهرين وان يدخلا في الصلوة بمسمى هذه
الطهارة وهو غير معقول والسادس ذهبت الامامية الى استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء من النوم واوجبه داود وكذا واوجبه احمد
حنبل في نوم الليل دون النهار وخالفا في ذلك قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقد قال المفسرون اذا قمتم من النوم وايضا
غسل اليدين واجب الذكر تعالى انتهى وقال الناصب فضله الله اقول مذهب الشافعي وجوب النية في جميع العبادات والطهارة من الحدث
عنده من العبادات فيجب النية فيها عنده ومذهب ابي حنيفة عدم وجوب النية في الطهارة لعدم كونها عبادة مقصودة بل شرطا لجواز الصلوة
والنية في الطهارة عنده سنة هذا تقرير المذهبين وما ذكره ابو حنيفة والاوزاعي خالفا القرآن فهذا باطل لان النصوص لا تدل على الوجوب
لان القيام لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية كما لا يخفى واما اخلاص الدين لله فالمراد تخصيصه الله تعالى بالتقية من الرياء والاغراض الدنيوية
وليست هذه بنص في وجوب النية واما حديث انما الاعمال بالنيات فقد اجاب عنه بعض الشافعية بان الثواب منوط بالنية انما فاما بدل
ان يقدر الثواب بقدر شيء يسمى الثواب نحو حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب [illegible] وهو [illegible] الاخروي
كالثواب الاخروي مراد بالاجماع فاذا قبل حكم الاعمال بالنيات ويراد بالثواب صدق الكلام [illegible] لم يكن [illegible]
فلا يكون القول بعدم وجوب النية في الطهارة مثلا مخالفا لنص [illegible] واما ما ذكره من حصول القراءة من غير [illegible]
وهو غير معقول فهذا استبعاد ولا يلزم ان يكون الشرع مراد [illegible] من استحسان [illegible] الامامية
للقائم من النوم فهو مذهب الشافعي ومن اوجبه فقد اوجب [illegible] الحديث [illegible]

في صحيحه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا فإنه لا يدري أين باتت يده
والشافعي حمل الأمر على الندب استحبابا من قال بوجوبه حمله على مقتضى الأمر وهو الوجوب ثم ما ذكره من مخالفة النص ما ينبغي أن يعول
على قوله لأن النص يقتضي غسل الوجه بعد القيام للصلاة ولا شك أن مفهومه غير مخصوص بالقيام من النوم وما نقل من إجماع المفسرين
بالمأثور كذب ابن داي لتفسير ذلك اسكين الباس ثم إن التخصيص بالقيام من النوم باطل لاقتضائه عدم التوضي للقائم من مقامه للصلاة
وأقول فيه نظر من وجوه أما أولا فلأن ما ذكره من أن الطهارة ليست عبادة مقصودة افتراء على أبي حنيفة وأصحابه فإنهم قالوا إن الطهارة
ليست عبادة محضة لا أنها ليست مقصودة وكيف لا تكون مقصودة بذاتها مع أن تجديد الوضوء ومجرد الكون على الطهارة مقصود للشارع كما
صرحوا به والحاصل أن إرادة الطهارة غير مقصودة للشارع كما صرحوا به والحاصل أنه إن أراد أن الطهارة غير مقصودة مطلقا فهو ظاهر البطلان كما
عرفت وإن أراد أنها من حيث كونها شرطا للصلاة وبالنسبة إليها لا تكون مقصودة بذاتها فمسلم ولكن لا يلزم منه أن لا يكون مقصودة مطلقا فإن الشيء
الواحد يجوز أن يكون مقصودا بنفسه مقصودا لغيره كالإسلام الذي هو مقصود بنفسه ومقصود لغيره كالعبادات المشروطة بها ثم القول بأن الطهارة
ليست عبادة محضة وأن المحضة لا يكون غير معقول المعنى كما لا يخفى وأما ما ذكره في بيان عدم مخالفة أبي حنيفة والأوزاعي للقرآن من أن النصوص
لا تدل على الوجوب لأن القيام لأجل الصلاة ليس بنص في وجوب النية مدفوع بأن المصنف لم يقل إنهما خالفا نص القرآن حتى يتوجه عليه أن الآية ليست
بنص في ذلك بل يحتمل وإنما قال إنهما خالفا القرآن أي ظاهره ومخالفة ظاهر القرآن واحتماله الراجح أيضا بلا قيام مانع يعتد به في معرض البطلان
أيضا قال في الذخيرة من كتب الحنفية البناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه حصرا صريحا فيما لا يمكن الوقوف على حقيقة الحال انتهى وإنما قلت
إن ظاهر الآية وجوب النية في الوضوء إذ المتبادر منها على وجه تذكره المصنف وجوب غسل الوجه وغيره من الأعمال لأجل الصلاة وقصد التوسل
إليها واستباحتها كما في قولك إذا أردت ملاقات الأمير البس ثوبك وإذا أردت الصيد فاركب وإذا أردت الإفادة فاجلس فإن سياق مثل
هذا الكلام يدل بحسب العرف على أن المراد من الأمر المذكور في الجزاء طلب الإتيان بالمأمور به بقصد حصول الشرط أي البس ثوبك للملاقات
الأمير واركب للصيد واجلس للإفادة وهذا مفهوم النية نعم يتوجه أن النية ليس مجرد قصد الصلاة بل لا بد فيها من قصد القربة والوجوب أو الندب
ويمكن أن يدفع بأنه إذا ثبت وجوب بعض النية ثبت وجوب مجموعها إجماعا تأمل وكذا الكلام في الآية الثانية فإن ظاهرها الدلالة على وجوب النية
وتقريره الاستدلال برهانيا أن النية واجبة في الطهارات لأن الطهارات من العبادات وكل ما هو من العبادات يجب فيه النية أما الصغرى
فلصدق تعريف العبادة عليها وهو حكم شرعي يكون الغرض الأهم منه الآخرة وأما الكبرى فلأن الكبرى تدل على وجوب النية في عبادة الله تعالى
في الخلاصة وكل ما يجب أن يكون مخلصة لله تعالى يجب فيه النية لأن الإخلاص هو أن يخص المعبود بالعبادة ولا يشركه مع غيره في الطاعة وهو لا يتحقق
بدون القصد والإرادة التي هي النية أو هي إرادة إيجاد الفعل المطلوب شرعا على وجه تأمل وأما ثانيا فلأن ما نقله عن بعض أئمة الحنفية
في الجواب عن استدلال المصنف بالحديث مدخول بأن الحديث قد تضمن نفي العمل بدون النية وليس المراد نفي حقيقة العمل إذ لا شك في وجود
حقيقة العمل بدونها فلا بد من تقدير ما يتعلق النفي به والمقدر في مثل هذا التركيب بالنظر إلى العرف الشرعي نفي الصحة نحو لا صلاة إلا بطهور
وبالنظر إلى استعمال اللغة هو نفي الفائدة مثل لا علم إلا ما نفع فبالنظر إلى الشرع معناه لا صحة للعمل بدون النية وبالنظر إلى اللغة لا فائدة فيه
بدونها وإذا لم يصح العمل لا يترتب الأجر والثمرة بدون النية فلا بد من النية إذ الفاعل المختار لا يعمل إلا لأجل الصحة والثمرة ومع قطع النظر عن الشرع
واللغة مثل هذا التركيب يحتمل نفي الفضيلة ونفي الصحة لكن تقدير نفي الصحة أولى من تقدير نفي الفضيلة لأن نفي الصحة أقرب إلى مدلول التركيب بحسب
الحقيقة لأن المدلول الحقيقي للتركيب المذكور نفي الذات وهو يوجب نفي جميع الصفات ونفي صحة الشيء أقرب إلى عدم ذلك الشيء من نفي الفضيلة
لأنه إذا لم يكن صحيحا يكون كالعدم لأنه لا يكون معتدا به بخلاف ما إذا انتفى الفضيلة فكان نفي الصحة أقرب إلى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الذات
فتدبر وأما ثالثا فلأن قوله هذا استبعاد مسلم لكنه استبعاد لا مرية عند الشرع عند العقل السليم عن الآفة على حاله ما سيجيء إن شاء الله تعالى
من استبعاد الفعال المروزي الشافعي عن أقل ما يجوز في مذهب الحنفي من الصلاة المختصة بالضرط بدل المسلم والجواب الجواب وأما رابعا فلأن
قوله ولا يلزم أن يكون الشرع موافقا لعقله الناقص مجاب بأن ثبت العرش ثم انقش فإن الشرع لم يفوض على رأي الحنفي الجاهل وأين من أدلة الشرع
ما يدل على تأثير هذا الأمر الاتفاقي الخالي عن القصد والنية في صحة الصلاة مع ما عهد عن الشارع من اعتباره القصد والنية في الأعمال في الجملة وعلم
أن الحكم المذكور ناشئ من قياساتهم الفاسدة واستحساناتهم عقولهم الناقصة فلا محالة يستبعده العقول الكاملة ويتعجب منه الأفهام الثاقبة
قال ابن حزم وهو من أهل السنة كما مر أن من العجب أن يكون الحنفيون والمالكيون يجيزون الوضوء للصلاة والغسل من الجنابة بغير نية وبنية
التبرد وفيهم من يجيز صوم رمضان بنية الإفطار وترك الصوم وكلهم يجيزه بنية التطوع ويجزيه عن فرضه ونية الفطر إلى زوال الشمس فيطلق
النيات بملة حيث أوجبه الله تعالى ورسوله ثم يوجبونها عند الإتمام ثم يقولون لا يجوز أن يختلف نية الإمام والمأموم فلا يصلي المفترض خلف
ولا المتنفل بمفترض ولا صلاة فرض خلف من يصلي فرضا آخر وفي هذا الكلام من يجزي عنده غسل الجمعة ودخول الحمام من غسل الجنابة
ويسقط النية حيث هي فرض ثم يوجبونها حيث لم يوجبها الله تعالى ورسوله ثم انتهى ولما خامسا فلأن ما أشار إلى رده بقوله وأما ما ذكره

من ابتداء غسل اليدين فهو مسئلة عليحدة مغايرة لسابقها جعلها المصنف المسئلة السادسة من مسائل الطهارة ومع وضوحه لم يتعرض لمنافيه
الغير كما ترى ثم [illegible] في بحث غسل اليدين من رواية البخاري ومسلم عن أبي هريرة مسندا ومتنا اما مسندا فلما مضت
مناقشة في بحث الامامة من وجوه الذبح من روايات البخاري ومسلم وكتابهما خصوصا اذ لم يرويا عن أبي هريرة الذي كان متهما بالكذب فيما بين الصحابة والتابعين
قد وبينا سابقا عن الحميدي الجمع بين الصحيحين فوائد فيه يرتفع بها عن ظن الصدق والعدالة وقد روي انه قال له النبي ان فيك لشعبة من الكفر
روي انه اتى الى عمر بن الخطاب فاتهمه فيها فاليه بالله عند الله وعند المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة آلاف دينار الزمه بها وكتبه الى البحرين
وظهر من عداوتهم وانضمامه الى معوية ما لا يحتاج الى ارائته لظهوره في التواريخ وعند علماء الاسلام وقال الذهبي لذكره ان اصحاب ابن مسعود
انكروا على أبي هريرة الحديث قالوا انما يصنع بالمهراس انتهى بالجملة هذا الحديث لو صحا اتفق عليه الفريقان فلا يصلح لاحتجاج من صححه منهما على من
انكره وقد توضيح لشرط ذلك في بحث امامة مر فتذكر واما الفتح مثلا فلانا لا نسلم دلالته على الوجوب لان قوله فلا ينبغي يحتمل وان كان دالا على
الامر بالغسل لكن غايته ما يحتوي لا صريحا او صيغة ولا نسلم ان الامر الضمني يقتضي الوجوب كيف والخلاف في ان الامر للوجوب او الندب انما وقع في الصيغة لا
في مجرد المفهوم كما صرح به العضد الايجي في شرح صوا ابن حاجب ولو سلم فالعلة المذكورة في الحديث يدل على ان الامر بغسل اليدين لاجل الشك في
طهارتها الاصلية فلا يدل على الوجوب فلا يكون نصا فيه لاصل عدم الوجوب فيتعين الحمل على الاستحباب واما ساداتنا فلان ظاهر عن قول الله تعالى
القوم للنص انما وقع تعليقه على ما وقع جهله في حال النجاسة لو تنبه لتبقى على حاله وذلك لان النوم يجعل بمجرد تنبه النوم في الابتداء دليلا على عدم جواز
غسل اليدين قبل الوضوء بذلك مع عدم ذكر غسلها فيها فليتحمل قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره من ان مفهوم النص غير مخصوص بالقيام من النوم
فجاب بان الاية متروك الظاهر والمفهوم اتفاقا ضرورة ان الوضوء عند كل قيام للصلوة غير واجب فلا بد من التخصيص واما ما ذكره من ان المص من اين
راى التفسير مع عسكنة وفقره فوجه التعصب العناد فيه ظاهر لان عزة المص فدين سره في الدين والدنيا من المهدائي لعهده كونه من اهل بيت الفضل
والاجتهاد وخزانة الكتب وجمع المواد ظاهر على الحاضر والباد ولو سلم يجاز ان يكون ساطان الوقت الذي شار اليه كتابة هذا الكتاب كما ذكره الناصب
سابقا فلا حكم بجمع كتب التفسير والظاهر انه لا ينازع في هذا واما ما ذكره من ان المص نقل اجماع المفسرين على تقدير المنوم في الاية فغير تام بالامرية لان
قول المص وقد قال المفسرون انه لا يدل على ارادة اجماعهم على ذلك لان الدال على الاستغراق انما هو الجمع المعرف بتعريف الجنس دون العهد كما صرح
به الشارح العضد مع اشعاره بان اللام لم يوضع للاستغراق بل لتعريف الجنس والاستغراق ينشأ من المقام كما صرح به الابهري في حاشيته وحينئذ نقول
من اين فهم هذا الناصب كلام المص الاستغراق المفضي الى دعوى الاجماع والا يجوز ان يكون التعريف في قوله المفسرين تعريف عهد كالجنس اعتمادا على ظهور
الاختلاف بين المفسرين في ذلك التقدير وذكره في اكثر التفاسير فانه لما كان ظاهر الاية كما يدل على وجوب الوضوء عند كل قيام للصلوة في حال الحدث وغيره
والاجماع على خلافه لما روي انه صلى الخمس يوم الفتح بوضوء واحد فيحتاج الى تقدير قال بعضهم ان التقدير اذا قمتم محدثين وبعضهم اذا قمتم من النوم او من
مضاجعكم كما مر بيانه على انه مدرجة بعد علماء المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي ايضا قد ذكر
صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهاني ولا ريب ان المستعمل في الادلة الشرعية من هذا القبيل واما ما ذكره في بطلان
التقدير المذكور من اقتضائه عدم الوضوء للقائم من مقامه للصلوة فمردود بان تخصيص شيء بالذكر لا يقتضي نفيه عما عداه كما تقرر في الاصول **قال**
المص وفق الله درجته الى ان قال ما يدل على وجوب مسح الراس وعدم اجزاء الغسل عنه وقال الفقهاء الاربعة يجزي الغسل وخالفوا في ذلك كان الله تعالى
فرق بين الاعضاء وجعل الراس ممسوحا فالتسوية بينهما مخالفة لنص القران انتهى وقال الناصب خفضه الله قوله الغسل هو اجزاء الماء على العضو
المسح ايصال البلل الى العضو والغسل الذي هو ايصال الماء ان تحقق لزمه ايصال البلل بلا شبهة ومن انكر ذلك انكر ان المسح البلل فالغسل اذا تحقق تحقق المسح
بلا عكس واما التفريق بين الاعضاء في الوضوء فلا يوجب تحقق المسح بدون الغسل لان الاكتفاء بالمسح تخفيف من الغسل رحمة فلا يلزم مغايرة المسح للغسل
وبيانه بالكلية من هذا التفريق انتهى **اقول** ما ذكره الناصب لا امر ان الغسل هو اجزاء الماء على العضو والمسح ايصال البلل مسلم لكنه في التفريع على ذلك
بقوله فالغسل الذي هو ايصال الماء اه فلا يخلو عن بدل الاجزاء الذي هو الاسالة لا ايصال الروح بنوجه المنع على كون الغسل ايصال الماء ثم يرتب صرف المنع
على التفريع المذكور كما لا يخفى والحاصل ان مفهوم الغسل كما ذكره ولا هو اجزاء الماء لا مجرد الايصال فلا يلزم من تحقق الغسل تحقق البلل الذي هو مجرد الايصال
ويدفع البناء على اشتمال احدهما على الاخر وتحققه فيه فرق بين قول القائل فلان يرى الفرض في الرجلين المسح وبين قوله فلان يرى الغسل ايضا
لو جعل اشتمال الغسل على المسح مصححا لاستعمال المسح في الغسل لصح استعمال الغسل في المسح ايضا لان الاول من باب اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني من باب
اطلاق اسم الكل على الجزء وكلاهما ايضا ان معتبران عند ارباب العربية ثم يسقط استدلالهم بباقي الاحاديث المتضمنة لقوله لم انه توضأ وغسل رجليه
لا يصح لما يذكر بكون الغسل المذكور مرادا به المسح والحال انه ليس كل شيء يشتمل على غيره يصح ان يسمى باسمه لانا نعلم ان الغسل قد يشتمل على عدم الاصابة
والحركة لا يجوز ان يسمى باسمها مما يشتمل عليه كالسكنجبين مشتمل على الخل والعسل ولا يسمى بهما وبالجملة اطلاق المسح على الغسل مكسه مخالف لوضع اللغوي
والشرعي فلا وجه للتعبير باحدهما عن الاخر بغير قرينة ولهذا ذهب الفقهاء الجماعة من قدماء اسلافنا الى ان الغسل لا يجزي من مسح مسندا لابن ابي
ليلى بمسح وهو الامور به ذكر صاحب نقد المدارك وهو من علماء اهل السنة ان الملائكة يتصلى الفرق [illegible] لا يجوز ان يراد بمسمى المسح [illegible]

انتهى وهل هذا الذي ذكره الناصب الا مثل ان يقال ان الذراع عبارة عن بيت قبضات والذراعين عبارة عن بيت قبضتين فاذا تحقق الذراعان الذي هو ضعف
الذراع تحقق الذراع بل الشبهة ومن انكر هذا انكر اشتمال الكل على الجزء فجوز التسوية بين الذراع والذراعين وهو سفسطة ظاهرة **قال**
المصنف رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على العمامة وقال الثوري والاوزاعي واحمد واسحاق انه يجوز وخالفوا في ذلك نص القرآن
حيث قال وامسحوا برؤسكم وجب الصاق المسح بالراس انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب المسح بالراس بما يسمى مسحا والمندوب
عنده مسح جميع الراس للخروج عن الخلاف والمستحب عنده انه اذا اقتصر المسح بكل الراس الاستكمال بمسح العمامة لما روى البخاري ومسلم والنسائي صحاحهم
عن المغيرة بن شعبة ان النبي توضأ ومسح بناصيته وعلى عمامته وحينئذ حمل الشافعي المسح بالناصية على مسح جزء من الراس والاستكمال بالعمامة وذهب
من جوزه الى انه كالمسح على الخف نظرا لحديث حيث جمع بينهما في حكم واحد واما ما ذهب اليه فانه يخالف النص فهو باطل لانه في حكم المسح بالخف وقد اوجب
الكتاب الغسل وجوز السنة المسح فلا مخالفة لوجود السنة الدالة على جواز المسح عند وجود الخف وسنذكر ان شاء الله في قوله فامسحوا برؤسكم ما يؤيد معنى
انتهى **واقول** ان ما تمهد من تقرير مذهب الشافعي لا نفع له في اصلاح كلام الثوري وشركائه كما لا يخفى واما ما رواه عن الصحاح عن المغيرة
فقد مر منا الكلام على احاديث الصحاح ومؤلفها هذا الحديث المنتهي الى المغيرة فانه مع ظهور القدح فيه بما اسبقه المص في مطاعن عمر من قيام الشهادة على
مغيرة عنده بالزنا وبمفارقته عن امير المؤمنين ع ودخوله في حزب اهل البغي مردود ايضا بما سيجيء في مسئلة المسح على الخفين فانتظروا ايضا لا يدفع
هذه الرواية مخالفتهم لنص الآية كما ذكره المص وهو ظاهر فيجب الحمل على موضع الضرورة كما حملها عليه اصحابنا او القول بانها منسوخة بآية المائدة
كما سيأتي الرواية فيه عن علي ع وايضا كان المص يدعي البداهة في وضع ما نبنوا عليه من الرواية مخالفتها النقل فلما عرفت واما العقل فلان بديهته
العقل حاكمة بان في نزع الخف مشقة ولا يمكن التيسير من الشارع فيه بتجويز المسح عليه عند الضرورة واما المسح على الناصية فلا مشقة فيه حتى يحكم بالعدول
عنه الى المسح على العمامة فهو قياس مع الفارق كما لا يخفى وهذا ظهر بطلان تعليل الناصب بقوله لانه في حكم المسح على الخف وقد اجمع بخفي حنين
قال المص رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الرجلين وانه لا يجوز الغسل فيهما وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس وابن
وعكرمة وابي العالية والشعبي وقال الفقهاء الاربعة الفرض هو الغسل وقد خالفوا في ذلك نص القرآن حيث قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول قرأ بعض القراء وارجلكم بفتح اللام وقرأ بعضهم وارجلكم بالكسر فهذا الكسر يمكن ان يكون للجوار على ما اعتاده العرب
في كلامهم من جر الجوار ويمكن ان يكون لارادة حكم المسح واما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد فلا بد ههنا من بيان للمجمل وقد بينه السنة الصحيحة وذلك
ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عبيد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله ص رأى قوما واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال ويل للاعقاب
من النار اسبغوا الوضوء وهذا يدل بصريحه على وجوب الغسل وهذا بيان للمجمل فلا يجزي الا الغسل ثم نقول صح عند اهل العربية انه اذا قصد بالباء
ارادة بعضه لان الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل وهي غير مقصودة فلا يثبت استيعابها بل يكفي فيها ما يتوسل به الى المقصود واذا قيل مسحت الحائط يراد
كله اذا علمت هذا فنقول الجر في وارجلكم على القراءة المشهورة فيه يجب ان يحمل على جر الجوار لان الفتح وارد البتة بلا شك في القراءة المتواترة فان عطف
على قراءة الفتح على وجوهكم حصل المقصود وان عطف على محل برؤسكم يكون الباء ساقطا عن ارجلكم ويكون التقدير وامسحوا ارجلكم وهذا يقتضي
ان يكون الواجب مسح كل الرجل باليد المبتلة ولم يقل بهذا احد لانه موافق لا يخالف فلا يبقى وجه لقراءة الفتح فتعين وجوب الغسل للارجل لا مسح
التركيب وان تعين فائدة الغسل والجر قراءة متواترة يجب حمله على جر الجوار او الحمل عليه بطريق المشاكلة او بتقدير وامسحوا ارجلكم مرادا به الغسل
الشبيه بالمسح تلبيسا على وجوب الاقتصار او بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا لاختلاف القراءتين اذ لا وجه له غير المذكور ان خذ هذا فانه من الدرر
المنتقدة والحمد لله ثم ان جميع اهل الامصار من عامة الناس ومشاهير العلماء في كل عصر تقرر فيهم غسل الرجل والانكار على الماسح وهل يعارض هذا شذوذ
من الشيعة والوا بالمسح وليس بمنصف ان الحق في طول الازمنة يبقى مخفيا هكذا ثم ان في ازمنة الخلفاء هل كان المقرر من امر الوضوء غسل الرجلين
او المسح ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء اهل السنة كالشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد مع وفور علمهم واطلاعهم على احوال السلف
ولو تامل المتامل لعلم ان مسح الرجلين في الوضوء ليس من الشريعة ولقد سالت علماء الشيعة في الجبل الذي بجبل بلاد الشام الانصاف في هذه المسئلة
وقال لهم اذا جردتم النفوس من الاغراض والمباحثات هل تجدون انفسكم تسمح بالصلوة بالمسح ولا فانصفوا انهم لا يصلون الفرائض بدون الغسل و
قد يكتفون بالمسح في الوضوء للمندوبات كالوضوء عند النوم ويجمعون بين المسح والغسل في سائر الطهارات خروجا عن الخلاف ولا يبعد ان يقولا بانه
هذا انتهى **واقول** لعمري انه لو غسل الناصب ما سوده في هذا المقام بدل غسل رجليه لكان اليق بحاله وما له وها هنا نحن نمسح بدل المحو والطمر
على ما وجوه كلامه ونقول ولا اندان اراد بقوله وهذا بيان للمجمل ان الحديث المذكور بيان لاجمال الآية في الدلالة على اصل مسح الراس والرجل فلا نم ذلك
بل الآية نص في المسح كما سنبينه عليه وان اراد انه مجمل في مقدار المسح فهو مسلم لكن لا ارتباط بما نحن فيه وهو ظاهر وثانيا ان ما ذكره بقوله ثم نقول صح
عند اهل العربية انه اذا قيل مسحت الحائط اه ماخوذ مما ذكره شارح لوفاية استدلالا على انه لا يجب في مسح الراس الاستيعاب واعلى مالك وفيه انا لا نم انه
مما صح عند اهل العربية ولهذا لم يذكره الشارح اليهم بل قال وقد ذكروا اه وقال المحشي عصام الدين ان الذين ذكروا هذا هم القائلون بكفاية مسح
البعض من الشافعية والحنفية وكيف يقول بذلك علماء العربية مع ظهور تخالف الاستيعاب في اكثر الفعل المتعدي بنفسه الى المحل نحو ضربت زيدا وفي نوع

الغسل المتعلق بالبدن وغيره نحو الغسل والمسح بالماء الطاهر في المثال مصنوع لان ارادة مسح كل الخيط انما يعقل اذا كان الخيط قصيرا حقيرا واما اذا كان
طويلا عريضا عند الكسوة البلد مثلا فلا يبعد الحق انه القدر المشترك بين الكل والبعض كما نقله عصام الدين المذكور عن امام الحرمين والاصوليين وثالثا ان اراد
بقوله الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل ان الاصل فيه عند قصد الحال والالة ذلك فمسلم لكن من اين لزم قصد ذلك فيما نحن فيه حتى يرجع فيه ذلك
الاصل وان اراد ان الاصل دخولها على الالة وحمل ذلك تم وايضا حاصل هذا يصير راجعا الى تخصيص الباء والاستعانة وتوجه المنع عليه ظاهر ولم لا يجوز
ان يكون للالصاق كما صرح به صاحب الكشاف وقال انه المراد بالاية ومثل شارح اللب الباء الالصاق بالاية المذكورة وقوله تعالى امسحوا برؤسكم
بقوله الصقوا المسح برؤسكم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان ان سيبويه لم يذكر للباء غير معنى الالصاق وهذا وقد ان الالصاق
اعم من الاستيعاب والتبعيض فالحمل عليه اخذ بالمتيقن لاصالة عدم وجوب الزائد وبراءة الذمة عنه ودون التخصيص خلاف الاصل ثم الظاهر ان باء الالصاق
يدل بنفسها على الالصاق ولا حاجة الى تضمين معنى الالصاق كما هو المشهور وذكره شارح اللب فيها والا لكانت المصلة لا للالصاق فيه حاصل المعنى
الصقوا المسح برؤسكم وبما قررنا ظهر سقوط ما ذكره الناصب اخيرا من ان سقوط الباء عن ارجلكم على تقدير العطف على محل برؤسكم وصيرورة التقدير وامسحوا
ارجلكم يقتضي ان يكون الواجب مسح كل الرجل اه وذلك ظاهر فلا يبقى حينئذ وجه لقوله فلا يبقى وجه لقراءة الفتح اه ولنفصل الكلام في المقام لتوضيح المرام
ودفع ما امكن للخصم من النقض والابرام ونقول ان ارجلكم في الاية الكريمة قرئ بالجر عطفا على المسح اي الرؤس وهذه القراءة صريحة في مذهب الشيعة الامامية
وبالنصب عطفا على المغسول اي الوجوه وهذه القراءة ناظرة الى مذهب اهل السنة فيتعارض القراءتان ظاهرا ولنسلك في مثله على ما تقرر في الاصول ترجيح
احدهما على الاخرى باعتبار المتن والسند ان لم يتيسر وبالتوقف في دينه الا فالاجماع على نسخ المتقدم بالمتأخر ان علم التاريخ بوجه ما والا فطلب الخلاص من قبل
الحال او غيره والجمع بين المتعارضين ان امكن والا فالمصير الى دليل دونهما كالسنة والاجماع والتمسك بالاصل كما فصل في الاصول فاحتاج اهل السنة
قراءة النصب وتحزبوا في دفع معارضة قراءة الجر حزبان كل حزب بما لديهم فرحون فحزب منهم كالزمخشري اضطر الى تعسف حمل المسح في قراءة الجر على ما هو حكم المسح
من الغسل الخفيف وحزب منهم كالقاضي البيضاوي التجأ الى تكلف الحمل على الجر بالمجاورة وفي كل من الحملين تحامل وانحراف عن الحق الصريح اما الاول فلان حاصل
كما قاله الزمخشري في الكشاف ان الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة الاسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الرؤس الممسوحة
لا للمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين مجيء الغاية لما له الظن بان يجب مسحها ممسوحة لان المسح ايضا لغاية في الشرع
انتهى كلامه فيه نظر من وجهين يتضمنان وجوها من النظر اما اولا فلانه يرد عليه على الحزب الاخر في اختيارهم قراءة النصب ونحوه انه نص على الغسل
كما ذكره الناصب بقوله واما النصب فهو نص على الغسل بلا مزيد اه انتهى اراد وبهذه القراءة تكون الارجل مغسولا بعطفها على الوجوه فيه ان العطف على الوجوه
مرجوح من وجوه لان القرينة ح ولانه يوجب حصول اللبس بهذه القرينة على ذلك ووقوع الفصل الكثير الاجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه لا اخلال
بالفصاحة من حيث الانتقال عن جملة الى اخرى قبل تمام الغرض من الاولى وهذا لو فعل عربي اعجمي لاستهجنه فكيف يقع في كلام الله الذي تحدى
به فصحاء العرب والقول بان للفصل المذكور فائدة هي التنبيه على وجوب الترتيب مدفوع وغير مسموع عند من لم يقل بوجوبه كابي حنيفة وغيره نعم
المسلم افادة حسن الترتيب وهو غير مهم في الغرض الذي سيقت الاية لاجله حتى يتسامح الخلل اللازم من الفصل المذكور وان ارد واسها بعطف مقدر
كما قيل اي اغسلوا ارجلكم كقولهم علفتها تبنا وماء باردا اي سقيتها ماء فيرد عليه ولا انه قول بحذف التنهي لان الاصل عدم التقدير وعدم الحذف لتمامية
المعنى بدونهما وثانيا ان ذلك انما يجوز مع قيام القرينة وعدم اللبس كما في ما مثلتم به فان الماء لا يعلف فيعلم ان الفعل مقدر اما هنا فلا لان الارجل تمسح
كما تغسل واراد المسح هو الظهر لا ضرورة الى تقدير اغسلوا الا ترى يجاز تقدير اغسلوا بقرينة فاغسلوا الجاز تقدير امسحوا بقرينة و
امسحوا بل هو اظهر لقرب القرينة هذا ولا يمكن الجمع بين مقتضى القراءتين لانه مخالف للاجماع الا ما مر الحق من الترتيب ولا يمكن ان يقول بالتخيير لانه ايضا مخالف
للاجماع وقد انقرض القائل به هو الجبائي وابن جرير الطبري وعند ذلك يتعين العطف على محل برؤسكم مع ما يؤيد قراءة الجر اما ثانيا فلان ما تحمله
لدفع التعارض من النكتة التي ذكرت لعطف الارجل على الممسوح مع ارادة غسلها انما يصح نكتة بعد ان يستفاد من خارج الاية ان الارجل لا بد ان تكون مغسولة
لا من هذه الاية واما جعلها دليلا عليه بواسطة هذه النكتة المشتملة على عدوان الارجل من الاعضاء المغسولة في الوضوء فما ذكره مقام الاستدلال
لانهم انما يستفيدون غسل الارجل من قراءة الاية بالنصب ويجعلونها دليلا عليه والحاصل ان قراءة النصب لكونها معارضة لقراءة الجر في معرض السقوط
فثبوت مدلولها موقوف على نفي مدلول الثانية بوجه لا يتوقف صحته شيء من مقدماته فان نفي الثانية على ثبوت مدلول الاولى دور لان ثبوت
مدلول قراءة النصب يتوقف على نفي مدلول قراءة الجر فلو توقف مدلول قراءة الجر على ثبوت مدلول قراءة النصب لزم الدور ولما اشرنا به ايضا
قوله الارجل بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة الاسراف المذموم فعطفت على الرؤس الممسوحة لا للمسح مردود بان
كل الاعضاء المغسولة تغسل بصب الماء عليها لان حقيقة الغسل صب الماء على المغسول مع الجريان وعدم الماء الارجل كثيرا ما تغسل بالصب عليها من
الحوض والنهر عليهما وقد تغسل بطريق الغمس كالحوض الدور والغوص كما تغسل بالصب من انيه وقد تغسل بانه يجاز ذلك ايضا ثم صب على العضو
كذا الكلام في باقي الاعضاء وبالجملة ان ذلك الانضباط له لاختلافه واختلاف البلاد بحسب كثرة الانهار والحياض فيها وقلتها وفي الكثرة هذه الصورة
لا يتحقق الاسراف اصلا كما لا يخفى على المتأمل وايضا ان اراد بكون غسل الرجل مظنة الاسراف انه مظنة المبالغة واستعمال ما يبلغ مقدار

مدمن الماء فهو ليس بإسراف شرعا بل هو مستحب كما روي عن النبي ﷺ بالاتفاق وصرحوا بأن المداومة على الماء فرائض الوضوء ومستحباته على أن القسطلاني في
شارح البخاري روى في باب إسباغ الوضوء بسند صحيح عنده عن ابن المنذر عن ابن عمر أنه كان يغسل يديه في الوضوء سبع مرات وإن أراد أنه مظنة لاستعمال
ما يزيد عن مقدار المد ونحوه بكثير فهو أتم والعرف والعادة شاهدة على أن الزيادة على ذلك لا يصدق إلا عن صبي جاهل أو حلف جاف يلعب بالماء
بل المفهوم من الشرح المذكور في باب الجماع في الوضوء عند قول البخاري وكره أهل العلم الإسراف فيه أن يجاوزوا فعل النبي ﷺ أن لبس المراد من الإسراف المنهي
في الوضوء ما يفهم في العرف من الإكثار في استعمال الماء بل المراد التجاوز عما فعله ﷺ فإن الشارح جعل قوله أن يجاوزوا عطفا تفسيريا للإسراف
وفرع عليه بقوله فليس المراد بالإسراف إلا التجاوز عن فعله ﷺ الثالث انتهى وأما ما تضمنه كلام الزمخشري ووافقه فيه الناصب من استعمال المسح في الغسل
فقد عرفت فساده مما قررناه سابقا في مسئلة مسح الرأس مع أن الأرجل إذا كانت معطوفة على الرؤس والمقصود غسلها كما قالوه يلزم أن يكون قد استعمل
سبحانه وتعالى لفظ المسح وهو لفظ واحد في حقيقته في الرؤس ومجازه في الأرجل بغير قرينة وتفصيل هذا الإجمال أنه لو أريد بالمسح معناه الحقيقي بالنسبة
إلى الرؤس والغسل الشبيه به بالنسبة إلى الأرجل لزم ما ألجمع بين الحقيقة والمجاز كما ذكره العلامة التفتازاني بأن يراد حقيقة المسح بالنسبة إلى
المعطوف عليه والغسل الشبيه به بالنسبة إلى المعطوف وذلك غير جائز وأما عموم المجاز مع الإجمال المحتاج إلى البيان بأن يراد من المسح ما يعم المسح الحقيقي
والغسل الشبيه به مطلقا وهذا مما لا يتكلم به رشيد فكيف بأبي عبد الباري جل اسمه وكابر العزيز لتعليم الخواص والعوام ويجعله مضلة للأفهام وعرضة
للأوهام وكان يمكن أن يقول فاغسلوا أرجلكم ولو جاز مثل هذا التأويل في القرآن وغيره من فصيح الكلام لارتفع الأمان عن فهم المرام وخرج القرآن
عن كونه دليلا للمحققين وأمكن للمفرق المضلة أن يقولوه بما يوافق مدعاهم بل بما هو أقرب من هذا التأويل بيقين وأيضا لو سلم أن الأرجل مظنة
لإسراف الغسل فيها فنقول الإسراف في كل شيء مذموم ولا خصوصية له بالأرجل ولا بالوضوء فقد يكون مكروها وقد يكون حراما كما إذا أدى إلى ضرر
أو ضياع مال بل قد يكون الإسباغ المستحب بل الوضوء الواجب حراما كما إذا احتيج إلى الماء لحفظ نفس محترم وهذه أمور مقررة بين أهل الإسلام
مؤيدة بحكم العقل كما أشار إليه ابن همام الحنفي في شرح الهداية قبيل فصل نواقض الوضوء وليست الآية مسنا مة لتعليم شيء من ذلك فتكلف ذلك التخريج
الآية من دلالتها على المسح خبط بغير ضبط وأيضا أي حديث عن رسول الله ﷺ أو أثر عن أصحابه أو تابعيهم أو قول الفقهاء الأربعة ومن يحذو حذوهم
يدل على ما ذكره من وجوب الاقتصاد في صب الماء على الأرجل سبحانك هذا بهتان عظيم ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم
بل الذي ورد في السنة المطهرة وعمل به جميع العلماء إسباغ الوضوء وهو المبالغة في الغسل وتكريره ولو كانت الأرجل مما تغسل لكان ينبغي أن يكون
الإسباغ فيها والمبالغة في صب الماء عليها آكد وأفضل لأنها أكثر الأعضاء تعلقا بالوسخ وأكثرها عرضة للنجاسة خصوصا في الحجاز للبهائم النعال
العربية وهي لا تجب إلا أسفل القدم الملاصق للأرض ولا تزيد وسخا ولا غبارا ولا تمنع النجاسة فكيف يجب الاقتصاد في صب الماء عليها والحال أن
إسباغ الوضوء مستحب إجماعا والحاصل أنه إن أريد أن الشارع نبه بذلك على غاية الاقتصاد فيما استحب من إسباغ غسل الأرجل فساده ظاهر
وإن أريد أنه نبه على الاقتصاد فيما زاد على الإسباغ المستحب فهو فاسد لأن الزائد على الإسباغ المستحب تشريع باطل فلا معنى للحكم بالاقتصاد فيه وأيضا
يتوجه على قوله لم يضرب للمسح غاية وكأنه أراد المسئلة وثانيا أنه افتراء على الشرع كيف وقد ضربوا للمسح على الخفين ومسح الرأس غاية فكيف ينكر
الغاية ههنا وقد وافقنا في ذلك شيخ الإسلام التفتازاني في حاشية شرح الوقاية حيث اعترض على الزمخشري بأنه إنما حمل المسح في الآية على الغسل
لما اشتهر من فعل النبي ﷺ وأصحابه لا لأن المسح لم يضرب له غاية في الشرع وذلك أنه ليس في الشرع ولا في اللغة ما يقتضي أن لا يذكر للمسح غاية غاية الأمر أنه لم
يذكر سوى هذا الموضع مع أنه نقل في الكافي أنه ﷺ التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين وأنه ﷺ وضع يده على حفيفه ومد
من الأصابع إلى أعلاها مستحبا واحدة انتهى كلامه وثالثا أن ضرب الغاية لا يدل على الغسل بوجه فإنه ﷺ لو لم يعطف وقال امسحوا بأرجلكم إلى الكعبين
لم ينكر وكان يجب المسح إليهما فكذا إذا عطف على الممسوح وبالجملة ضرب الغاية نسبة إلى الغسل والمسح على سواء فالوجه قد أمر بغسله ولم يضرب له غاية
ولا يلزم من ضرب الغاية في بعض الغسل وهو غسل اليدين أن يكون كل ما ضرب له غاية غسلا وهو ظ ورابعا أنه إن أريد محذور في عطف المجرور
بل هو في هذه الآية أصح وأبلغ لأنه ﷺ قال فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق فعطف الغسل المحدود على غيره فالمناسب أن يعطف في المسح كذلك
ليناسب الجملتين فيها فإن الترتيب والتناسب في الآية إنما يحصل بهذا الوجه دون ما ذهبوا إليه لأنهما كما ذكرنا قد تضمنت ذكر عضو مغسول محدود وهو
اليدان ثم استوفت ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الرأس فحسن أن يكون الأرجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره ليتقابل
الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح محدود وأيضا قد أمر الله تعالى بغسل الوجوه و
جعل الأيدي مثل حكمها من الغسل بواو العطف ثم ابتدأ جملة أخرى فقال وامسحوا برؤسكم فأوجب للرؤس المسح وجعل الأرجل مثل حكمها بالعطف
فلو جاز أن يخالف بين حكم الأرجل والرؤس في المسح جاز أن يخالف بين حكم الوجوه والأيدي في الغسل لأن الحال واحدة فقد بان لك أنه لا يجوز
نصب جملكم للعطف على وجوهكم وأيديكم لأن الجملة الأولى لما موفيها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستئناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد
انقطاع الجملة الأولى أن يعطف عليها إذ يجري ذلك في الفساد مجرى ضرب زيد وعمرو ومررت بخالد وبكر وهو ظ وعلى ما قلناه يتطابق
معنى القراءتين ولا تنافيان وأما الثاني وهو حمل قراءة الجر على الجر بالمجاورة فقد اختاره القاضي البيضاوي ومثل لجوازه بقوله تعالى

عذاب

عذاب يوم اليم وحور عين بالجر في قراءة حمزة والكسائي وقولهم جحر ضب خرب حكم بان فائدة ذلك التنبيه على انه ينبغي ان يقتصر في صب الماء عليها وتغسيل غسلا
يقرب من المسح انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه مبني على عطف الارجل على الغسول اعني الوجوه وقد بان بطلانه من وجوه وانه يتعين عطفها على الرؤس
واما ثانيا فلان الجر بالمجاورة ضعيف في نفسه جدا بل قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير انه لا يجوز الكسر بالجوار لانه معدود في اللحن لانه انما يكون بعد
حرف العطف اما مع حرف العطف فلم يتكلم به العرب انتهى ونقل ابن همام الحنفي في شرح هداية الفقه عن ابن الحاجب انه قال الحمل على الجوار ليس بحجة
اذ لم يأت في القرآن ولا في كلام فصيح انتهى وبالجملة قد انكر ذلك جميع المحققين من اهل العربية والقايل به شاذ من الناس فلا يلتفت بكتاب الله تعالى واما
ثالثا فلان من جوزه انما جوزه بشرطين عدم اللبس وعدم الفصل بينهما بحرف العطف فلم يجوزه احد مع الفصل ولا مع اللبس اصلا وفي الاية كلا الشرطين
مفقود فعدم جوازه في الاية اجماعي ومن قال به فلتعصب الجاهلية الاولى لجهله بقواعد الاعراب واما رابعا فلان في مثل اكرمت زيدا وعمرا وسحرت
بخالد وبكر انما جعل بكرا معطوفا على عمرا المكرم المنصوب وقيل انه جره بالمجاورة كما يقولون لا يرتضيه من له ادنى تمييز لما فيه من التعسف والركاكة و
الايهام والبعد عن اسلوب كلام خاتم الاحلام واما خامسا فلان ما استشهد به للجر من نحو قولهم جحر ضب خرب للمجاورة خرب للنصب قوله تعالى وحور
عين للمجاورة بالجر وعذاب يوم اليم للمجاورة يوم مرفوع بظهور مخالفة المثال الاول للاية لوجود الشرطين الذين يشترطهما مجوز الجر بالمجاورة وهما
عدم حرف العطف وعدم اللبس فيها لان الخرب معلوم انه صفة للجحر لا للضب واما الارجل فيصح ان يغسل وان يمسح وهو الاظهر واما المحققون النافون للجر
بالمجاورة اصلا فقالوا المراد خرب جحره على نحو مررت برجل ضارب ابوه فحذف المضاف واستكن المضاف اليه في خرب واما حور عين فجرها بالعطف على جنات
النعيم كانه قال جنات وفاكهة ولحم طير وحور عين كما يقال فلان في اكل وشرب معطوف على اكوار فنحن ميتمون باكوار وحور عين قال ابو علي الفارسي
في كتاب الحجة في القراءة والقاضي البيضاوي والمذكور في تفسير واكثر المفسرين واما عذاب يوم اليم فانه صفة ليوم كما يقال يوم اليم وعذاب اليم وجر اليم اي مولم وذلك
في كلام العرب شايع فصيح مع انه لا فصل فيه ولا لبس فلو سلم جره بالمجاورة لم يكن دليلا على ما نحن فيه ثم يكون ضعيفا شاذا وجعله صفة ليوم يكون من
فصيح المجاز ولطيفها كما صرح به الفاضل الاسفرايني في هذا المقام من حاشيته على شرح الوقاية واما سادسا وسابعا وثامنا فلما يرد على النكتة التي ذكرها
من كلام صاحب الكشاف ما اوردناه عليه سابقا فتذكر ثم قول المخصص الكلام في تحقيق المرام ان الراجح في المقام ما المصير الى قراءة النصب بنصب الارجل عطفا
على محل برؤسكم او المصير الى قراءة الجر عطفا على رؤسكم وعلى التوجيهين يستفاد وجوب المسح كما لا يخفى وهذان التوجيهان وان لم يكونا اظهر في حد ذاتهما
مما اشار اليه الجمهور لكنهما مرجحان على ما اشاروه من عطف الارجل على مفعول اغسلوا وعلى عطفها بالجر على رؤسكم بالمجاورة اما على الاول فموافقة ذلك
قراءة الجر وبقرب المعطوف عليه الى المعطوف والعامل الى المعمول وبان العطف على المحل مع عدم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه اظهر من العطف
على اللفظ مع الفصل بينهما بجملة اجنبية من غير فائدة مهمة او تقدير فعل بلا قرينة كما عرفت واما على الثاني فظاهر جدا اذا اتضحت ذلك فلنشر الى ما ذكره
الناصب من البيان الخارجي لمجمل الاية وهو ما رواه البخاري من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فنقول فيه نظر سندا ومتنا اما الاول فلما عرفت انفا
من بطلان حجية روايات الخصم علينا سيما ما رواه البخاري مع ما سمعت مما فيه في كتابه من الفوادح سيما في هذا الحديث الذي ما رواه عن عبد الله
بن عمرو العاص وهو الباعث الداعي الى النار كما جاء في صحاحهم وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين
ويضرب بهما عليا ع واصحابه كما مر مع زيادة تفضيح لحاله في البحث الخامس من مباحث الامامة والعجب من قوم ثبت عندهم مثل هذه الحديث الاحاديث في حق
هؤلاء ثم ياخذون عنهم دينهم واما الثاني فلانه دليل على المسح لا على الغسل كما زعموه وبيان ذلك على ما اشار اليه الشيخ الفاضل ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي
وحكى في كتاب الموسوعة بكنز الفوايد ان اهل الحجاز ليس هو اهم ولبسهم النعال العربية كانت اعقابهم ربما تشقق فيها وربما يبول على قدم عادتهم
ويزعمون انه يزيل الشقاق ولهذا نسمعهم يقولون اعرابي بال على عقبيه فربما ترك عبد الله ومن معه غسلها على نسيان او لتهاون او نحو ذلك
فقال ويل للاعقاب من النار لينبه من كان يبال على عقبه ان يغسله ولان البول والدم انما كان على الاعقاب ولو كان المراد ايجاب غسلها للوضوء
لقال اغسلوا ارجلكم ولم يأت في هذا الحديث في عدة احاديث رووها عن ابي هريرة وجابر بلفظ صريح في كون الغسل للعقب وهلا قال مرة واحدة
ويل للارجل واغسلوا ارجلكم لان الواجب عليكم غسل الارجل الى الكعبين ولم يخص الاعقاب والعرائب بالذكر لولا ما ذكرناه من الوجه والبيان
الوجيه ويعضد هذا التاويل ما رواه المصنف قدس سره في التذكرة عن عبد الله عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله رأى يوما سوصا وزن اعقابهم بعض تلوح ان
ذلك لانبضاض والتلويح من الاجزاء المائية الخاصلة من الدهن كالاعضاء من نظر في الاراضي التي بال عليها الانسان او غيره من الحيوانات وشاهد
بعض الصبيان السوقية الذين لا يبالون بالبول اعلم ان ما تقدم مشاهدة الاعراب الذين شانهم ما ذكرناه وايضا يجوز ان يكون رأى ذلك
القوم غسلوا ارجلهم ولم يتوضؤوا عوضا عن مسحها فرأى اثر ما لم يصل اليها الماء فقال ويل للاعقاب من النار وعلى التقديرين لا دلالة لهذا الخبر
ايضا على ما ادعاه بل هو عليهم لا لهم كما اوضحناه ثم اقول لا يبعد ان يكون الذين توضأوا ومسحوا على ارجلهم ممن رأى رسول الله صلى الله عليه وآله كان
من اصحابه عند القوم ولا شك ولا سيما ان اصحابه تعالى لم يعرفوا رسول الله صلى الله عليه وآله لمشاهدتهم له في اسفاره ولا حضرهم معالم
دينهم وواجباتهم وسننهم عند غير واسطة حضور النبي الصورية المذكورة لو ... فلو لا علمهم بوجوب المسح ما مسحوا وهل يتصور من مثل عبد الله
عمر مع ما وصفوه به من الزهد والعبادة والعلم والمعرفة انه من حين بلوغه بل من ايام تمرينه بالصلوة الى حين وقوع ذلك لم يعرف بساهدهم

ولا من بعده ولا من غيره من الصحابة وضوءا ولا نعلم منهم الوضوء الشرعي وكان يصلي مدة بالوضوء المخترع من تلقاء نفسه الى ان منعه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ويل للاعقاب
من النار ويظهر حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ما ذكرنا كما في المشكوة عن عبد الله بن عمر بن الخطاب انه قال رجعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة الى مدينة
اذا كنا بماء في الطريق تعجل قوم عند العصر فتوضئوا وهم عجال فانتهينا اليهم والعقاب تلوح لم يمسها الماء فقال صلى الله عليه وسلم ويل للاعقاب من النار اسبغوا
الوضوء وامسلم انتهى وفيه ولا ان الاسباغ انما يؤتى به الزائد على الواجب فلو كان غسل الاعقاب داخلا في اصل واجب الوضوء كما يدل عليه الوعيد
كان ذكر الاسباغ لغوا بل كالواجب ان يؤتى به والوضوء ونحوه فهذا دليل على وضع الحديث وثانيا ان الظاهر كما اشرنا اليه سابقا هو ان ذلك القوم مع اسلامهم
كانوا من الصحابة فكيف يتصور منهم ان لا يعلموا في مدة اسلامهم وعبادتهم الى ذلك الوقت ان الوضوء التام المشروع وهو ان يغسل كل الرجل حتى عقبه
بذلك ولو قيل التعجلة دعا الى ذلك قلنا هذا يؤول الى نسبة التشريع الى الصحابة وتواطؤ قوم منهم على ذلك على ان متن الحديث لا يقتضي ان يكون عدم
غسل الاعقاب العجلة بل ظاهره ان تقديم الوضوء قبل وقت العصر عند الوصول في الطريق الى ذلك الماء كان على سبيل الاستعجال وخوف نفد الماء
في ذلك الطريق عند تضيق وقت العصر وعلى ما ذكرنا يجب ان يحمل ذلك على ان في اعقابهم كان نجاسة لم يزيلوه وذلك لانهم كانوا يلبسون هواء الحجاز ولم
النعال العربية كثيرا ما يتشقق اعقابهم فيدا وربما بالبول وهذا الاهمال منهم ليس بمستبعد على تقدير القول بوجوب المسح لانها لم يكن محل المسح الوضوء
والمعتبر في صحة الوضوء طهارة موضع العضو المختص به لا باقي الاعضاء وانما يشترط طهارة سائر الاعضاء في الصلوة وهو ظ ومعنى الاسباغ متجه
على هذا التقدير لان القائلين بالمسح يقولون باستحباب تقديم غسل الرجلين اذا احتاج اليه لتنظيف وتبريد ولو نسيه تراخى عن المسح
والدليل ما قوله صلى الله عليه وسلم ويل للاعقاب من النار فقد بان وجه الناصب واما ما ذكره من ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومشايخ
العلماء في كل عصر تقرر منهم غسل الارجل آه فدعوى باطلة تصريح البغوي محيي سنة اهل السنة في معالم التنزيل واما مهم فخر الدين الرازي في تفسيره
الكبير بان المسح مما ذهب اليه عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وسلمان الفارسي وابو ذر وعمار وانس بن مالك وائمة اهل البيت عليهم السلام واتباعهم
مذهب شيعتهم الامامية ومن التابعين ابو العالية وعكرمة والشعبي وذهب الحبر الطبري من ائمة الشافعية وابو علي الجبائي واتباعهما الى التخيير وذهب
الحسن البصري وداود من الظاهرية الى ان يجمع بينهما وهو قول الناصر من ائمة الزيدية فظهر ان المعارض جمع كثير من ائمة اهل البيت عليهم السلام واكابر
الصحابة وعلماء هم وفقهاء التابعين لا شرذمة من الشيعة كما توهمه الناصب واما ما طلب فيه الانصاف من ان الحق في طول الازمنة يبقى مختفيا كما
نفيه ان الحق في هذه المسئلة لم يكن مختفيا عند القوم فقط لما ذكرنا انهم كانوا يروون وجوب الغسل عن جماعة من الصحابة ويروون وجوب المسح عن جماعة اخرى
منهم لكن لما كان القول بوجوب الغسل من بدع زيد الجماعة الاولى اعني عمر فانه الذي ابتدع التراويح وعمر على الغسل ومنع من مسحهما رجح الجمهور العمل
لخلافته وفضله على غيره قوله بوجوب الغسل على غيره بوجوب المسح ثم يجعلوا ما يدعه من التراويح وعمر على السنة المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واما
قوله ثم ان في ازمنة الخلفاء هل كان المقرر آه فمردود بان المقرر عند الكل لم يكن شيء من الغسل والمسح بل كانوا مختلفين فيه كما مر فعند بعض الصحابة من
الخلفاء وغيرهم وجوب المسح وعند بعضهم الغسل واما قوله ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء السنة كالشافعي آه ففيه ما
قررنا من انه لم يتقرر في الازمنة عند الكل شيء من ذلك بل كانوا مختلفين فيه فذهب الشافعي وامثاله من المتأخرين الى مذهب من وقع عليه هو
من طرق الخلاف على ان مخالفة الشيعة عند فقهاء اهل السنة هو من اختيارهم للحق كما سيجيء بيانه ولهذا لم يذهبوا الى وجوب المسح مع ان محمد بن جرير
الطبري من مجتهدي الشافعية لما اطلع على احوال السلف شذ عن اصحابه وذهب الى التخيير فافهم واما قوله ولقد سألت علماء الشيعة في الجبل الخ
آه ففيه انه يقول ذلك الجبل جبل العامل بالام دون الواو ومن هذا يفهم ان وصوله هناك وسؤاله عن علمائه فيه بلا مرية واما قوله فاتضح
انهم لا يصلون الفرائض بدون الغسل ففيه ان هذا لا يدل على اعترافهم بعدم اقبال نفوسهم الى الصلوة بالمسح كما ذكره في السؤال عنهم لان الغسل
عندهم مستحب فمن واظب على هذا المستحب في قوله انه لا يصلي الصلوة بلا غسل الرجل كما يشعر به ما نقله آخر من جمعهم بين المسح والغسل ولعلهم اتقوا عنه
فضحكوا على تحتيه تلك العبارة المحتملة للامرين ثم الجمع كما يمكن ان يكون لاستحباب الغسل بعد المسح كما ذكرنا وان يكون للتخيير فتأمل ولقد عملت في
في نوالف الايام في هذه المسئلة رسالة لطيفة سميتها نهاية الاقدام في وجوب المسح على الاقدام ولمن جمع اليها من ارادة الاحاطة باطراف الكلام **قال**
المصنف رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء وبه قال امير المؤمنين عمر وابن عباس وقتادة وابو عبيدة والشافعي
واحمد وابن حنبل واسحق وقال ابو حنيفة انه غير واجب قال مالك وقد خالفا في ذلك نص القرآن حيث عقب بالغسل وجعل نهاية اليدين ثم عطف
بالمسح وجعل نهاية الكعبين انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اصول وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء مذهب الشافعي ودليله قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم فنفرض تقديم غسل الوجه فنفرض تقديم الباقي مرتبا لان تقديم غسل الوجه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع وذهب ابو حنيفة
الى عدم وجوب الترتيب لا يصرف الواو والجمع فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة على تقديم غسل الوجه حتى يوجب النص الترتيب في باقي الاعضاء
والشافعي يستدل في بيان النص بالسنة فلا يكون ابو حنيفة قائلا بخلاف النص لما علمت من تطرق الاحتمال اليه والنص لا يكون كذلك وما ذكر من
بالغسل وذكر النهاية في الآية فلا دلالة له على وجوب الترتيب كما سلف انتهى **وأقول** ان مسئلة وجوب الترتيب اختلف فيه علماء الاعصار
وتعارضت فيه انظار اولي الابصار فالشافعية والشافعية وجماعة من المتقدمين على الوجوب وابو حنيفة وجماعة على العدم قال فخر الدين

في تفسير الآية المذكورة من سورة المائدة لجمعوا من الجانبين بهذه الآية في مسئلة اشتراط الترتيب بما من جانب الحنفية واصحابه فانهم قالوا ان الله تعالى
امر بغسل هذه الاعضاء عند القيام الى الصلوة وغسل هذه الجملة شرط لجواز الصلوة فيكون امرا بالمجموع حتى اذا وجد غسل البعض دون البعض لا
يجوز ولو كان كذلك لكان تقدير الآية كانه تعالى قال فاغسلوا هذه الجملة عند القيام الى الصلوة من غير ان يراعى الترتيب فيها وايضا انه تعالى ذكر الاعضاء الاربعة
وعطف بعضها على بعض بحرف الواو والواو للجمع المطلق كما نص عليه ابو علي الفارسي من تابعه يؤيده قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقوله تعالى
اسجدي واركعي وقوله تعالى يا مريم اقنتي لربك واركعي مع الراكعين وغيرها من الآيات وكذا قول الناس جاء زيد وعمرو فانه اخبار عن مجيئهما معا فلا يفهم منه غيره
اما جانب الشافعي واتباعه فانهم قالوا امر بغسل الوجه عند القيام الى الصلوة وكان القيام شرطا لغسل الوجه والاصل في الجزاء ان يكون متصلا
بالشرط وكانه تعالى قدم غسل اليدين في الذكر فوجب تقديمه في العمل قال تعالى فاستقم كما امرت وايضا ان الفاء في قوله تعالى فاغسلوا للتعقيب فوجب ان يجب
غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة وايضا انه عطف بعض الاعضاء على البعض بحرف الواو والترتيب في الاصل ذكره تعالى وقد دل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فانه للترتيب فيه وقول الشافعي يوافق قول مالك في هذه المسئلة واما ترجيح احد الجانبين على الآخر فالسيف لصاحبه
انتهى كلامه واقول نعم السيف لصاحبه الهاشمي العلوي الحسني المرتضوي والترجيح بما يوافق الشريف الرضي المرتضوي في ذلك يظهر بتحريره لا بل وجوب الترتيب
على وجه ينبغي منها بطلان دلائل القائلين بالبعد فنقول الدليل الاول يرجع الى الثالث وسنحرره انشاء الله تعالى واما الثاني فتوضيحه ان بعض الاعضاء مقدر
باللفظ في الآية الكريمة فكان دالا على الترتيب لعموم قوله تعالى فاستقم كما امرت وحقيقة الاستقامة انما يحصل بمراعاة صورة الامر تعالى فاستقم كما
امرت واما الثالث فتوضيحه ان ما امر من الآية هو العطف على غسل الوجه بعد دخول الفاء حتى يكون الفاء داخلا على كل واحد من الاعضاء
المذكورة لا على المجموع لان الظاهر تقدم الربط على العطف فيقتضي وقوع كل من المعطوفات عقيب شيء بلا مهلة وذا لا يصح بالنسبة الى القيام
الى الصلوة فتعين ان يكون التعقيب كل من المعطوفات بالنسبة الى سابقه فيكون الشرطية من قبيل اذا خرج الامير فاذا زيد وخرجت اي اذا زيد
خرجت فتقدير الآية اذا قمت الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم واذا غسلتم وجوهكم فاغسلوا ايديكم وهكذا فهو من تعدد الجزاءات المترتبة
وبعبارة اخرى ان المتبادر من العطف على ما ارتبط بغيره ان يكون العطف متاخرا عن ارتباط المعطوف عليه بذلك الغير كقولك ان جاء زيد فاكرمه
وحالة مجاورته فيدل ظاهرا على تقديم غسل الوجه بناء على ان الفاء التعقيبية مع العطف المذكور يدل على وجوب تعقيب غسل الوجه للقيام الى الصلوة
من غير فصل انتهى اخرجه الدليل فيدل على عدم فصل غيره من اعمال الوضوء قطعا وهو يستلزم تقديمه عليها فيثبت الترتيب في الجميع لان
القول بتقديمه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع المركب لقد ظهر هذا ايضا فاما اول ما ذكره الرازي من ادلة الحنفية فلا نقل واما الرابع فتوضيحه
ان اصل الواو للترتيب على ما نص عليه النحاة وقوله تعالى الصفا والمروة من شعائر الله مع قوله تعالى وايما بالله يدل على ان المراد من القرآن الكريم هو الاصل
وورود في اعمال الحج لا يقتضي تخصيصه بها لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول ليعلم ان في الواو اقوالا ثلاثة الاول انها للجمع
من غير دلالة على ترتيب ولا معية والثاني ان معناها الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه وبه قال الفراء والثالث انها للترتيب مطلقا وبه ذهب الفراء وجماعة
من النحاة والفقهاء فما ذكره صاحب الهداية في فقه الحنفية من اجماع اهل اللغة على ان الواو لمطلق الجمع غير صحيح هذا ومن الادلة التي لم يذكرها
الرازي ان الله تعالى لما امر بالتيمم بالتراب دل على الترتيب في ذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول كقرس وذكر الايدي ووزنها افعل كارجل وارجل ومسوحا بالرؤس
مغسولين ومقطوعا عن الرؤس ولو كان الحكم في ذلك التنبيه على الترتيب لكان الانسب بالبلاغة ان يقول وايديكم وارجلكم وامسحوا رؤسكم كما يقول رايت
زيدا وعمرا ودخلت الحمام رايت زيدا ودخلت الحمام ورايت عمرا ولو قيل ذلك لكان مجحفا في الكلام ومن احسن من الله قيلا واقول فيه نظر
لانه انما ينهض على الحنفية القائلين بوجوب غسل الرجلين ولا يتمشى على القائلين بالمسح كالشيعة الامامية ولا على القائلين بالتخيير كالاحناف قيل
هنا حكمة اخرى غير اعتبار الترتيب فيما قصدت قطع النظر عن النظير وهي ما مر من ان وجه تاخير الارجل المغسولة عن الراس الممسوح التنبيه
على وجوب الاستيعاب لما عليها قلنا قد مر بيان فساد هذه الحكمة فتذكر ومن ادلة وجوب الترتيب ايضا انه يمكن استفادته من الآية
بمعونة ما روي عن النبي في الوضوء البياني لكونه بيانا للآية وان امكن استفادته من تلك الروايات مع قطع النظر عن كونه بيانا للآية فان فوقه
بعد ذلك البيان والوضوء مرتبا هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به يدل على وجوب الترتيب قال شارح الوقاية محتجا على هذا الدليل قد سبق
الى جواب حسن وهو انه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فهذا القول يرجع الى المرة محتجا الى الاشياء لا لان هذا الوضوء
لا يخلو اما ان يكون ابتداؤه من اليمين او اليسار وايضا اما ان يكون على سبيل الولاء او عدمها فقوله هذا وضوء اي اراد به هذا الوضوء
بجميع صفاته ولزم من تبيين الولاء او صدها او الشيامن او ضده وان لم يرد بجميع صفاته لا يدل على مرضية الترتيب انتهى كلامه اقول فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان جعل هذا اشارة الى الوضوء بجميع الصفات خلاف الظاهر المتبادر بل هو تحكم محض فيكون مرجوحا مالا طلا واما ثانيا فلان الشارح
قد ذكر ذلك في كتبهم بعبارة اخرى وهي انه روي انه توضأ مرتبا وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والظاهر ان مراده هو ان الراوي
الذي علم باجواله عرف بقرينة المقام ان لفظ هذا اشارة الى الوضوء المرتب وبما يؤيد ذلك ما روي عنه لا يقبل الله صلوة احدكم حتى يضع
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يامره ثم يمسح راسه ثم يغسل رجليه انما لم يبت الواو بهذا الحديث ابتداء على وجوب الترتيب فانما يتم حجة على

لو بلغ حد الشهرة ولا نزم الزيادة على الكتاب بالسنة الغير المشهورة وهو لا يجوز عندهم وان جاز عند الشافعي واما ثانيا فلانه يفهم من تقريره استبعاد
وجود القائل بوجوب احد الطرفين من الموالاة وضدها وكذا الابتداء باليمين وضدها مع ان مالك والشافعي في القديم والامامية قالوا بوجوب
الموالاة وتفردت الامامية بالقول بوجوب الابتداء باليمين هذا واورد العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم على هذا الجواب بقوله
اقول يمكن ان يقال لعله يتاتى هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب البتاء معلوم من الروايات الصحيحة الشايعة حيث روي انه ص كان يجب التيامن
في طهوره وتنعله وسايره حوائجه واقول له فان سياق الاحاديث الدالة انه ص كان يحب التيامن في طهوره آه يدل على انه ليس واجبا بل مستحبا كما لا يخفى
واقول على قاعدة علم الخلاف هذا مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين وبين الرجلين لكن وجوبها ساقط بالاتفاق
منا ومنكم فثبت المانع من الوجوب في حقها وبقي المقتضي فيما سواها بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيها عدا
من غير معارض انتهى كلامه رفع بارتفاعه وفيه كلام طويناه على غرة امتحانا للافهام ولقد ظهر بما حررناه وقررناه بطلان جميع ما ذكره الناصب في
هذا المقام سوى ما في كلامه من مناقضة اول كلامه لآخره فان ظاهر قوله ودليله اي دليل الشافعي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم آه انه يقتضي ما ذكره
اقول ان الشافعي يستدل في بيان الاية بالسنة فتامل فتدبر **قال** رفع الله درجته **فيا** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على الخفين الا في حال الضرورة
وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة وجوزوه وهو مخالف لنص الكتاب حيث قال وارجلكم عطفا على الرؤس فاوجب الصاق المسح بالرجلين والماسح على
الخفين ليس ماسحا على الرجلين انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول يجوز المسح على الخفين عند الشافعي في السفر والحضر وكذا عند ابي حنيفة
للسنة المشهورة فيجوز بها الزيادة على الكتاب والسنة المشهورة ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما انه سئل علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل
رسول الله ص ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن المغيرة بن شعبة انه غزا مع رسول الله
غزوة تبوك قال المغيرة فتبرز رسول الله ص وذكر الحديث الى ان قال ثم اهويت لانزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرتين فمسح عليهما وروى
مسلم عن ابي بكرة عن رسول الله ص انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح بهما وروى مسلم عن صفوان بن عسال
قال كان رسول الله ص يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا من جنابة ولكن من غايط وبول ونوم هذه السنة المشهورة
فاين المخالفة للنص ثم نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالفة للنص فان قال السنة فقد اعترف بان السنة يجوز
الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز مطلقا واذا كانت السنة مجوزة للزيادة فلا يكون مخالفة للنص انتهى **اقول** بعد تسليم صحة ما جوزوه
من الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة والخبر المشهور ان في اصل الاخبار المذكورة فضلا عن تواترها وشهرتها كلام لان ما رواه عن مسلم النسائي
كذب صريح ان نكبوه لنصرة مذهبهم ثم لم يرضوا باصل الكذب حتى نسبوه الى علي بن ابي طالب ع فانه مخالف لما رواه عنه اهل بيته الطاهرين وذهب
اليه الامامية من شيعتهم واهل البيت ابصر بما في البيت فقد روي عنه ع انه قال ما ابالي المسح على الخفين وعلى ظهر عير بالفلاة والعير بكسر العين المهملة
وسكون الياء ثم الراء الحمار الوحشي وروي عن الصادق ع انه قال اذا رد الله سبحانه كل اهاب الى موضعه فهبت طهارة هؤلاء يعني الناصبة
في جنوب الابل والبقر والغنم واعرب من ذلك انهم انفسهم يروون عن عايشة انها قالت لان اسمح على الخفين وروا عن ابي هريرة
مثل ما روي عن علي ع وكذا الكلام في حديث مغيرة فانه مردود عن بما سبق من فبقه وبما روي ان عمر جمع اصحاب النبي ص وفيما بينهم علي عليه السلام فقال
ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة وقال رايت رسول الله ص يمسح على الخفين فقال علي ع اقبل المائدة او بعدها فقال كذا روى فقال
علي ع سبق الكتاب الخفين انما نزلت المائدة قبل ان يقبض النبي ص بشهرين او ثلث ونظير هذا ما ينقل عن علي ع ايضا انه ناظر مع ابي سعيد البدري
حين روى ذلك عن النبي ص فقال علي اقبل نزول المائدة او بعده فسكت ابو سعيد ولو سلم صحة الروايات فلا تم شهرتها عند جميع المسلمين وغاية الامر
شهرتها عند جماعة اتخذوها مذهبا وتداولوها بينهم في مقام الاستدلال والاحتجاج مثل هذه الشهرة لا يصير حجة على الخصم ولا موجبا للنسخ لا يقال
والزيادة عليه كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من انه نقول له ما الذي حمل على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالف للنص فقد ان
مدعى المص على ما صرح به ان ما افتى به الفقهاء الاربعة من جواز المسح على الخف من غير ضرورة مخالف لنص الكتاب وما ذهب اليه المص واصحابه من
الامامية من جواز المسح على الخف لضرورة البرد والتقية ونحوهما ماخوذ من نص الكتاب ايضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ونحوهما من الايات وما ذهب اليه السنة من جواز المسح على الخفين في غير حال الضرورة ايضا مخالف لكلا النصين فظهر الفرق واما قوله فقد اعترف بان
السنة يجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز الزيادة على النص مطلقا فمع ما عرفت من عدم لزوم اعتراف المص بما ذكره فيه اشتباه لا يخفى
لا يفرق بين المطلق والمقيد بل بين الفرق والقدم وهذا الامثل ان يقال اذا جوز النص الاستمتاع من الحايض بما يقرب من الفرج فلم لا يجوز الفعل
وهو بما يضحك عنه الصبيان هذا مع ان ما يتشبث به من الاحاديث المخالفة لفتوى اهل البيت عليهم السلام غير معتبر عند المص واصحابه فكيف يصح
ان يحتج عليهم بذلك وهل هذا الا من مرتبة المصادرة على المطلوب **قال** المص رفع الله درجته **وبيانه** ذهبت الامامية الى وجوب الاستنجاء من البول
والغايط وقال ابو حنيفة انه ليس بواجب وقد خالف المتواتر من الاخبار والادلة على النبي ص فعله وداوم على فعله ولم ينقل عنه ترك البتة ولا انه
صلى قبله ولا احد من الصحابة صلى قبل ان يغسل مخرج حدث البول والغايط مع فضلهم انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول هذا من مناقضات

قاعدة
جواز الزيادة
على النص اذا
لم يكن مخالفا
لنص الكتاب
بل يكون مخالفا
لنص السنة
لا يجوز عند
الامامية

قائم وجب الاستنجاء من كل خارج من السبيلين فهو مؤنث قال أبو الحسن الاختلاف بينهما في هذا انتهى **أقول** بل الانكار ذلك فرية تصدها الصلاح
مفسدة أبي حنيفة ح طن يصلح العطار وما افسد الدهر هو نقد قال مؤلف الهداية في فقه الحنفية الاستنجاء سنة لان النبي ص واظب عليه وذكر محمد بن
احمد الطاهري البلخي الحنفي في كتاب المستصفى بحذاء الفتاوى ما هو صريح فيما قلناه الصحيح الفصل العاشر في الاستنجاء وما يتعلق به الاستنجاء في اللغة
هو طلب النجاء من النجاسة وفي الشرع عبارة عن ازالة النجاسة عن عضو مخصوص بالماء والتراب وما يقوم مقامه وهو سنة عندنا وعند الشافعي
فرض بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعنده ليس بعفو انتهى **قال** المص رفع الله درجته ح ومنها الامامية ان النوم ناقض للوضوء
مطلقا وقال الشافعي اذا نام مضطجعا او مستلقيا او مستندا انتقض وضوءه وقال مالك والاوزاعي واحمد واسحق ان كثر نقض الوضوء وان قل لم ينتقض
وقال ابو حنيفة لا وضوء من النوم الا من نام مضطجعا او متوركا فاما من نام قائما او راكعا او ساجدا او قاعدا سواء كان في الصلوة او غيرها فلا وضوء
عليه وقد خالفوا في ذلك نص الكتاب حيث قال اذا قمتم الى الصلوة وقال المفسرون من حدث النوم واطلق انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى قوله حدث
الشافعي ان من ناقضات الوضوء النوم وان قل وفي الصلوة لا بالردة ولا بالقهقهة لا بالنوم محتبيا او مربعا مكانهما مقعدته في الارض مستويا
والا مستندا بحيث لو ازيل لسقط والدليل على ان النوم قاعدا لا ينقض الوضوء ما روى المسلم في صحيحه عن انس بن مالك انه قال كان اصحاب رسول الله
ينتظرون العشاء فينامون حتى تخفق رؤسهم ثم يصلون ولا يتوضؤن وروى مسلم والترمذي في صحيحهما عن ابن عباس عن النبي ص انه قال ان الوضوء
على من نام مضطجعا او متكئا او مستندا الى ما لو ازيل لسقط ولا ينقض الوضوء نوم غيره ما ذكره وهو النوم قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا لان كل
هذا مقابل للرقود والسنة المشهورة قد دلت على ان ما سوى الرقود غير ناقض فما ذكره من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر انفا انتهى
أقول قد مر الاشارة الى ان المصنف في هذا الكتاب على الزام الخصم بما اتفق عليه الفريقان من المسلمين على حجيته من الاثبات الاحاديث وغرضه
بيان ان للامامية على اثبات مطالبهم ونفي مطالب مخالفيهم ادلة قوية متفق عليها بين اهل الاسلام دون ما يتمسك به مخالفوهم في المقامين
وليس غرضه ان ما افتى به مخالفوهم من فقهاء اهل السنة لا دليل لهم عليه من احاديثهم وقياساتهم واستحساناتهم حتى يتوجه الجواب بذكر ما انفرد
روايته من الاحاديث الدالة على ذلك فما ذكره الناصب من الاحاديث المروية من طريق الجمهور لمخالفة الفتوى اهل البيت عليهم السلام لا يصلح
للاحتجاج بها على الخصم اصحابه من الامامية فكيف يصح ان يتمسك في مقابلة ان النص والدليل ما رواه مسلم والبخاري واضرابهما مع ما مر من اعتقاد
المص واصحابه ان هؤلاء المحدثين من اهل السنة قد ضموا كتبهم موضوعا عهد الفراعنة من بني امية وغيرهم اما عمدا لنصرة مذاهبهم واما لعدم
تدبرهم على المقصود عن مضيق الاشتباه والالتباس وبهذا يرشد الى ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اصحاب الحديث هذه المسئلة من كتاب المحلى
بعد اختيار ما ذهب اليه الامامية وتحقيق الاحاديث الواردة فيها ورد بعض الاقوال حيث قال واما قول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد فلا سلف
لمن ذهب اليه الى شيء منها لا بقرآن ولا سنة صحيحة ولا سقيمة ولا بعمل صحابة ولا بقول صح عن احد من الصحابة ولا بقياس ولا باحتياط وهي اقوال
مختلفة كما ترى ليس لاحد من مقلديهم ان يدعي علما الا كان يحسن ان يدعي لنفسه مثل ذلك وقد لاح ان كل ما شغبوا به من افعال الصحابة فانما هي
مفتعلة لانه ليس في شيء من الروايات انهم ناموا على الحال التي يسقط الوضوء عمن نام كذلك دون الحال التي يوجبون الوضوء على من نام كذلك فسقطت
الاقوال كلها الا قولنا والحمد لله رب العالمين انتهى ما قوله فما ذكره من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر انفا فيقال ان ما مر منه
انفا ليس سوى ذكر الاحاديث الموضوعة وعلى تقدير كونها نصوصا فيما ذهب اليه هؤلاء الفقهاء فلم يقل المص ان الفقهاء المذكورين خالفوا
مطلق النص الشامل للقرآن والحديث بل قال خالفوا نص القرآن على ما اجمع عليه المفسرون وكونهم موافقين لنص الحديث لا يستلزم كونهم موافقين
لنص القرآن ايضا حتى يلزم بطلان ما ذكره المص **قال** المص رفع الله درجته وفي مذهب الامامية ان الرجل اذا انزل بعد الغسل وجب عليه الغسل سواء
كان قبل البول او بعده وقال مالك لا غسل عليه وقال ابو حنيفة ان كان قبل البول فعليه الغسل وان كان بعده فلا غسل عليه وقد خالفوا في ذلك نص
القرآن حيث قال وان كنتم جنبا فاطهروا وخالفوا المتواتر من قوله ص انما الماء من الماء انتهى **قال** الناصب خفضه الله قوله مذهب الشافعي ان
الانزال بعد الغسل يوجب الغسل لقوله ص انما الماء من الماء ولا فرق بين ان يكون الماء قبل الغسل او بعده وعند ابي حنيفة انه ان اغتسل قبل البول
ثم خرج بقية المني لا يجب غسل ثان لان المني اذا اختلط بالبول صار من البول فاذا خرج فهو في حكم البول فلا يجب غسل عنه بخلاف ما لو بال ثم خرج
فانه يبقى على بقاء المني غير مختلط بالبول ليأخذ حكمه وعند محمد وابي يوسف انه يجب غسل ثان سواء خرج قبل البول او بعده ولو صح ما نقل عن
مالك فربما يكون لعدم الاعتداد بالمني بعد الغسل لانه يقول بعدم وجوب الغسل عند الماء فلا يكون قوله مخالفا للكتاب لانهم لا يقولون ان الخارج بعد
الغسل يوجب الجنابة وهم يمنعون الجنابة لانهم يقولون الجنابة ويقولون بعدم وجوب الغسل حتى يلزم مخالفة النص وهكذا الجواب من الحديث انتهى
أقول ما ذكره في الاعتذار عن قباحة فتوى ابي حنيفة من ان المني اذا خرج مختلطا بالبول صار عنده من البول فاذا خرج فهو في حكم البول متوجه
عليه انا ننقل الكلام والملام الى هذا العذر الذي هو اشد من الذنب فان من قال من عند نفسه بدليل قوله وبول سواء وما دليل على ان اختلاط
المني يوجب صيرورته البول ويوضح ذلك انه لا يجب الغسل على المرأة اذا رأت نزول بولها انزالها من موضعها واختلاط عند الخروج ولم يقل بدليل
احد ولا يلزم اذا اختلط المني بالبول بقدح من ماء صار طاهرا مع ان الظاهر انه لو كلف ابو حنيفة بتطهير من ذلك لامتنع عنه ويلزم بتطهير اختلاط

الرجل اذا جامع طهر لا يستحب له ان يغتسل بعد مجيء جماعه حاشيه

السكر السكر يصير سكرا لا مسكرا في غير ذلك من اللوازم الفاسدة المتحدة في الفرق على ان ما يفهم من كلامه من اختلاط ما خرج من بقية المني بالبول مثلا
البول مما لا يحصل الا بضرورة ان هذا انما يتصور اذا كان ورود تلك البقية على المثانة وليس كذلك كما لا يخفى سيما في المرأة فان مخرجي بولها ومنيها
متباعدان غير متساميين كما صرحوا به كذا لا اعتداد بعدم اعتداد مالك بالمني بعد الغسل لانه ان كان عدم اعتداده بذلك لما سبق من الاختلاط
فقد مر فساده وان كان لغيره فليبين حتى ينظر في صحته وفساده هذا وقال ابن حزم رد عليها انتهى بعد ذكر الاية والسنن الواردة في ذلك ان هذا
خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس اما خلافه للقياس فان الغائط والبول والريح موجبة للوضوء ولا يختلفون في انها كيف ما خرج فالغسل فيه
فكان الواجب ان يكون المني كذلك فلا بالقرآن اخذوا ولا بالسنن عملوا ولا القياس اطردوا انتهى واما قوله لانهم لم يسلموا ان الخارج بعد الغسل يوجب
الجنابة الخ فهو منع راجع الى طلب الدليل على ان المني الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة وقد تم الدليل على ذلك من القرآن والحديث وشهادة البرهان
فلا وجه للمنع المذكور ولو فرض صحة هذا المنع فمن البين ان مجرد منع دعوى الخصم وقيام احتمال خلافها لا يكفي في اثبات شرعية ذلك الاحتمال والحكم بعدمه
فيبقى ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك في هذه المسئلة حكما بغير دليل كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته وبه ذهبت الامامية الى انه اذا انزل المني من
غير شهوة وجب عليه الغسل وان ابو حنيفة لا يجب قلت خالف في ذلك عموم الكتاب والسنة وقد تقدما انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول
مذهب الشافعي ان من موجبات الغسل خروج المني من الفخذ او غيره وحوص المني عنده رائحة الطلع والعجين رطبا وبياض البيض يابسا والتذ
بدفعاته التلذذ بالخروج وانكسار الشهوة عقيب خروجه لا يشترط اجتماع الكل عنده بل واحدة تكفي ومذهب ابي حنيفة ان موجبات الغسل
انزال المني من غير شهوة عند الانفصال حتى لو انزل بلا شهوة لا يجب الغسل عنده فالخلاف في بيان حقيقة المني فعند الشافعي هي من علامات
المني وله علامات غيرها يحصل المني بها من غير الشهوة وعند ابي حنيفة ان الشهوة من خواصه لا يتحقق وجود المني بدونها وكلاهما متفقان ان خروج
المني يوجب الغسل والخلاف في حقيقة المني فاين المخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذهب اليه ابو حنيفة في حقيقة المني باطل لا حقيقة له لظهور ان
حقيقة المني هو الماء الذي يكون من نوعه الولد والشهوة من عوارضه المني وربما ينفك عنه لضعف مرض فلا وجه لبناء الحكم المذكور على ما
ذكره وايضا كيف يحمل ما ذهب اليه ابو حنيفة على ذلك مع انه قد نقل عنه ابن حزم انه قال من خرج منه المني لعلة وضرب على البيضة فخرج منه المني
فعليه الوضوء ولا غسل عليه انتهى فان هذه العبارة صريحة في انه لا ينفي حقيقة المني عما يكون بغير شهوة ثم قال ابن حزم موافقا للمص ان ما ذهب
اليه ابو حنيفة خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس وما نعلم عن احد من السلف الا عن سعيد بن جبير وحده فانه ذكر عنه انه قال لا غسل
الا من شهوة انتهى **قال** المص رفع الله درجته **وبه** ذهبت الامامية الى انه لا عبرة بوضوء الكافر ولا غسله حالة الكفر وقال ابو حنيفة انهما معتبران وقد
خالف بذلك نص الكتاب والسنة حيث قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وهو لا يتحقق في حق الكافر وقال انما الاعمال
بالنيات وهي لا يتحقق في طرف الكافر انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول شرط صحة العبادات واجزائها كلها الاسلام واما وضوء الكافر
وغسله فلا عبرة به من حيث الصحة وقد يؤمر الكافر بالغسل لا لعبادة بل لتوقف تعبد الغير به كغسل كافرة لمسلم وغسل الكافر اذا اراد الدخول
في الاسلام فانه يتوقف عليه عبادة مسلم وهو عين ذلك الكافر بعد اسلامه ولو قال ابو حنيفة باعتبار غسل الكافر يكون بهذا الوجه لا بوجه
التعبد والاجزاء فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ان ما ذكره في توجيه كلام ابي حنيفة تفح من غير خرام لان ابا حنيفة صرح بما فهمه المص من كلامه
على ما نص عليه صاحب الوقاية وشارحه فقالا وجاز وضوء اي وضوء الكافر بلا نية حتى ان توضأ بلا نية فاسلم جاز صلوته بهذا
الوضوء خلافا للشافعي انتهى وقال صاحب الينابيع وشارحه الانصاري الشافعي فرائض الوضوء ستة الاولى نية الشخص المسلم المميز ان كان
فلا يصح وضوء كافر خلافا لمالك اذا كان فرض الوضوء نية المسلم فلا يصح وضوء كافر اصليا كان او مرتدا لانه عبادة مفتقرة الى النية وهي لا يصح
من الكافر فلو توضأ او اغتسل ثم اسلم او رجع اليه لا يعتد به ويجب الاعادة خلافا لابي حنيفة فانه يقول يصح وضوء الكافر الاصلي والمرتد اذا
اسلم ورجع الى الاسلام جاز ان يصلي به انتهى **قال** المص رفع الله درجته **وبه** ذهبت الامامية الى ان التيمم انما يصح بالتراب ولا يجوز بالمعادن
ولا بالكحل والملح والنشادر وقال ابو حنيفة يجوز بجميع ذلك وبه قال مالك مخالفا في ذلك القرآن حيث قال فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب الصاعد
على وجه الارض انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط التيمم بان يكون ترابا طاهرا يابسا غبارا ولا يجوز بالنورة
وساير المعادن لان اصل الصعيد هو التراب ومذهب ابي حنيفة ان المتيمم به كل طاهر من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر وكذا عند محمد عند ابي يوسف
لا يجوز الا بالتراب والرمل لان الصعيد يشمل كل ما يكون من جنس الارض لان اصل الصعيد هو الارض والنورة وساير المعادن فالنزاع في تفسير الصعيد
فلا مخالفة للنص انتهى **اقول** حيث اعترف الناصب بان الصعيد هو الارض ثبت مخالفة النص في اطلاق الصعيد على امثال النورة والمعادن لانا
نقول ما ذا يريد من كون النورة والزرنيخ وساير المعادن من جنس الارض ان اراد صدق اسم جنس الارض اي الجسم المطلق عليها على ان يكون اضافته
الجنس الى الارض كلامه لا معنى له وهو مسلم لكن يستلزم ان يكون الاشجار والاثمار وساير المأكولات والحيوانات ايضا ارضا وساذجا ظاهر وان اراد صدق
اسم جنس الارض عليها على ان يكون الاضافة بيانية فهو ممنوع لان الكحل والزرنيخ والنورة مثلا لا يسمى ساير المعادن كالذهب والفضة والحديد بانها
ارضا الا ترى انه لا يقول من عنده شيء من الكحل والزرنيخ عنده قطعة من الارض فعلم انه لا يطلق عليه اسم الارض ولا يصح ارادتها من الصعيد المذكور

قال ابن قدامة الحنبلي في المغني الامتحان من كتاب المغني اذا خرج البول مع المني فان اشرب بالبول فاذا تعدى الى الذكر لحيض قال اصحابنا يجب الغسل لان مع الخبث الواجب خرج البول

في الآية فيكون ارادتها مخالفة لما هو مدلول النص كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **صح** ذهبت الامامية الى انه لا يدخل شيء مما يجب مسحه التيمم
بطل تيممه عمدا كان او سهوا وقال ابو حنيفة ان ترك اقل من الربع لم يجب شيء لخالفته ذلك الكتاب حيث قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه انتهى
قال الناصب غفر الله له اقول هذا افتراء على ابي حنيفة فان شارح الوقاية صرح بان الفتوى على انه لا يشترط الاستيعاب حتى لو بقي شيء قليل
لا يجزيه انتهى **اقول** يتوجه عليه ان ما صرح به شارح الوقاية لا يدفع الطعن عن ابي حنيفة لان مراد شارح الوقاية بتلك العبارة ان ما تقرر من الفتوى
في ذلك بين المتأخرين منهم هو هذا وهذا لا ينافي ان يكون ابو حنيفة قائلا بخلاف ذلك فان من تتبع فقه الحنفية يعلم انهم وما يعدلون عما اتفق به
ابو حنيفة لعجزهم عن نصرته الا ما اتى به ابو يوسف ومحمد بن الحسن وهما جبلا وقد يكسر لعجزهم عن نصرته ايضا لو انكر هذا الناصب الذي وقع نفسه
في نصب الذنب عن ابي حنيفة لكان ما فعله وليس ظاهرا بل قال الفاضل الاسفرايني في حاشيته لشرح الوقاية في المحيط من فقه الحنفية يدل على ان جعل
الفتوى على عدم الاستيعاب حيث ذكر فيه انه قال اهل الائمة الحلواني انه ينبغي ان يحافظ اكثر الماسح على رأيه الحسن انه يكفي مسح اكثر الذراعين انتهى
قال المصنف رفع الله درجته **وط** ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب فقال ابو حنيفة انه لا يجب قد خالف نص الكتاب حيث قال الله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا فشرط فيه عدم وجدان الماء وانما يصدق مع الطلب انتهى **قال** الناصب غفر الله له
اقول مذهب الشافعي ان الذي يريد التيمم ان تيقن ان لا ماء هناك تيمم بلا طلب وان جوز تجويزا قريبا او بعيدا وجب الطلب لان الطلب انما يكون للتردد
في الحصول فاذا جزم بالعدم لا طلب عبث فصدق على المتيقن بعدم الماء انه لم يجد الماء فله التيمم بلا توقف بتحقق العدم وان على الطلب لا مكان تحقق
عند بلا طلب مذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق هكذا في الهداية وفي المبسوط انه لا يطلب منه وهما في محل الاتفاق
ما الفقه عند ابي حنيفة وجوب الطلب فاما جواز عدم الطلب فمن عنده في حكم المفقود لانه مال النير فالمخالفة للنص من عنده ان عليه انه غير واجد
للماء انتهى **اقول** ان ما جعل الناصب ههنا مقابلا لمخالفة مذهب الامامية بقوله وقال ابو حنيفة فاسد بالكلية والشاهد على الفساد ايضا
اصلا ونقيض الشاهد الكلية هو الوجيه الجزئية فان الذي يقول ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب على ما لم يعلم انه يجب عليه لما تقدم فلا يتوجه
عليه ما يلزم الناصب في تقرير مذهب الشافعي من الاخبار على انه ان قوله طلب الماء واجب يحتمل الاطلاق على ما اذا علم تيقن العدم
الطلب على ان قول الناصب ان الطلب انما يكون [illegible] الاخبار ايضا ان اراد [illegible] واما ما ذكره في تقريب مذهب [illegible]
واصلا صريحا ان المفتى به عنده وجوب الطلب [illegible] عند ابي حنيفة كذا مما لا اصل له عندهم وانما يقال ذلك لما تقرر بين الحنفية
في مذهبه على ما نقله عن الهداية من ان [illegible] لا يجب [illegible] الطلب من الرفيق [illegible] الماء [illegible] لا يخفى وايضا الكلام
في ان ابا حنيفة لا يوجب طلب الماء مطلقا كما ذكره [illegible] وما نقله من الاصل [illegible] من الهداية والمبسوط ناظر الى
جزئي خاص من ذلك فغاية ما يلزم [illegible] المبسوط ان [illegible] وجوب الماء [illegible] غيره من الجزئيات [illegible]
سره على الباقي كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته [illegible]
حيل بينه وبينه فانه يصلي بالتيمم [illegible]
خالفا في ذلك نص القرآن حيث [illegible] **الناصب** غفر الله له اقول
[illegible] الشافعي ان المسافر اذا صلى بالتيمم [illegible] الاسباب المجوزة لم يعد [illegible] ويقضي بتيمم
الا للمرض [illegible] فرق الشافعي [illegible] بين المسافر والمقيم ان فقد الماء هو الغالب [illegible]
بينه وبين الماء والغالب على حال النفس ان تكون غير واجدة ما يجب عليه القضاء [illegible] فاصحابه [illegible]
الماء لم يصيروا [illegible] في غير الواجد يجب عليه القضاء [illegible] المقيم [illegible]
فاين مخالفة النص [illegible] مخالفة النص ان بقي غير الواجد يجب عليه القضاء واين هذا من ذلك [illegible] مخالفة النص [illegible]
اقول لا خفاء [illegible] الادلة عامة [illegible] المسافر والمقيم والفرق [illegible] الشافعي مخالف للآية فيكون [illegible]
[illegible] الغالب على المسافر [illegible] كان غير [illegible] الماء [illegible] المقيم [illegible] لان الفرض [illegible]
[illegible] ما ذكره من [illegible] الماء [illegible] واجدا للماء [illegible]
قوله وكان الدال على الاشتباك [illegible] الشرع [illegible]
فلا يجب [illegible] ما ذكره في [illegible] الغالب [illegible] غير الواجد يجب عليه القضاء
[illegible] ان ان الفرض [illegible] ان الماء فاذا قال الشافعي [illegible] هذه الاسودة [illegible] كان معناه ان غير الواجد
يجب عليه القضاء [illegible] **قال** المصنف رفع الله درجته **كا** ذهبت الامامية الى ان عدم الماء والتراب اذا وجدتا او لم يوجدا صح وعليهما التراب
نفضه ويتيمم به [illegible] الوسط [illegible] على [illegible] ثم [illegible] وبه قال ابو حنيفة [illegible] عليه الصلوة [illegible] مخالفا القرآن حيث قال [illegible]
[illegible] **قال** الناصب غفر الله له [illegible] فذكر ان مذهب الشافعي من التراب [illegible]

اذا كان فيها التراب بحيث لو ضرب يده عليها ارتفع الغبار وتحقق نقل التراب جاز التيمم والا فلا فالوحل اذا لم يرتفع منه الغبار لا يصح التيمم به
لانه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فلا بد ان يكون من الارض وهذا لا يتحقق الا في الصعيد الذي ارتفع منه الغبار وضاحب الوحل
وضارب بيده بالثوب الذي لا يرتفع منه غبار لا يصح في حقه انه واجد للصعيد الذي امر الله بالتيمم به والمسح منه كما يقال مسحت من الدهن فلا بد
ان يكون شيء من الممسوح منه منقولا الى الماسح فاين مخالفة النص انتهى اقول ان فرض المسئلة كما ذكره المص امكان وضع الوحل على اليد فركه
ليصير يابسا ولا ريب في هذه الصورة نقل شيء من الممسوح الى الماسح فالعدول عن ذلك يستلزم مخالفة النص كما قال المص قدس سره وبقي ما
تكلفه الناصب من التطويل لغو لا طائل تحته قال المص رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى ان الكلب نجس العين والسور واللعاب منه وقال
مالك الجميع طاهر وخالفه في ذلك السنة المتواترة حتى انه ع امتنع من دخول بيت فيه كلب انتهى قال الناصب حفظه الله اقول روى البخاري
في صحيحه ان الكلاب في زمن رسول الله ص كانت تقبل في المسجد وتدبر فاستدل مالك على طهارة الكلب بهذا لانه لو كان نجسا لكان يمنع من
دخول المسجد فلا يخالف قوله السنة المتواترة انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان رواية البخاري بعد تسليم صحتها لا يدل على طهارة الكلب وانما يدل
وانما يدل عليها لو ثبت اقبال الكلاب وادبارها رطبة في المسجد او في المسجد مطلقا الظهور ان بخس العين اذا كان يابسا لا يسري نجاسته الى غيره الا اذا كان العين
او الغير رطبا ولا اشعار في الحديث الى شيء من ذلك كما لا يخفى وثانيا انه لما سلم ان السنة المتواترة تدل على نجاسة الكلب متواترة فاستدلال مالك على خلاف مقتضى
تلك السنة المتواترة بسنة اخرى غير متواترة لا يدفع سوء مخالفته للسنة المتواترة الذي يدفع ذلك مع كون تلك السنة متواترة والظاهر انه لم يكن للناصب مجال
منعه فتامل قال المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان الماء الكثير لا ينجس الا بالتغير وهو ما بلغ كرا وهو الف ومائتا رطل بالعراقي وقال
ابو حنيفة حد الكثير ما لا يتحرك احد طرفيه بحركة الطرف الاخر وقد خالف في ذلك مقتضى الشرع وهو كون الاحكام منوطة بامور مضبوطة معروفة متعاهدة
والحركة قابلة للشدة والضعف فلا يجوز اسناد الاحكام في الطهارة والنجاسة اليها لعدم انضباطها ويلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ معرفة ما ينجس مما
لم ينجس غير ممكن بالنظر الى الحركة المختلفة ويلزم على ذلك ان يكون الماء الواحد نجسا ولا يقبل التنجيس باختلاف وضعه وهو معلوم البطلان انتهى وقال
الناصب حفظه الله اقول حد الكثير عند الشافعي ان يبلغ الماء قلتين وهما خمسمائة رطل تقريبا بالعراقي وعند ابي حنيفة حد الكثير اذا كان عشرة اذرع في عشرة
اذرع ولا يتحرك طرفه بالتحريك فحكم هذا حكم الماء الجاري هذا هو المذهب وهذا منضبط معلوم لا شك فيه واما ما ذكره من تحرك احد طرفيه بحركة الاخر فهو ليس
من مذهبه لكن ذكره بعض اصحابه حيث اعترض عليه بان التقدير بعشرة في عشرة لا يرجع الى اصل شرعي يعتمد عليه فقال اصل المسئلة ان التقدير العظيم الذي لا
يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر اذا وقعت النجاسة في احد جوانبه جاز الوضوء في الجانب الاخر ثم قدر هذا بعشرة في عشرة وانما قدر به بناء على قوله ع من حفر
بئرا فله حولها اربعون ذراعا فيكون ذراعا من كل جانب عشرة فهذا اصل العشرة ثم ما ذكره من عدم تعين الحركة فلان تعينها بالعشار في الوضوء واخذ
الماء انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان قوله اصل المسئلة ان التقدير الخ بل دلالة ظاهرة على ان هذا اصل ما افتى به ابو حنيفة في هذه المسئلة لا التقدير
بعشرة في عشرة ويؤيده قوله ثم قدر بعشرة في عشرة فانه مشعر بان التقدير بعشرة في عشرة بعد ما حدث بعد مدة عن بعض المجتهدين في مذهب ابي حنيفة وقد صرح بذلك صاحب
النهاية في شرح الهداية حيث قال ان التقدير بعشرة في عشرة وثمان في ثمان واثنى عشر في اثنى عشر وترجيح الاول اخذا من حريم البئر غير منقول عن الائمة الثلثة
انتهى وقد صرح في موضع اخر من هذا المقام بان التقدير بعشرة في عشرة اعتبره سليمان الجوزجاني وان كنت في ريب من ذلك فعليك بالنهاية و
الكفاية والعناية من شروح الهداية وثانيا ان ما ذكره في تصحيح تقديرهم بعشرة في عشرة من بنائهم ذلك على قوله ص من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا
آه مردود لا اساس له اولا فلان الحديث المذكور لو صح انما اريد منه التوسعة في مكان الموسعة اجتماع المجتمعين حول البئر لاخذ الماء منها لا ما فهمه
الحنفية على ما صرح به شارح الوقاية من انه اذا اراد احد ان يحفر في حريمها بئرا يمنع منه لانه يجذب الماء اليها في البئر الاولى وان اراد ان يحفر بالوعة يمنع ايضا
لسراية النجاسة الى البئر الاولى ويمنع من بنائها ولا يمنع فيما دون الحريم وهو عشرة في عشرة انتهى ويؤيد ارادة ما ذكره صاحب الصحاح في معنى الحريم حيث قال حريم البئر وغيرها
ما حولها من مرافقها وحقوقها انتهى وحينئذ لا يتم استدلالهم بالحديث كما لا يخفى وايضا انما ينقص الماء في البئر الاولى اذا حفر الثانية على شمال الاولى بناء على
ما تقرر في الحكمة ودل عليه الاحاديث ايضا من ان مجاري العيون من جهة الشمال لا الاقلا وايضا انما يعقل منع حفر بئر البالوعة اذا كان قرارها اعلى من بئر الماء او
مساويا له اما اذا كان بئر الماء اعلى قرارا فلا يتحقق السراية فلا يتوجه المنع ولهذا قال في الشارحين وغيرهما من كتب الحنفية انه اذا كان بين البئر والبالوعة
ذراع واحدة ولا يوجد اثر البالوعة في البئر فماء البئر طاهر واما ثانيا فلان ما ذكره شارح الوقاية فيما بعد من ان الاصح هو ان الحريم اربعون
ذراعا من كل جانب واما ثالثا فلان قوام الارض ضعاف قوام الماء فقياسه عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم كما لا يخفى واما رابعا فلانه
لو سلم ما فهمه من قوله ص فانما يدل على طهارة ما زاد على العشرة لان مفاده ان العشرة حريم البئر فيمنع الغير عن التصرف فيه وهذا يقتضي
ان يكون الداخل في العشرة قابلا للتنجيس لا ان يقال ان الحنفية توسعوا في ذلك فيه ما فيه واما خامسا فلانا نعلم بالضرورة العقلية وشهادة
جمع كثير من الحنفية ان مناط الحكم بالطهارة وعدمه هو مبلغ الماء وانه لا يختلف حكمه باختلاف الزمان والمكان فلا مدخل لخصوصية
شكل العشرة في العشرة ولا لغيره من المثلث والمخمس والمسدس في الحكم بطهورية الماء وعدمه على ان التقدير بعشرة في عشرة ليس بمتفق عليه بينهم ايضا و
انما هو مما احدثه سليمان الجوزجاني كما مر وتبعه فيه بعض متاخري الحنفية كما ذكره صاحب الكفاية واما غيرهم من المتقدمين والمتاخرين

نقله القهستاني في شرح مختصر الوقاية انهم تحزبوا احزابا فقيل خمسة عشر وقيل ثنتي عشرة وقيل ثمانية ومثله
محمد كذا في شرح الطحاوي ومثله عن ابي يوسف قيل سبعة وتسعين كما في الزاهدي ومثله عن محمد كما في النظم انتهى ثم اختلفوا في النزاع بما يطول
ذكره من باب بناء الترجيح المؤدي بالعشر الشرع ما فيه من الاختلال والاختلال حتى جعلوه مذهبا مقررا فيما بينهم كما ذكره الناصب اخرا بقوله
ثم ما ذكره من عدم تعيين الحركة الذي يعينها بالمعتاد في الوضوء واخذ الماء مدخول بان تكلفه لهذا التعيين لا صلاح فتوى بعينه بعد
وفاته بسبعمائة سنة من قبيل ما قيل في النظم الفارسي ع نوشروان وكه پس از مرد بسيار بهند فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال المص
رفع الله درجته كما ذهبت الامامية الى امتناع التحري في الاناءين اذا كان احدهما نجسا واشتبه بصاحبه بل اوجبوا اجتنابهما معا وكذا في
الثوبين اذا كان احدهما نجسا بل يصلي في كل واحد منهما على الانفراد سواء كان عدد الطاهر من الاواني اكثر او كان وقال ابو حنيفة يجوز التحري في الثوبين
مطلقا وفي الاواني اذا كان عدد الطاهر اكثر وجوز الشافعي التحري في الاواني مطلقا وفي الثياب مخالفا المعقول في ذلك لان العقل قاض بامتناع
ترجيح احد المتساويين بغير مرجح والضرورة شاهدة بذلك وعلى هذه القاعدة يبتني اكثر القواعد الاسلامية والتحري ترجيح احد المتساويين
من غير مرجح فيكون باطلا ومن العجائب الشافعية اطبقوا الاسن شذ على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين لو كان معه وبين التحري في الاناءين المشتبهين
ولم يوجبوا استعمال المتيقن الطاهر وان الشافعي جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما انتهى قال الناصب
اقول مذهب الشافعي انه اذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس وثوب طاهر بثوب نجس لم يجز اخذ المشتبهين واستعماله الا بالاجتهاد ويشترط في الاجتهاد
ان يكون الاصل فيه على الاباحة كالاواني والثياب وايضا يشترط في الاجتهاد ان يتأيد بالاستصحاب مثل الطهارة والطهارة فلو اشتبه ماء بول وماء ورد
لم يجتهد ويتيمم وفي الماء وماء الورد يتوضأ بكل مرة ويشترط ايضا ان يظهر علامة تغلب على الظن طهارته ونجاسته مثلا كنقصان الماء او حركته او ابتلا
طرف الاناء او قرب ثم قدم الكلام ان لم يظهر لواحد منهما في الاخر ويتيمم هذا مذهب الشافعي وما ذكره انه يلزمه مخالفة المعقول فغير معقول لان
ترجيح احد الطرفين او الثوبين بالاجتهاد والعلم الحاصل بعد ظهور العلامات الحاصلة من الاجتهاد هو المرجح واما تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح فما ينبغي ان يضحك عليه فان التحري هو الاجتهاد والاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود والمجتهد ما لم يترجح عنده الحكم لم يعمل به فكيف يكون التحري
ترجيحا بلا مرجح واما ما ذكره من اطباق الشافعية على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين وبين التحري في الاناءين المشتبهين فانه من باب مناع الاجتهاد و
حكمنا بوجوب العمل بعد الاجتهاد بما غلب على الظن ترجيحه فما الفرق بينه وبين الخلاء الطاهر بيقين في وجوب العمل بما شاء واما ما ذكر ان الشافعي
جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما فاذا يريد بالمضاف ان اراد به ما كان الماء فيه مضافا الى شيء فقد ذكرنا ان
مذهبه في مثل ماء الورد والتوضي بكل واحدة انتهى قال الناصب ما حكم المص بامتناع التحري في الاناءين كان احدهما نجسا اذا اشتبه احدهما بالاخر
ولم يذكر الشافعي انه قال بجواز التحري فيهما وما ذكر الناصب في توجيه ذلك التجويز من فرض العلم بطهارة احدهما على التعيين بعلامة تغلب على الظن طهارته
او نجاسته ليستلزم الجمع بين النقيضين والخروج عن الاشتباه كما لا يشتبه على الشاهد هذا فهو ان مراد المص بامتناع التحري الامتناع العقلي اللازم من
الجمع بين النقيضين فهذا لم يقل بدل الامتناع الحرجة واقام القرينة على ذلك بقوله مخالفا المعقول اه وبقوله والضرورة شاهدة بذلك الظاهر انهما
انما اوردوا هذا الشاقض في تحرير المسئلة بعد ملاحظة تشنيع الامامية عليهم وارادة الخلاص عنه لكنه من قبيل الفرار من المطر الى الميزاب كما لا يخفى فيما
الى ما ذكرنا قد اجاد بعض الوجوه التي ذكرها النووي في اول باب الاجتهاد من كتاب الروضة حيث قال اذا اشتبه طاهر ونجس مثلثة الوجه الصحيح انه لا يجوز استعمال
احدهما بالاجتهاد وظهور علامة تغلب على الظن طهارته ونجاسته المزول والثاني يكفي ظن الطهارة بلا علامة والثالث يستعمل احدهما بلا اجتهاد ولا
ظن وسواء علم نجاسة احدهما بمشاهدته او اخبار من تقبل روايته من حر وعبد وامرأة وفي الصبي المميز وجهان انتهى والوجه الاصح لم هو ما
اشتمل على التناقض كما عرفت والوجهين الاخرين لا يخفى ما فيهما ايضا من التناقض واما ما ذكره من ان تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
آه فمردود بان المص لم يعرف التحري بحقيقته بذلك بل اراد ان التحري اللازم مما جوزه الشافعي وابو حنيفة في الصورة وجماعة المذكورة يكون بهذا المعنى
ولو كان مراده ان هذا معنى التحري حقيقة لما قيد استعماله بما اذا كان احد الاناءين نجسا واشتبه بصاحبه بل كان يحكم بامتناعه مطلقا
ضرورة ان الترجيح بلا مرجح لا يتقيد بطلانه بحال دون حال فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع تعجب المص من عدم الفرق بين الطاهر
بيقين وغيره في وجوب العمل بما شاء فغير سليم وهل هذا الا كايجاب التيمم عند وجود الماء ولو سلم استوائهما في وجوب العمل فما الفرق بين
الصورتين في كون احدهما يقينية قطعية والاخرى اجتهادية ظنية وعدم الفرق بينهما بحسب وجوب العمل لا ينفي الفرق بينهما بحسب اليقينية واما
ما ذكره من التردد فمردود بعدم ذكره للشق الاخر كما ترى قال رفع الله درجته كما ذهبت الامامية الى انه اذا اصاب الارض نجاسة
بالشمس طهرت وجاز التيمم منها والصلوة عليها وقال ابو حنيفة انها تطهر ويجوز الصلوة عليها لا التيمم وقد خالف في ذلك الفرث الكائن
وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والتصعيد التراب الطيب الطاهر وقد وافق على الطهارة انتهى قال الناصب جعفر الدماميني
الشافعي ان الشمس غير مطهرة لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فالمطهر هو الماء لا الشمس لانها طهورية بعيد استنادها من الطهورية به
كما ذكره في الاصول فالشمس لا يكون طهورا فكيف يطهر الارض والعجب من هذا الرجل انه استدل على ابي حنيفة في طهورية الصعيد بالاية مبطلا

اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا وما انما هو مذهب الباطل وراية الفاسد مذهب ابي حنيفة ان الارض الاجر المفروش بطهارة بالبيس وهذا
الاثر ولا يحكم بطهارته مطلقا بل لجواز الصلوة عليها الا التيمم فانه يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد النص والتوصيف بالطيبة وهذا التراب ليس كذلك
الحاصل انه يجوز الصلوة على الارض اليابسة بعد نجاستها لعدم ظهور اثر النجاسة ولا يجوز التيمم عليها للاحتياط في امر الطهارة فلم يحكم بطهارتها
فاين مخالفة النص انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره في وجه الاستدلال الشافعي بالاية على انحصار المطهر في الماء بقوله لان الاية
بلا بغيره بالطهورية يفيد اختصاص مردود بما تقرر في الاصول ان تخصيص شيء بشيء في الذكر لا يستدعي نفيه عما عداه فقد دلت الاصول على خطأ
اصل الناصب ولو تم ما ذكره لزم ان لا يكون التراب مطهرا ايضا وقد قال النبي جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا واما ثانيا
فلان تعجبه عن المص بانه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ثم يبطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا مدخول بان ابطال
اختصاص الطهورية بالماء لا يقدح في ابطال كون النبيذ طهورا لان الطهورية في النبيذ انما يتوهم لتوهم كونه من افراد الماء المطلق لا لكونه
افرادا لطهورية بالشمس والنار ثم اقول يمكن ان يستدل على اصل المطلب بما اشتهر عند الفريقين من ان اعرابيا بال في المسجد فامر النبي ان يصبوا
عليه ذنوبا من الماء فان من البين ان الذنوب من الماء لا يطهر الارض النجسة عند جمهور الفقهاء القائلين بان الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة
وح يحصل الظن القوي بان صب الماء انما كان لازالة الرائحة وان الطهارة حاصلة باشراق الشمس ولو كان الامر كما ذكره ابو حنيفة من عدم جواز التيمم
على مثل هذه الارض لوجب على النبي ان يصب على ذلك الموضع من المسجد علامة ويخبر الناس بان لا يتيمموا منه وليس فليس واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التيمم
يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد النص والتوصيف بالطيبة مدفوع بان طهارة الارض النجسة التي جفت بالشمس مطلقة ايضا للاصل والظاهر
الذي وافق فيه ابو حنيفة ومن خالف الاصل يطالب بالبيان مع انه لا تاكيد النص كما توهم لان الصعيد وهو الارض مطلقا والتراب اعم من ان يكون طاهرا او نجسا
ومن ان يكون حلالا او مغصوبا فتقييده بالطيب ليشعر بان المراد الصعيد الطاهر او الحلال فالناصب لم يفرق بين التاكيد والتقييد واما توصيف
الصعيد في النص المذكور بالطيبة فلا ينفي كون الارض المفروض طيبا لما ذكرنا فقوله وهذا التراب ليس كذلك اول البحث كما عرفت **قال** المص رفع الله
درجته **كره** ذهب الامامية الى ان مباشرة الحائض فيما بين السرة الى الركبة عدا الفرج مباح وقال الشافعي وابو حنيفة انه محرم وقد خالفا في ذلك كتاب الله
تعالى حيث قال فاتوا حرثكم انى شئتم وخصص التحريم بالفرج فقال فاعتزلوا النساء في المحيض اي موضع الحيض انتهى **وقال** الناصب حفظه الله
تعالى مذهب الشافعي ان مجامعة الحائض حرام ويكفر مستحله فيه الا بعد الانقطاع وقبل الغسل وكذا الاستمتاع بما بين سرتها وركبتها بغير الجماع
للسنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن انس بن مالك ان اليهود كانوا اذا حاضت المرأة منهم لم يواكلوها فسأل
اصحاب النبي فانزل الله ويسألونك عن المحيض قل هو اذى الاية فقال النبي اصنعوا كل شيء الا النكاح فهذا افاد الاعتزال عن النكاح واما وجوب
الاعتزال عما بين السرة والركبة فذلك ايضا من السنة المشهورة لما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عائشة قالت كنت اغتسل
انا ورسول الله من اناء واحد كلانا جنب وكان يأمرني فاتزر فيباشرني وانا حائض الحديث فالامر بالائتزار وهو شد الازار واحكامه يفيد حرمة
المباشرة فيما بين السرة والركبة والاستمتاع به هذا هو الدليل على المذهب ومذهب ابي حنيفة ان الاستمتاع بما تحت الازار كالمباشرة والتفخيذ
حرام وتحل القبلة وملامسة ما فوق الازار وعند محمد يبقى شعار الدم اي موضع الفرج هذا مذهب ابي حنيفة ودليله دليل الشافعي وما ذكره
انه خالفا النص فالجواب ان النص لا يفيد الاعتزال عن النساء في الحيض والمراد بالمحيض وقت الحيض واما محل الحيض وهو الفرج لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله
تعالى في صدر الاية ويسألونك عن المحيض معنى لانهم لم يسألوا عن الفرج بل سألوا عن حكم ايام الحيض كما ذكرنا انتهى **واقول** قد مر ما في استدلاله
على مذهب ائمته باحاديث صحاحهم السقيمة مع انها كما سنذكره عن كتاب المحلى لابن حزم معارضة بمثلها واما ما ذكره من ان المراد بالمحيض في الاية وقت
الحيض واما محل الحيض وهو الفرج لقوله تعالى في صدر الاية فمردود بان تفسير المذكور في عجز الاية بوقت الحيض لا يوافق ما رواه الناصب ولا
عن مسلم من وجوب الاعتزال عن مجرد النكاح بل يوافق الاعتزال عن محل الحيض والاولى تطابق الاية والرواية كما لا يخفى واما ما ذكره من انهم لم يسألوا
عن الفرج بل سألوا عن حكم ايام الحيض مدخول بان المص لم يقل انهم سألوا ولا يلزم من ان يكون المحيض المذكور في عجز الاية بمعنى مكان الحيض ان يكون
السؤال عن مكان الحيض وهو الفرج اذ قد صرح جماعة بان المحيض المقرون بقوله تعالى ويسألونك عن المحيض مصدر بمعنى الحيض وبهذا المعنى يرتبط الجواب
بقوله قل هو اذى كما لا يخفى فاللازم على هذا السؤال عن حكم الحيض لا عن حكم محل الحيض كما زعم الناصب قال ابن حزم قد يكون المحيض في اللغة موضع الحيض
وهو الفرج وهذا فصيح معروف فيكون الاية ح موافقة لخبر المذكور ويكون معناها فاعتزلوا في موضع الحيض وهذا هو الذي صح عن جماعة
في ذلك شيء من الصحابة كما روينا عن ابي الشعثاء عن ابي معشر عن ابراهيم النخعي عن مسروق قال سألت عائشة ما يحل لحمد امرأتي وهي حائض
قالت كل شيء الا الفرج وعن ابن عباس وعن علي بن ابي طالب فاعتزلوا النساء في المحيض قال اعتزلوا نكاح فروجهن وهو قول ام سلمة ام المؤمنين
ومسروق والحسن بن عطاء وابراهيم النخعي والشعبي وهو قول سفيان الثوري ومحمد بن الحسن الصحيح من قول الشافعي وهو قول داود وغيره من اصحاب الحديث
انتهى واعجبي لو استحى هذا الناصب الفاسد الجاهل المتعصب الكذوب المصحح للحال عن ذلك كما استحى ابن سريج من مجتهد مذهب امامه الشافعي مع
علمه وشاره وتميزه عن اقرانه لكان خيرا له فقد قال مؤلف فتاوى الحاوي من الحنفية انه حكي لنا ان ابا العباس ابن سريج كان يتكلف لكل مسئلة من

مسائل الشافعي حجة وان جعلت حجة وانما كان يقول في مسئلة خالفه فيها بالكتاب يقول لاصحابه متى اكذب على جل صاحبكم وكيف احتال
لهذا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته كرر نصب الامامية الى انه يجب في الصلوة طهارة البدن الا من الدم غير الدماء الثلثة الحيض والاستحاضة والنفاس
فانه يجوز ان يصلي وعليه قليل من الدم البقية واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه وقال ابو حنيفة كل النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد
خالف عموم قوله تعالى وثيابك فطهر انتهى **و قال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يطهر من نجس العين الا الخمر بالتخلل وجلد الميتة
بالدباغ والعلقة والمضغة ودم البيضة بالصيرورة حيوانا واما غيره من النجاسات فالقليل الذي لا يرى بقلته فهو معفو عنه كذا الدم القليل
الذي يعسر الصون عنه كدم الدمامل والبثرات وطين الشارع الذي يعسر الاحتراز عنه غالبا معفو عنها واما التقدير بالدرهم وغيره فلا
يعتبره لانه لم يرد عنه نص ومذهب ابي حنيفة اعتبار قدر الدرهم في الغليظ من النجس وما دون ربع الثوب من الخفيف ومن عجب العجاب ان هذا
الرجل ذكر مذهبه في هذا الصلوة مع اقل من الدرهم من النجاسة ولم يخالف النص في قوله تعالى وثيابك فطهر وابو حنيفة جوز قدر الدرهم وهو مخالف
للنص في قوله تعالى وثيابك فطهر واي فرق بين مذهبه ومذهب ابي حنيفة بالنسبة الى النص فان كلا المذهبين جوزا عدم تطهير الثوب بوجود النجاسة
سواء كان درهما او اقل وما احسن ان يقول هذا الرجل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت انتهى **و اقول** ما وصفه الناصب المرتاب من مقدمات
الكتاب بانه من اعجب العجاب ونعم انه وجد ثمرة الغراب سحاب بن الاصوليين قد اختلفوا في ان العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا والمختار انه
حجة فيما بقي كما في الشرح العضدي ايضا وح نقول ان المصنف قد اشار في كلامه بان الاية مخصصة بما عدا قدر الدرهم البقية من الدم غير الدماء الثلثة واشار
الى ان المخصص عفو الشارع عن ذلك في الاخبار والاثار حيث قال واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه فاذا خص ابو حنيفة الاية باخراج
غير القدر المذكور من الدم البقية كان ذلك مخالفا للعموم وما بقي من الاية فالتعجب عما ذكره المصنف من سر من اعجب العجاب وان كان ذلك شان من لا
يهتدي الى الصواب في بالبلاد قد جوز ابو حنيفة الصلوة مع حمل النجاسات الممكن ازالتها حتى قال في رواية باعتبار قدر الدرهم كما رواه المصنف عنه
وفي رواية وهو اختيار ابي يوسف اذا كان دون ربع الثوب يجوز الصلوة فيه وهذا يناقض مقصود الشرع من الصلوة وكذلك جوز
الصلوة في جلد الكلب والكلب حيوان ممقوت شرعا نهى الشارع عن اقتناء الكلاب وامر بقتلها وعاد بالنهي في التهديد حتى اعتبر العدد في غسل ولوغه
وغلظ بضم التراب الى الماء الطهور وظاهر الحلوق عن اقتناء الكلب والجلد جزء من الكلب فكيف يجوز التقرب الى الله عز وجل بثوب ماخوذ من جلد حيوان
حرم الشارع اقتناءه فلينصف ولياء الناصب من تكلف اصلاح هذه المفاسد قد نفد الحيا او غيره **قال** المصنف رفع الله درجته كرر ذهبت
الامامية الى نجاسة المني وانه لا يجزي فيه الفرك يابسا وقال ابو حنيفة يجزي الفرك في ثوبه قال الشافعي انه طاهر وخالفا في ذلك الاثار المشهورة
من نجاسته وامر النبي بغسله وايجاب غسل جميع البدن انتهى **و قال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي طهارة المني من الادمي لانه اصل
وجود الانبياء فكيف يقال مادة وجودهم نجس ثم ما ورد من السنة المشهورة وهي ما روى المسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم من عائشة انها
قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله ثم يصلي فيه واما ما ورد من الغسل فهو للنزه لا رفع النجاسة ثم انه ذكر شيئا من نجاسة المني ان رسول الله
اوجب غسل جميع البدن بخروجه واي دليل في هذا على ان المني نجس وايجاب الغسل هل لنجاسته او لخروجه من البدن وهذا الكلام لا يشتبه على رعاع
الرعايا فكيف يشتبه عليه انتهى **و اقول** رواية عائشة كخلافة ابيها فاسدة وقد ابطلها المصنف فذكر الفقهاء بانه توهم ما ليس في منيا انتهى وبشهد
البيان وقوع جرم المني على ثوب ابي على وجه يقبل الفرك انما يتصور اذا احتلم وعرف تحقق ذلك من شان النبي ستما الاستمرار كما يشعر به قوله
كنت افرك المني مع استصحابه صلوات الله عليه لتسعة من الازواج ومع عدم رواية انه يامر بالفرك بمعزل عن قبول العقل ثم ما ذكره من ان المني اصل
وجود الادمي ومنهم الانبياء فيجب ان يكون طاهرا فنوع بما سنح لي عند النظر في هذا المقام وهو انه انما يستبعد ذلك لو اعتبر من المني في بعض
انتقال كانتقال الادمي الى القتل والبرغوث وانقلاب كانقلاب الخمر خلا واستحالة كاستحالة الكلب ملحا لكن عرض حد الامور الثلثة ظاهر في مراتب
خلق الحيوان من حال كونه منسوبا الى حال كونه علقة الى حال كونه مضغة فعلى تقدير تحول المني الى النفس الحلقة الطاهرة مثلا لا يلزم الاستحالة والا لزم
ان لا يكون بعض ما باحد من الانبياء عليهم السلام قد شرب الخمر واكل النجس المحرم كالميتة والدم ولحم الخنزير لظهور ان المأكولات والمشروبات اصل وجود
الادمي مع انكم لا توجبون ذلك بل تجوزون عليهم الكفر وانواع الفسوق والمني منها شرب الخمر الحرام النجس واكل امثالهما فكون مادة المني وانه ما ذكره
مخاصر بان من الادميين الفرعنة من الكفرة والفجرة الا يجاس الردة يجب ان يكون نجسا واما ما ذكره من ان الوضوء من اصل فيه للنزه لا رفع النجاسة فرد
بانه خلاف الاصل لان الامر للوجوب كما تقرر في الاصول واما ما استبعده من استدلال الشافعي للنزه لا رفع النجاسة ورد بانه خلاف الاصل لان الامر
للوجوب كما تقرر والمصنف على نجاسة المني بايجاب غسل جميع البدن فدخول بانه استدلال بالتنبيه من الادنى وهو نجاسة البول الغائط الموجبين لغسل بعض
البدن على الاعلى الذي هو نجاسة المني الموجب لغسل جميعه وبالقياس الدم الحيض والاستحاضة والنفاس بجامع خارجها عن حد الاعتدال فلا يلزم
يكون هذا الزاما على الرعاع الحنفية والشافعية العاملين بالقياس الداخلين في حزب اهل مرقاس ليس هذا القياس في مساوئهم وهو ايضا الامارة
من قياس عدم ايجاب الوضوء بمس الذكر الى عدم ايجابه بمس الدبر والمثارة **قال** المصنف رفع الله درجته كرر ذهبت الامامية الى ان الاصل عدم الفساد
طرفيه بحيث والامر طاهر وصلاته على الطاهر تصح صلوته وقال ابو حنيفة اذا كان الماء على سرير يجوز الماء طهارة الصلوة لو صح صلوته وقد خالف

في الصلاة تقتضي العقل والنقل اما النقل فلانه ماورد بان يصلي في ثوب طاهر على موضع طاهر وقد امتثل فيخرج عن العهدة واما العقل فلانه لا
تعلق للصلوة بذلك المكان الذي تحل به النجاسة واي فرق في العقل بين ان يتحرك بحركته او لا وكذا اذا صلى وعلى راسه طرف عمامة طاهر والطرف
الاخر نجس هو موضوع على الارض فان صلوته اذا صحيحة وقال ابو حنيفة ان تحرك بحركته بطلت وقال الشافعي يبطل بكل حال وكذا اذا شد كلبا
وطرف الحبل موضوع صحت صلوته وكذا اشد الحبل في سفينة فيها نجاسة وقال الشافعية في الكلب ان كان واقفا على الحبل صحت صلوته وان كان
يطرقه بطلت صلوته ومنهم من فرق بين ان يكون الكلب صغيرا او كبيرا فقال ان كان كبيرا صحت صلوته وان كان صغيرا بطلت وكل هذا دراية لا
عليها من عقل ولا نقل انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون بين المصلي ومحموله وما يلاقيهما طاهرا فلو تنجسا
بنجس او اصاب ثوبه ويديه او مصلاه نجس وعرف موضعه وجب الغسل وان لم يعرف واحتمل وجوده في كل جزء او انحصر في موضعين مثلا كاحد كمين او يدين
او اصبعين لم يجز العمل بالاجتهاد ولو ارسل العمامة او غيرها فاصابه نجاسة او ارضا نجسة او قبض طرف حبل او ثوب او شد في يده او رجله او وسطه
والطرف الاخر نجس او متصل بالنجاسة او على كلب او مشدود فيه صغيرا او كبيرا حي او ميت بطلت الصلوة وان لم يتحرك الطرف المعقد في الكل لان المصلي
في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة هذا هو المذهب والدليل ومذهب ابي حنيفة انه يجوز للمصلي ان يصلي على طرف بساط طرفه الاخر
نجس تحرك احدهما بتحرك الاخر او لا هكذا ذكر في الوقاية وقال شارحها انما قال هذا احترازا عن قول من قال انما يجوز الصلوة على الطرف الاخر اذا لم يتحرك
الطرفين بتحريك الاخر هذا مذهب ابي حنيفة فعلم ان هذا الرجل لم ينقل المذهبين على ما هما عليه ثم ذكر من مذهبه فهو باطل لان البساط والعمامة
اذا كان طرفاهما نجسا لزم ان يكونا نجسين لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليه انهما نجسان مثلا اذا اصاب جزء من العمامة نجاسة هل يجوز
ان يطلق عليها انها نجسة او لا ولا شك في جواز الاطلاق فيكون المصلي على البساط الذي كان طرفه نجسا مصليا على البساط النجس وكذا العمامة فيه
باطل عقلا ونقلا انتهى **اقول** فيه نظر اما اولا فلان قوله لان المصلي في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة مردود بان
صدق الاشتمال بل الحمل في الصور المذكورة مكابرة على العرف واللغة سيما اذا كان الطرف المحمول على المصلي والطرف الاخر من العمامة او البساط
خمسة اذراعا او اكثر ودعوى جواز النص على الاراءة المذكورة دعوى كاذبة بما قاله المص وشد اليه مطالعة الكتب المبسوطة كالينابيع وشرحه للاتقاني
والروضة للنووي ونحوها ودعوى الاجماع عليها مع وقوع الخلاف فيما بينهم فيها كما ترى اكذب واعجب فتامل واما ثانيا فلان تطويله في نقل مذهب
الشافعي وابي حنيفة مما لا طائل تحته وما زعمه من انه يعلم ذلك ان المص لم ينقل المذهبين على ما هما عليه باطل وشان المص التحقيق وتتبع المذاهب
اجل من ان ينقل شيئا منها الا على ما هو عليه وانما يحكم بذلك عوجاج طبع الناصب فان المص قدس سره انما نقل مذهب ابي حنيفة في العمامة ومذهب
فيها كما ذكره المص من انه ان تحرك طرفها بحركة المصلي لم يجز وقد صرح بذلك ملا مبين الفاضل الاسفرايني في حاشية شرح الوقاية وغيره في غيره
وما نقله الناصب عن شرح الوقاية انما هو في البساط كما لا يخفى على انه يجوز ان يكون المذكور في اصل الوقاية هو المفتى به بينهم وما اشار اليه الشارح
من القول المحترز عنه هو قول ابي حنيفة وقد ترك لعجزهم عن نصرته ولو سلم فيكفي كون هذا مذهب بعض الحنفية فان التشنيع على احدهم في قوة
التشنيع على الباقين واما ما نقله المص قدس سره من مذهب الشافعي فظهر صحة نسبته اليه وكونه على ما هو عليه بالنظر الى كتاب الينابيع وشرحه
فالقضية منعكسة الايرادات منكسة واما ثالثا فلان ما ذكره في ابطال مذهب المص من ان البساط والعمامة اذا كان طرفاهما نجسا يلزم ان
يكونا نجسين لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليهما انهما نجسان آه مدخول بانه لو تم ما ذكره لزم بطلان صلاة المصلي على الارض
الذي يكون بعض اطرافها نجسا لانها ايضا شيء واحد بعضها متصل ببعض وبعضها نجس والحال ان الصادق في الاصل والنقض هو ان البساط
على الاطلاق نجسة لا ان مكان المصلي منها نجس والذي يعتبر في صحة الصلوة هو مقدار مكان المصلي منها لا ما اتصل به من الاقاليم السبعة
وتتمة البساط الذي يكون اوسع من بعض بحيث فيه وبهذا ظهر ان ما اتى به من التمثيل كاصل الدليل لا يشفي العليل ولا يروي الغليل والله
الهادي الى سواء السبيل **قال** المص رفع الله درجته **الفصل الثاني في الصلوة** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى ان الانسان
اذا استوعب الوقت سقطت الصلوة اداء وقضاء وقال احمد بن حنبل يجب القضاء مطلقا وقال ابو حنيفة ان اغمي عليه خمس صلوات
قضاها وان اغمي في ست لم يجب وقد خالفا في ذلك المنقول والمعقول اما المنقول فهو الخبر المتواتر بين الامة رفع القلم عن ثلثة واما المعقول
فما تقدم من ان شرط التكليف الفهم والمغمى عليه غير فاهم ولان القضاء تابع للاداء فاذا سقط الاداء كان القضاء ساقطا انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الصلوة على المجنون ولا على من زال عقله بالاغماء او المرض ولا القضاء اذا افاق ولو زال
عقله بسبب محرم كالمسكر وجب القضاء اذا علم انه مسكر او من بل والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح انه رفع القلم عن ثلثة
وذكر منها المجنون حتى يفيق هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه اذا جن او اغمي عليه يوما وليلة قضى ما فات وان زاد
فلا هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واما عند محمد فالمعتبر الاوقات اي ان استوعب وقت ست صلوات سقط والمراد بالساعة الزمان
زيادة المجنون ودليل ابي حنيفة انه في اليوم والليلة حكمه حكم المريض فيحكم بوجوب القضاء واذا زاد تحقق ان حكمه حكم المجنون فلا قضاء
والسنة المذكورة ودليل محمد ان الساعة غير مقدرة فالواجب تقديره ولا شيء اصبط في التقدير من وقت الصلوة فيقدر الساعة

صلوة فعل ما ذكرنا لا يرد على مذهب بحنيفة ما ذكر انتهى **قوله** لا يخفى انه ما تكلفه الناصب من الدليل لا يجنح فرع من بقاع على
بلا دليل وذلك كان التفصيل الذي اخذه في دليله اشنع من اصل الدعوى فان الجنون ايضا قد يكون يوما بل اقل كما في الجنون لا يسد عن الجنون
او مرور وانما قلنا الناصب قد تكلف لك الدليل لان دليله هو الاستحسان كما صرح به مؤلف الهداية وهو ان المدة اذا طالت تترك
الفوائت فيحتاج في الاداء حرج التكرار واذا قصرت قلت فلا حرج في الكثير ان يزيد على يوم وليلة لا يدخل في حد التكرار انتهى ولا يخفى ما
هذا الاستحسان ايضا من استقباح العقل له واما ما نقله من دليل محمد فيتوجه عليه منع ان الساعة والزمان الزائد على الوقت الصلوة
غير مقدرة فتدبر **قال** الم رفع الله درجته الثالثة ذهبت الامامية الى ان تقديم الصلوة في اول وقتها افضل الا المتنفل مريدا انتظار الاما
والمغرب في المزدلفة وقال ابو حنيفة يستحب الاسفار بالصبح تاخير الظهرين والجمعة وقد خالف بذلك امر الله تعالى في قوله سارعوا الى مغفرة من
ربكم فاستبقوا الخيرات وقول النبي الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي اخره عفو الله والمعقول فان المكلف في معرض الحدثان فتقديم
الفريضة اولى لما يحدث من طرق الحوادث ولانه مامور في اول الوقت جماعا والاحتياط التقديم لان جماعة ذهبوا الى ان الامر للفور فيخرج
عن العهدة مبيقين بخلاف التاخير انتهى **قال** الناصب عفا الله اقول مذهب الشافعي ان الافضل تعجيل الصلوة في اول الاوقات الا
باسبابها كالطهارة وستر العورة وغيرهما بلا تطويل وتكلف تحمله فوق العادة ولا يضر الشغل الخفيف كاكل لقم وكلام يسير للسنة المشهورة وهي
ما روى مسلم والترمذي في صحيحهما عن علي رضي الله عنه قال لما النبي ثلاثا يا علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت
لها كفوا وروى الترمذي في صحيحه عن ام فروة قالت سئل رسول الله اي الاعمال افضل قال الصلوة لاول وقتها وروى الترمذي عن ابن عمر انه
قال قال رسول الله الوقت الاول من الصلوة رضوان الله والوقت الاخر عفو الله وروى الترمذي عن عائشة انها قالت ما صلى رسول الله
صلوة لوقتها الاخر مرتين حتى قبضه الله تعالى هذه دلائل الشافعي على ان الصلوة في اول الوقت افضل وعند ابي حنيفة الابراد بالظهر الجمعة
في شدة الحر يصلي بالجماعة في مسجد يأتيه الناس من بعد ولا يؤخر عن النصف الاول دليل الابراد السنة المشهورة وهي ما روى مسلم والبخاري
والترمذي في اسفار الفجر وقد اخذ عن النعمان بن البشير قال قال رسول الله اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر هذا دليل بحنيفة في اسفار الفجر وقد
اخذ كل من الامامين بما صح عنده من الحديث وهما لا يعدلان في الشرع الا بمقتضى الكتاب والسنة لا بالعقل وتحسينه وتقبيحه ثم ذهب بحنيفة
انه يستحب التاخير لظهر الصيف لحديث الابراد والعصر ما لم يتغير الشمس والعشاء الى ثلث الليل للحديث والوتر الى اخره الليل لانه وذلك
لمن وثق بالانتباه محب ويستحب عنده التعجيل لظهر الشتاء والمغرب هذا مذهب بحنيفة في الاوقات فعلم انه لم يحكم في سائر الاوقات بالتاخير
مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل فكيف يحكم فيه انه خالف النص وهو الامر بالمسارعة لان المسارعة اذا لم يرد فيه سنة مخصصة مستحبة والا فالعمل
بالسنة واما ما ذكر من كون الانسان في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى منقول التقديم والتاخير ليس بالراي والعقل بل بحكم الشرع وقد ذكرنا
ان كل احد من الامامين عمل بالحديث انتهى **اقول** قد مر ان امثال تلك الاحاديث التي استدل بها فقهاء اهل السنة لا يصلح للحجية لانها من منفردات
القوم دون ما اتفق عليه الفريقان من المسلمين فالاستدلال بها في رتبة المصادرة على المطلوب على حديث الابراد على ما في البخاري ومسلم هو قوله
ابردوا بالظهر لا قوله ابردوا بالصلوة وانما بدل هذا الناصب لفظ الظهر بلفظ الصلوة ليتاتى المجرا الحديث في تاخير العصر الجمعة ايضا ولم يعلم ان مثل هذا
التمويه والتزوير لا يروج على الناقد البصير على هذا الحديث الابراد لو سلم صحته دليل على تخصيص الاية بالنسبة الى الظهر لا بالنسبة الى العصر والجمعة فينتج
الحكم بالتاخير فيها بلا دليل وح يندفع ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان ابا حنيفة لم يحكم في سائر الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت لدليله اما عرفت
من ان الدليل غير جار في كل واما ما يشعر به كلامه من الاثر في قوله تعالى وسارعوا الاستحباب مدخول بان مطلق الامر للوجوب عند محققي الاصول واما
ما ذكره الم من الانسان في معرض الحدثان فتمسك بالاحتياط على وجه مغاير لما ذكره بعد ذلك وهو اصل متفق عليه بين اهل الاسلام ومن اصله
عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان التقديم والتاخير ليس بالراي والعقل **قال** الم رفع الله درجته
الثالثة ذهبت الامامية الى انه اذا تنفل على الراحلة لم يلزمه ان يتوجه الى جهة سيرها وقال الشافعي ان لم يستقبل القبلة ولا جهة سيرها بطلت صلوته
وقد خالف بذلك كتاب الله حيث يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وقد نص الصادق انه الى اي جهة توجه خالف المعقول ايضا لان جهة السير غير منضبطة
في الاستقبال الساكنة غير ممكن فيما كان غيرها والى ان يكون مساوية وجهة السير مستدبرا انتهى **قال** الناصب عفا الله اقول مذهب الشافعي
ان استقبال القبلة شرط لصحة الصلوة الا في شدة الخوف والنافلة في سفر المباح اما شرط استقبال القبلة في سائر الصلوات الفرائض فلقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره واوجب اتفاقا استقبال القبلة في الصلوة مطلقا ثم السنة المتواترة على كيفية الاستقبال
الاصول ما روى البخاري ومسلم والنسائي وغيرهم عن ابن عمر قال كان النبي يصلي على راحلته حيث توجهت به وفي رواية اخرى حيث كان وجهه
الا الفرائض يوتر على راحلته وروى مسلم عن انس ان رسول الله كان اذا سافر واراد ان يتطوع استقبل القبلة فصلى تكبيرة على
راحلته وروى الترمذي عن جابر قال بعثني رسول الله في حاجة فجئت وهو يصلي على راحلته فكلمته فقال لي وهو يصلي حيث توجه بي فلما فرغ
العطاء [illegible]

الكتاب وأما ما ذكره الشافعي خالف القرآن فإن أجمل هذا الجاهل بالناسخ والمنسوخ والآية نزلت قبل تحول القبلة إلى الكعبة ولو كانت الآية محكمة لزم
عدم وجوب توجه القبلة وأما ما ذكره فخالف المعقول لأن جهة السير غير مقصودة فقد ذكر أن السنة المشهورة وردت في جهة السير لأن العقل حاكم
بهذا حتى يحكم بأن غيرها ولما انتهى **وأقول** الآن الأحاديث التي ذكرها بعد السلام صحتها لنا لا علينا لأن الزيادة التي أثبتها الحديثان الأولان على الصلوة
حيث وجهوا ركابه لا جهة السير ولا استلزام بين جهة السير وبين الجهة التي وجهوا إليها ركابه لأن ربما يعدل الراحلة عن جهة السير لحاجة الراكب لضرورة فعلم
أن الجواز لا ينحصر في تلك الجهة وأما الحديث الثالث فلا دلالة على أنه صلى الله عليه وسلم إلى جهة السير لجواز أن يكون الراحلة سائرة نحو الشمال والشرق والغرب
مثلا وهو قائل بالحرف عن مقامها الذي كان جهة السير إلى جهة الشرق بل هذا الحديث يعم السفر والحضر والتطوع والفرض خرج عنه الفرض غير حال
الضرورة بالإجماع فيبقى حال الضرورة داخلا تحت قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فغير ذلك من الآيات التي سيذكرها المصنف في المسألة الآتية وثانيا
أن قضية ما ذكره من جهل الحكم وعلم الشافعي في المسألة منعكسة لأن المحققين الذين ضبطوا الناسخ والمنسوخ كالشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في كتاب الإتقان وغيره لم يعدوا هذه الآية ناسخة ولا منسوخة مع أن الأصل عدم النسخ ولا حاجة إليه بعد ما روى الحاكم عن الصادق عليه السلام أنها نزلت
في النوافل خاصة وقد روى هذا في تفاسير أهل السنة عن ابن عمر أيضا قال الفاضل النيشابوري في تفسيره عن ابن عمر أنها نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث توجهت
به راحلته فكان إذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي برأسه نحو المدينة فمعنى الآية أينما تولوا فثم وجوهكم لنوافلكم في أسفاركم فثم وجه الله
فقد صادفتم رضاه انتهى فظهر أن الآية محكمة غير منسوخة على رغم أنف الناصب الكذوب الخائن واتضح أن تخصيص ثمة بجهة السير غير مستند إلى
عقل ولا نقل كما ذكره المصنف بل هو مستند إلى استحسان قبيح فاسد والقياس من ما لم في الفقاهة كالا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته الرابعة ذهبت
الإمامية إلى أنه يجوز الفريضة على الراحلة مع الضرورة وخالف في ذلك الفقهاء وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث يقول ما جعل عليكم في الدين
من حرج وقال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها وخالفوا بذلك العقل حيث دل
على أن التكليف بما لا يطاق محال وترك الصلوة مع القدرة عليها محال وخالفوا فعل رسول الله صلى الله عليه وآله فإنه صلى الفريضة على الراحلة في يوم المطر انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يصح فريضة مؤداة ومقضية ومنذورة وصلوة جنازة على الدابة السائرة ولا من الماشي السائر
إلا عند الضرورة ولو خاف على نفسه أو ماله أو انقطاعه من الرفقة فله أداء الفريضة راكبا وماشيا ووجبت الإعادة أما عدم الصلوة المفروضة
على الدابة لأن الأصل فيه عدم الصحة لعدم جواز حركة المصلي بغير ما يتعلق بالصلوة من الحركات وهذا ظاهر فالصلوة على الدابة السائرة وارد بخلاف
الأصل فيكتفى فيه على محل ورود الزيادة من السنة كما ثبت في الأصول وقد ورد في النوافل دون الفريضة بل في الحديث المستثنى الفريضة ثم ما ذكره من
مخالفة النص فمن جعله بمعنى القرآن ولو حمل الحرج على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات لأن كلها لا تخلو عن كلفة ومشقة ثم استثناء حال الضرورة
يبطل استدلاله بظواهر الآيات وأما ما ذكره من صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله الفريضة على الراحلة يوم المطر فطالبه بتصحيح الرواية فكأنه مكتوب في كنز حافظته
وأين صح وأين الحديث الصحيح وأين الاعتداد برواية انتهى **وأقول** يتوجه عليه أن ما ذكره من الأصل عدم صحة الصلوة المفروضة على الراحلة
خطاء ظاهر بل الأصل عدم التكليف بالزائد وبما فيه مشقة زائدة سيما مع قوله تعالى يريد بكم اليسر وأما ما ذكره من أنه لو حمل الحرج
في الآية على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات آه فمردود بأن الزائد على الكلفة والمشقة الحاصلة في العبادات المعينة بما يهتدي إليه العقول
السليمة ولهذا لم يعين الله ولا نبيه مقدار ذلك في الكتاب والسنة وعدم الاستدلال بها ونحوها في مظانه شائع على الأمة حتى هذا الناصب الجاهل
الغافل حيث قال ما سيأتي من مسألة وجوب التكبير بالعربية إذا لم يطاوعه اللسان تعين الترجمة وعذر الحرج فاعترضه في ذلك السمع إلى الله تعالى ثم إلى
نسبته ثم إلى أصحابه المستدلين بأمثال هذه الآيات في مواضع لا يحصى فما هو جوابه فهو جوابنا وأما ما ذكره من أن ما قاله المصنف من صلوة رسول الله
الفريضة على الراحلة يوم المطر مطالب بتصحيحها وأنه كأنه مكتوب في كنز حافظته فجاب بأن كنز حافظته المصنف هو كتب أهل السنة المملوة بزيوف الروايات
فإن المصنف قدس سره يأخذ منها ويعامل بها مع هؤلاء الحمقى الذين ظنوا زيفها ولا يبعد أن يورث التصرف فيها ولو بمجرد إمرار النظر إليها حافظته
في ذلك الوقت لكن المصنف اضطر إلى ذلك بما شاء مع الخصم الأحمق فإنه لا يقبل إلا ما يخرج من ذلك الكنز والحاصل أن ما ذكره المصنف واستبعده الناصب
مذكور وقوي رواية في كتاب المنابيع وشرحه للأنصاري الشافعي حيث قال مؤلف هذا الكتاب وجاز للمسافر أن ناذر بالمطر أو الوحل وقال الشارح
أي جاز عند أحمد فعل المكتوبة على الدابة السائرة إن ناذي المصلي أن نزل عن الدابة بالمطر أو الوحل قال في كافي ابن قدامة والهداية لأن
أنس بن مالك رضي الله عنه صلى المكتوبة في يوم مطير على دابته وروى يعلى بن أمية عن النبي صلى الله عليه وآله أنه انتهى إلى مضيق ومعه أصحابه السماء فوقهم والبلة من
أسفل منهم فصلى هو وأصحابه على ظهور دوابهم يؤمون يجعلون السجود أخفض من الركوع ورواه الأثرم والترمذي فإن كان البلل يسيرا لا
أذى فيه لزمه السجود انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته الخامسة ذهبت الإمامية إلى أنه يجب تكبيرة الافتتاح بصيغة الله أكبر وقال أبو حنيفة ينعقد
بكل اسم من أسماء الله تعالى على وجه التعظيم مثل الله العظيم والله الجليل وشبهه وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله فإنه كبر كذلك وقال صلوا كما رأيتموني
أصلي وخالف قوله المشهور بتحريمها التكبير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن التكبير في التحريم من أركان الصلاة ويتعين
على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه وصيغته عنده الله أكبر ولو قال الله الأكبر أو الجليل أو الله أكبر أو الله عز وجل أكبر لم يقدح والدليل عليه ما روي

مسلم والنسائي في صحيحهما عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين الحديث مذهب أحمد وأبي حنيفة
ان فرض الصلوة التحريمة وهي قول الله أكبر وما يقوم مقامه وهو شرط عنده لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى عند الشافعي ركن ودليله على ان التحريمة
ينعقد بلفظ التكبير وما يقوم مقامه قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وهذا يدل على جواز ذكر اسم الله والشروع في الصلوة وليس هو مخصوصا بلفظ الله اكبر
بل يحصل بكل ما يقوم مقامه فهو مستدل بالنص وفعل النبي صلى الله عليه وسلم اختيار الفرد الاكمل وهو الاولى والمندوب لا ينافي الجواز والاجزاء بغيره فلا يكون
مخالفا لفعل النبي صلى الله عليه وسلم انتهى **واقول** غرض المص مخالفتهم فعل النبي صلى الله عليه وسلم مخالفته ما فعله في الصلوة البيانية وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وايضا هذا
واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ومواظبته صلى الله عليه وسلم دليل الوجوب قال شارح الينابيع فدل على ما في السنن الصحاح واظب على التكبير فلو لم يكن واجبا لم يواظب عليه النبي
فافهم واما ما ذكره من تجويز الشافعي الله الاكبر والجليل الاكبر فهو في مرتبة قوي بحيث في الفساد لما فيه من العدول عن المنصوص بلا دليل
وما استدل به من رواية مسلم والنسائي لا يدل على جواز ما جوزه الشافعي اذ المذكور فيها استفتاح الصلوة بالتكبير والدال لفظ التكبير انما يصدق
الى قولنا الله اكبر دون غيره كما ان اطلاق لفظ التسمية ينصرف الى قولنا بسم الله دون غيره وهذا يدل على ان غيره ليس مثله لانه انما استدل به بعضهم
على جواز الله الاكبر من ان الالف واللام لم يغير معنى معناه وانما افادت التعريف فقط لان التغيير واضح لفظا عن التنكير الى التعريف ولان في التنكير انما ازا
تقدير القول لنا من كل شيء وعند التعريف يزول ذلك فتدبر واما استدلال ابي حنيفة على ما ذهب اليه بقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى فكما ذكره ابن حزم في
كتاب المحلى تخليط وهدم للاسلام وشريعة جديدة فاسدة اذ لا في هذه الاية بيان عمل الصلوة وصفة الصلوة البيانية في حديث تحريمها التكبير
وما رواه البخاري في حديث طويل في آخره قوله اذا قمت الى الصلوة فكبر الله على عمل الصلوة الذي لا تجزئ الا به فلا يعترض الاية عليه بل في الاية
دليل ان ذلك الذكر لا اسم الله تعالى في غير الصلوة لا مرتين فالفصل يعطف الصلوة على ذكر اسم بكلمة الفاء المفيدة للتعقيب يصح ان قبل الصلوة مثل
قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فهذا الذكر لا اسم الله تعالى هو القصد اليه تعالى بالنية واداؤها له عز وجل وبوجه آخر يقول ان قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى اخبار
عن ذكر الله تعالى وهو غير مبين له فيقتصر عليه ويقال قوله تحريمها التكبير يدل على ان التكبير ليس جزءا من الصلوة لانه اضاف التكبير الى الصلوة
والشيء لا يضاف الى نفسه فلا ينافي قلبية الذكر عن الصلوة في قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى ان يكون المراد به تكبير الاحرام لانا نقول الاضافة انما يقتضي
مطلق المغايرة ولا ريب في مغايرة الشيء لجزئه فلا يدل ذلك على مطلوب القائل بالشرطية كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم اختيار
الفرد الاكمل مردود بانه ان اراد ان غيرها اختاره فهو عقلي احتمالي فلا يجدي نفعا وان اراد انه فرد شرعي ففي مسلم وكيف علم شرعيته مع ما صح من
مواظبته صلى الله عليه وسلم بالصيغة الواحدة المذكورة الى ان فارق الدنيا هذا وقد استدلوا على ذلك ايضا بقياسه على الخطبة وهو قياس مع الفارق لانه لم يرد
عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها لفظ بعينه في جميع خطبه ولا امر به ولا منع من الكلام فيها والتلفظ بما شاء من الكلام المباح في الصلوة بخلافه **قال** الناصب
خفضك الله اقول مذهب الشافعي كما ذكرنا ان التكبير يتعين على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه تعين ترجمته على من لم يتمكن وعجز لسانه
لان الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فاذا لم يطاوعه اللسان فاما ان يترك ما يدل على تكبير الله وتعظيمه في صدر الصلوة فيكون تاركا لذلك بينه وبين
وعدم مطاوعة اللسان يمنعه بالعربية فتعين الترجمة دفعا للحرج ومذهب ابي حنيفة جواز الترجمة كما في الفاتحة لان المراد ذكر ما يدل على عظمة الله
وفعل النبي صلى الله عليه وسلم لاختيار الفرد الاكمل لا يدل على عدم جواز غيره فلا مخالفة للسنة انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان ما ذكره في تقرير مذهب
الشافعي من انه اذا تعذر على المكلف تعلم العربية او لم يطاوعه لسانه فيها يتعين الترجمة دفعا للحرج مدفوع بما ذكره في المسئلة السابقة من
ان الحرج لا ضابط له ولو حمل الحرج على كل ما فيه مشقة فلا يجب شيء من العبادات لان كلها لا يخلو عن مشقة وثانيا ان ما ذكره لا يصلح ما يدل
حنيفة من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم لاختيار الفرد الاكمل لا يتوجه عليه مع ما ذكرنا في المسئلة المتصلة به سابقا انه لو تم هذا لامتنع الاستدلال بفعل
النبي صلى الله عليه وسلم في شيء من افعاله وهو قول بالبطلان وفقه المقام ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امر في الدين بامر ونص فيه بلفظ ما لم يجز تعديه الى غيره سواء
كان في معناه او لم يكن ما دام قادرا على ذلك اللفظ الا نص آخر يبين ان له ذلك لانه قد حد ذلك حدا فلا يجوز تعديه قال الله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم
نفسه وقد روى ابن حزم في كتاب الحج من المحلى انه قد علم النبي صلى الله عليه وسلم البراء بن عازب يقول فيما منت بكتابك الذي انزلت ونبيك الذي ارسلت
فذهب البراء يستذكره فقال وبرسولك الذي ارسلت فقال له صلى الله عليه وسلم لا ونبيك الذي ارسلت فلم يجز ان يبدل لفظا امره رسول الله صلى الله عليه وسلم
جاز غير هذا لجاز الاذان بان يقول العزيز الحالي لينادي الاذان رحمن انت ان بن عبد الله بن عبد الله بن عبد المطلب [illegible]
من الرحمن هلموا نحو الله هلموا نحو البقاء العزيز اجل البدل نادي لا الرحيم وانت ان ابن عبد الله بن عبد المطلب [illegible]
يستثاب فان ثاب والا قتل لانه مستهزئ بالدين وحل محل تعديه ولا فرق بين ما ذكرناه وبين ما امر به في الصلوة واذا
والاقامة والتلبية والنكاح والطلاق وسائر الشريعة على الفرق الدليل والا فهو مبطل [illegible] مخالفة الالفاظ [illegible]
في الاذان والاقامة واجاز تكبيرها وقراءة القرآن في الصلوة بالاعجمية وهو فصيح بالعربية [illegible] الصلوة [illegible]
بالسلام ثم القعود والتشهد ثم بالسجود ثم بالركوع ثم بالقيام ثم بالتكبير [illegible] في الجلوس [illegible]

ويغلط الناس ويبدل الفاظ القرآن بغيرها بما هو معناها ويقدم الفاظه ويؤخر ما لم يفسد المعنى ويكتب المصحف كذلك ويقرأ في الصلوة
كذلك ويبدل الشرايع ونحن نبرأ الى الله تعالى من كل ذلك من ان نتعدى شيئا مما حده لنا رسوله صلعم ونحمد الله على الاقتداء بما جاء به النبي صلعم
حمدا كثيرا ثم من العجب انهم يعكسون القضية ويقلبون الحقيقة فيقولون اذا قال الشاهد اخبرنا واعلمك باني اعلم لهذا عندنا دينا
انها ليست شهادة ولا يحكم بها حتى يقول اشهد فتامل فان الفكر فيهم طويل قال المص رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى استحباب
التعوذ قبل القراءة في الركعة الاولى وقال مالك لا يستحب ولا يتعوذ في المكتوبة وخالف في ذلك تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم وفعل رسول الله صلعم فانه كان يقول قبل القراءة اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول التعوذ
في صدر القراءة سنة عند الشافعي وغيره ومستحب عند مالك خارج الصلوة واما داخل الصلوة فان صح انه لا يستحب التعوذ عنده فلانه
لم يصح عنده تعوذ النبي صلعم فلم يدخل في الصلوة ما لم يثبت دخوله فيها واما الاستدلال بالنص فانه امر وارد ولا يتعين حمله على الوجوب بل
لم يقل به احد فالمالك حمله على خارج الصلوة ولم يجعله من الصلوة لما ذكرنا فلا مخالفة للنص وفعل النبي صلعم فانه لم يثبت عنده انتهى
واقول ان المص لم يقل ان الامر حقيقة في الوجوب وكذا لم يقل انه يتعين حمله ههنا على الوجوب بل صرح بالاستحباب وتحقيق الاصوليين
في هذه المسئلة لا يخرج عن الوجوب والاستحباب بكلا يخفى على من استشم رايحة من الاصول وانكار ثبوت فعل الرسول صلعم قاله مع تكراره
مدة العمر في كل صلوة وشيوعه بين الامة مكابرة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب قراءة فاتحة الكتاب
في الصلوة وقال ابو حنيفة يجزي اية واحدة او بعض اية من غيرها وقد خالف بذلك قوله صلعم المتواتر عند الجميع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقوله
لا صلوة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان قراءة فاتحة الكتاب ركن من اركان الصلوة و
الفرض ان يقرأها في كل ركعة الا في ركعة المسبوق ولو قرأ ترجمتها بلغة من لغات العرب او بالعجمية عامدا بطلت صلوته وان لم يحسن الفاتحة
وعند ابي حنيفة ان فرض القراءة اية والمكتفي بها مسيء لترك الواجب وقراءة الفاتحة عنده واجبة وكذا ضم سورة فقد وافق في ان ترك
الفاتحة موجب للاثم ولما لم يكن خبر الاحاد عنده من الدلايل القطعية وقوله صلعم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب من خبر الاحاد فلا يكون
قطعيا حكم بعدم الفرضية فلا مخالفة للنص انتهى واقول لا يخفى اختلال كلامه اما اولا فلان الظاهر ان القول بوجوب
قراءة الفاتحة المذكور في بعض كتب الحنفية كالوقاية والهداية ليس فتوى ابي حنيفة نفسه بل هو فتوى المتاخرين من اصحابه الهاربين عن
تشنيع الطوايف عليهم في ذلك ولهذا قال ايضا فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة للتفصيل مذهب الشافعي انه يجوز عند الحنفية الصلوة بغير الفاتحة
فتكذيب الناصب للمص ههنا تكذيب لامامه الرازي والجواب الجواب واما ثانيا فلان المص قد نسب ابا حنيفة الى مخالفة الحديثين المذكورين
وادعى تواترهما عند الجميع وتواترهما وهذا الناصب اعترض في مقام الرد عن الحديث الاول حيث لم يسعه منع تواتره ولو معنى واقتصر على الحديث
الثاني بانه من اخبار الاحاد واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان الحديثين لا يقتضيان عنده الحكم بفرضية قراءة ام القرآن فما الذي اقتضى حكمه
باجزاء اية واحدة من ام القرآن او بعض اية من غيرها ولم لا يجوز بعض اية منها ايضا ان قيل انه استدل ابو حنيفة على ذلك بقوله تعالى اقرؤا ما
تيسر من القرآن لكن الناصب جعله قلنا هذا مع انه لا يدفع اجزاء بعض اية من ام القرآن يحتمل انه اراد الفاتحة وما تيسر معها ويحتمل ان يكون
قبل الفاتحة لانها مكية وقال شارح الينابيع في جواب ايضا ان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منسوخ وفي الحقيقة انها وردت في قيام الليل لا في قراءة الصلوة
فواجب الاسلام وجب قيام الليل اما نصفه او اقل منه او اكثر منه بقوله قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه فاتى به الرجل
والذين معه سنة ثم نسخ بقوله في اخر السورة اقرؤا ما تيسر من القرآن اي صلوا الحلال فالجر وارادة الكل ثم نسخ ذلك بقوله فتيب عليكم فاقرؤا
او نسخ بالصلوة ليلة الاسراء وقد علم من ذلك جواب اخر وهو ان اقرؤا بمعنى صلوا انتهى وقال ابن حزم ما تيسر من القرآن هو ام القرآن وان
من عمل بالحديث فقد اخذ بالاية ايضا لان ام القرآن مما تيسر من القرآن ومن عمل بجميع حتما لآت الاية فقد خالف الحديث واجاز صلوة بطلها رسول الله
وهذا لا يجوز لا سيما تعميم ابي حنيفة بين اجازة قراءة اية طويلة وثلث ايات متعددة مما وردها وهذا قول ما حفظ عن احد قبله ولا على صحته دليل
وهو خلاف للقرآن ولجميع الاثار انتهى كلامه وقال فخر الدين الرازي في رسالته المذكورة سابقا ايضا يجوز ان يقال ان كلمة ما في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه
اشارة الى المعهود السابق كقول القائل رايت ما رايت اي ذلك الذي رايت فكذا ههنا اي فاقرؤا ذلك الذي تيسر من القرآن والذي تيسر من القرآن
للخاصة والعامة هو سورة الفاتحة فانك لا ترى في الدنيا مسلما الا ويحفظ سورة الفاتحة اما سائر السور فقد يحفظونها وقد لا يحفظونها
فكان المراد ما ذكرنا ثم يقول سواء صح هذا المذهب او فسد فان احدا من خلق الله ممن قبله كان له وزير مجوسي في قلبه لا انه كان يظهر الاسلام
على سبيل النفاق فاتفق ان قال الملك يوما يجب علينا ان نسعى في تقرير مذهب ابي حنيفة وهو ان نامر الناس بقراءة سورة الفاتحة بالفارسية
وكان غرضه ان ينقل الناس من دين محمد صلعم الى دين المجوس والاكتفاء بتعظيم الله باللسان الفارسي فعرض الملك ذلك الكلام على فقهاء الوقت
فيهم الشمس الحلواني من اصحاب ابي حنيفة فانكر ذلك اشد انكار واوافق بجلادم ذلك الوزير فثبت ان مذهبهم في هذه المسئلة مذهب مهجور ومتروك
وهذا السر ترك ابو بكر الدبوسي قول ابي حنيفة في هذه المسئلة ولم يقل به احد من اصحابه انتهى واقول لا يخفى على الفطن العارف بدقايق الكلام

ان الرازي قد اشار اشارة دقيقة بل جليلة في هذه الحكاية الى ان ابا حنيفة قد كان منافقا قاصدا بهذا الفتوى نقل الناس من دين محمد
الى دين المجوس لانه قد ذكر في اوائل الفصل الاول من القسم الثالث من رسالته المذكورة ان ابا حنيفة كان من اولاد من زبان بعض ملوك الفرس
ولا ريب ان ملوك الفرس كانوا مجوسا بل الظاهر انه اخترع هذه الحكاية من عند نفسه لاجل هذه الاشارة والتعريض فتامل فيه التامل المعرض
قال المص طاب الله درجته التاسعة ذهبت الامامية الى ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة ومالك حتى ان بعضا
كره قراءتها في الصلوة وقد خالفا في ذلك العلم الضروري الحاصل بالتواتر انها آية وايضا عدد سور الله الى قوله لستة عشر حرفا باب انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البسملة آية من كل سورة وهي آية في صدر كل سورة والفرض ان كل آية فهي جزء من القرآن على
تكرارها للاحاديث الدالة على ذلك وعند ابي حنيفة ومالك انها مكتوبة في صدر كل سورة والاختلاف في صحة الخبر وصدقه ودعوى التواتر
في هذا الحديث باطل انتهى **واقول** فيما ذكره غفلة عظيمة لظهور ان المص لم يدع تواتر ما ذكره من حديث العدد وانما ادعى تواتر كون البسملة آية
من كل سورة فان قيل لو كان متواترا لكفر المخالف اجيب بان قوة الشبهة في ذلك منعت من تكفير المخالف وتحقيق المرام مذكور في حواشينا على
تفسير القاضي فليرجع اليه من اراد **قال** المص رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى ان آمين يبطل الصلوة وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة
وخالفوا بذلك قول النبي كالشهوبين الناس ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الادميين وقول آمين من كلامهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن للمؤمن الامام والماموم والمنفرد في السرية والجهرية عقيب الفاتحة فصلا او مدا بلا تشديد فان
شدد عامدا بطلت صلوته وان يكون آمين مع آمين الامام لا قبله ولا بعده فان قاله المعتبر عقب فراغه حتى اشتغل بغيره لم يعد ولو قال آمين
رب العالمين كان حسنا هذا مذهب الشافعي ووافقه ابو حنيفة في استحباب التامين بعد الفاتحة الا انه قال يقول المصلي سرا كالماموم
والدليل على استحبابه السنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا امن الامام فامنوا
فان من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فهذا يصير مجيدا على استحبابه واما ما ذكره انه يبطل الصلوة لانه من كلام الادميين فنقول
ما اريد من كلام الادميين ان اريد انه خطابة للادمي فهذا باطل لانه من مخاطبات الله تعالى والتضرع وطلب الاجابة من الله تعالى وان اريد انه ليس
من القرآن فكثير من الاذكار والتسبيحات طرد الصلوة وليس من القرآن وان اريد انه كلام مخترع للادمي ولم يرد به خبر فقد ذكرنا السنة المشهورة
من الصحاح المعتبرة المذكورة الواردة في فضيلة التامين وانه امر به وذكر ثوابه وفضيلته وانه موجب للغفران فلا يكون من جملة مبطلات
الصلوة كما زعمه انتهى **واقول** قد اجاب المص قدس سره في كتاب المنتهى عن الاستدلال بحديث ابي هريرة بمنع صحة السند مستندا بما
من ان ابا هريرة اتفق له مع عمر بن الخطاب واقعة شهما فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الاف دينار
الزمه بها بعد ولاية البحرين واذا كانت هذه حاله كيف يركن عليه ويوثق بروايته ونقل عن ابي حنيفة انه لم يعمل برواية ابي هريرة انتهى واقواله كثيرة
تفصيل الواقعة ياقوت الحموي في معجم البلدان وغيره في غيره ونقل عدم عمل ابي حنيفة برواية ابي هريرة ابو المعالي الجويني الشافعي الشهير بامام
الحرمين في رسالته المعمولة لبيان حقيقة مذهب الشافعي فليطالع فيها واما ما ذكره الناصب من الرد بالثلاث فمردود بان المراد من كلام
الادميين ما ليس بقرآن ولا دعاء ولا تسبيح ولا ذكر لقوله صلى الله عليه وآله ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن
وليس التامين منها اما عدم كونه قرآنا فظاهر واما عدم كونه دعاء فلانه اسم للدعاء الدعاء واستحب كما صرح به القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره
في غيره والفرق بين الاسم المسمى ظاهر ولا يستلزم الاذن في امر الاذن فيما عداه وايضا التامين يستلزم سبق الدعاء وهو لا يتحقق الا مع القصد فعلى
تقدير عدم القصد اليه يكون التامين لغوا وايضا لو كان النطق بها تامينا لما جاز لمن قصد الدعاء وكذلك ليس شرطا بالاجماع اما عندنا
فللمنع مطلقا واما عندهم فلاستحبابه ثم وايضا ذهب بعض الجمهور الى ان التامين اسم من اسماء الله تعالى فكيف يتحقق الدعاء منه **قال**
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القراءة في الركعتين الاخيرتين من الصلوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق
ان مذهب الشافعي وجوب قراءة الحمد في كل ركعة ودليله السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم [illegible]
كان يقرأ في الظهر في الاولتين [illegible] وفي الركعتين الاخيرتين بام الكتاب وسورة [illegible] الآية [illegible] بالحديث [illegible]
الله تعالى ان يراد قراءة ام الكتاب في الصلوة في ركعة من الركعات فهذا خلاف الاجماع لانه لم يقل احد بجواز قراءتها في ركعة واحدة [illegible]
الركعات [illegible] فهذا [illegible] وجوب قراءتها في كل [illegible] الشافعي [illegible]
الشافعي [illegible] بالاكتفاء بالتسبيح [illegible] الناس [illegible] قوله حيث [illegible] الصلاة بحيث [illegible]
النبي كان يقرأ في الاخيرتين [illegible] وان سبح او سكت [illegible] قراءة [illegible] من المندوبات [illegible] **واقول** [illegible]
الشافعي [illegible] فلا وجه للتطويل بذكر مذهبه لا يحتاج عليه [illegible] واما ما ذكره من [illegible] قراءة الفاتحة [illegible]
بلا محصل فمردود بان الحصر [illegible] اهل البيت عليهم السلام لكن المنفي بجعل مخالفة فعل النبي [illegible]

دون مخالفة احد الامرين من الفاتحة والتسبيح لان جواز التسبيح في الاخيرتين انما علم من روايات اهل البيت عليهم السلام كما اشرنا اليه وتلك الروايات
مما لا يصير حجة على ابي حنيفة لاختلافهم بحسب معتقداتهم على انه لا دلالة للرواية اذ قتادة على وجوب قراءة تمام الكتاب في الاخيرتين ايضا ولعل من فهم ذلك
منها انما فهمه من قوله وليس معنا الا بد احيانا وانت خبير بانه لا يدل على قراءة تمام القرآن في جميع الاحيان فلا يدل على تعيين قراءة تمام القرآن على
الاطلاق واما ما توهمه الناصبي مناقضة لهم نفسه وانه لو لم يلزم مخالفة فعل النبي في تجويز التسبيح فيرد عليه ما مر من ان احاديث اهل البيت
عليهم السلام احاديث جدهم فلا يلزم المخالفة بل يتضح بذلك ان فعل النبي كان احد الامرين من الاتيان وانما تخير في التسبيح واما ما ذكره
من ان ابا حنيفة رأى في الاخيرتين بالفاتحة فقط فان اراد انه يوجب القراءة في الاخيرتين فهو كذب ظاهر كما يدل عليه تتمة كلام الناصب
وان اراد بانه يحكم بها استحبابا فسلم لكنه لا يدفع المخالفة لان النبي اتى باحد الامرين وجوبا ولم ينقل عن النبي ما ذهب اليه ابو حنيفة من
جواز الاكتفاء بالسكوت فلو سكت الناصب عن ايراد هذه الموهمات لكان خيرا له وكل عبد لما خلق له قال المصنف رفع الله درجته يجب
ذهبت الامامية الى وجوب القراءة بالعربية وقال ابو حنيفة يجوز ان يقرأ بفارسية من اي موضع شاء من القرآن بالعربية وغيرها باي
لغة شاء ويخالف بذلك قوله تعالى بلسان عربي مبين انا انزلناه قرآنا عربيا فالقارئ بغيرها لا يكون قارئا بالقرآن انتهى قال
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي وجوب القراءة بالعربي ولا يجزي الترجمة كما ذكرنا في الفاتحة وعند ابي حنيفة يجزي الترجمة الحاجز لذلك
الحرج ولا مخالفة لقوله تعالى بلسان عربي لانا لا ينازع في ان القارئ بالترجمة لا يقرأ القرآن ولكن يقرأ ما يدل على القرآن وهو اقرب من سائر الادلة
فلا استدلال عليه بما ذكره انتهى واقول تشنيع المصنف قدس سره على ابي حنيفة انما هو لاطلاقه جواز الترجمة بحالة العجز فان جواز الترجمة عند العجز
عن العربية موضع وفاق وهذا الناصب لجاج مناق الخناق ومعجز عن دفع الفساد احتال بادخال قيد العجز في مذهب ابي حنيفة ليتأتى له الاصلاح
وما زاد بهذا الا الفساد وقد قال في الينابيع شرحا لركن عند ابي حنيفة بانه وترجمة اية سواء احسن العربية ام لا ذكره في الوافي وفي الهداية
عنه مطلقا عند صاحبيه الا عند العجز انتهى وقال ابن حزم في كتاب المحلى من قرأ ام القرآن وشيئا من القرآن في صلوته مترجما بغير العربية او بالعربية
عربية غير الالفاظ التي انزل الله تعالى عامدا لذلك وقدر كلمة او اخرها عامدا لذلك بطلت صلوته وهو فاسق لان الله تعالى قال قرآنا عربيا غير ذي عوج
وغير العربي ليس عربيا فليس قرآنا واحاله ترتيبه القرآن تحريف لكلام الله تعالى وقد ذم عز وجل قوما فعلوا ذلك فقال يحرفون الكلم عن مواضعه و
قال ابو حنيفة يجزيه صلوته واحتج من قلده بقول الله عز وجل وانه في زبر الاولين قال ابو حنيفة يحمله في هذا لان القرآن المنزل علينا
لسان نبينا ثم لم ينزل الى الاولين وانما في زبر الاولين ذكره والاقرار به فقط ولو انزل على غيره لما كان انزاله له ولا فضيلة له وهذا لا يقوله
مسلم وقد بين لا يحسن العربية فليذكر الله تعالى بلسانه بقول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولم يحل لمن يقرأ ام القرآن ولا شيئا من القرآن مترجما
على انه لم ينزل على الاولين بل انزل على غيرهم الذي افترض عليه كما ذكرنا فيكون مفتريا على الله تعالى انتهى قال المصنف رفع الله درجته يجب ذهبت الامامية
الى وجوب الطمأنينة في الركوع والانحناء بحيث يصل يداه الى ركبتيه وقال ابو حنيفة لا يجب الانحناء الى هذا الحد بل اقل ما يقع عليه اسم الانحناء
ولا يجب الطمأنينة وقد خالف في ذلك فعل النبي فانه ركع واطمأن كما قلناه وقال صلوا كما رأيتموني اصلي انتهى واقول قال الناصب حفظه الله اقول
مذهب الشافعي ان اقل الركوع ان ينحني بحيث ينال الحناء ركبتيه ويشترط ان يطمئن فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاعه ولو لحظة والدليل
عليه السنة المشهورة وهي ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لا يجزي صلوة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود
ثم ان حقيقة الركوع لا تتحقق بدون وصول اليد الى الركبة فهذا حقيقة الركوع شرعا لا الانحناء ومطلق مذهب ابي حنيفة ان المصلي يكبر للركوع خاضعا
ويعتمد بيديه على ركبتيه مفرجا اصابعه مبسوطا ظهره غير رافع ولا منكس راسه فيجعل الطمأنينة وايصال اليدين الى الركبتين من السنن لا من الاركان
فلا مخالفة لفعل النبي لان صلوته كانت مشتملة على الفرائض والمندوبات انتهى واقول ويتوجه عليه ان فعل النبي
اذا لم يعلم بحسب دليل عند ابي حنيفة على الاباحة كما صرحوا به في اصوله من جهة الحكم بالسنة والاستحباب فيكون دليلا على الوجوب ما ذكره ابن قدامة الحنبلي
في كتاب المغني حيث قال لذا رأى النبي المسيء ثم ركع متمكنا من اركانه اكتفى عليه روى ابو قتادة ان النبي قال اسوء الناس سرقة الذي يسرق من صلوته
قال لا يتم ركوعها ولا سجودها وقال لا تجزي صلوة لا يقيم الرجل صلبه في الركوع والسجود انتهى قد روى ابن حزم باسناده الى فاعة بن رافع
ان رسول الله صلى الله عليه وآله علم اصحابه ان يأمر جلسائه وقال لا تتم صلوة لاحد حتى يسبغ الوضوء كما امر الله تعالى ويغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح برأسه
ورجليه الى الكعبين ثم يكبر الله ويحمده ويمجده ويقرأ من القرآن ما اذن الله له فيه ويتيسر ثم يكبر فيركع فيضع كفيه على ركبتيه حتى يطمئن مفاصله و
يستوي ظهره ثم يقول سمع الله لمن حمده ويستوي قائما حتى ياخذ كل عظم ماخذه ويقيم صلبه ثم يكبر فيسجد ويمكن وجهه من الارض حتى يطمئن مفاصله
ويستوي ظهره ثم يكبر فيرفع راسه ويستوي قاعدا على مقعدته ويقيم صلبه فوصف الصلوة هكذا حتى فرغ ثم قال لا تتم صلوة احدكم حتى يفعل ذلك
قال ابن حزم التحميد المذكور هو القرآن وقد خالف ابو حنيفة اكثر هذا الحديث حيث جوز الصلوة بغير القرآن وبغير ان يقيم ظهره في ركوعه و
سجوده وبلا طمأنينة ومن العظائم التي نعوذ بالله منها ان يقول رسول الله لا تتم صلوة احدكم حتى يفعل كذا وكذا واصلوا كذا وكذا فيقول قائل
بعد ان هذه الاخبار ان الصلوة تتم بدون ذلك مع ان الخطاء ممن لم يبلغه الخبر او بلغه فتأول غيره قاصدا لخلاف رسول الله وكذلك من

قال المصنف قدس سره في التذكرة يجب بقراءة الترجمة ولا يجزي مرادهما سواء احسن قراءة الفاتحة ام لا وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك يجزي الترجمة للعاجز لذلك وقال ابو حنيفة يجزي مطلقا وقال صلوا كما رأيتموني اصلي ولا تجزي بلفظه وقال لو كان مسلما لم يخفى الاباحة وقال ابو حنيفة يجزي قرآنا بالفارسية او بلفظ العربية ما يكون قرآنا لمعنى القرآن انتهى

الباطل والمتقلب بالمن او بنبي رسول الله ص مورد ان الصلوة لا يتم الا بها ويقول قائل من عن نفسه بعض هذه الامور هو كذلك وبعضها
ليس كذلك انتهى واما ما ذكره من ان سنة النبي ص التي امر بالاقتداء بها مشتملة على فرائض الصلوة فمدفوع بجواب ان مراد الشارع بيان النبي
ما بينه في الصلوة البيان الذي كانت مقصورة على بيان الواجبات ومن المشتمل على الواجبات والسنن لو سلم فقول الاصل في كل ما اتى
من افعال الصلوة الواجبات ان يكون محكوما عليه بالوجوب الى ان يدل الدليل المنفصل على استحبابه فحكم ابو حنيفة باستحباب الطمأنينة
مخالف للاصل بلا دليل انتهى قال المص رفع الله درجته بان ذهب الامامية الى وجوب الذكر في الركوع والسجود وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي
لا يجب قال مالك لا اعرف الذكر في السجود وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص وقوله فانه فعل ذلك لما نزل فسبح باسم ربك العظيم اجعلوها في ركوعكم
ولما نزل سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس يقول في الركوع سبحان
ربي العظيم ثلثا ولو زاد ويحمده فحسن ودليله السنة المشهورة ودليله ما روى مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر قال لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم
قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم وروى مسلم والنسائي والترمذي عن حذيفة انه ص كان يقول في
ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى الحديث هذا دليل على انه ص كان يسبح بالتعظيم في الركوع ويذكر العلو في السجود واما عدم
وجوبها في الركوع والسجود وغيرهما في ركوعه وسجوده ولو كان واجبا لم يعدل عنها فالعدول عنها يدل على الاستحباب لا الواجب وجواز
العدول عنه وتركه ودليل ورود غيرها في الركوع والسجود ما رواه البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان رسول الله ص
يقول في ركوعه وسجوده سبوح قدوس رب الملائكة والروح وروى مسلم والنسائي عن ابي هريرة قال كان رسول الله ص يقول في سجوده
اللهم اغفر لي ذنبي كله دقه وجله واوله وآخره وعلانيته وسره وليس شيء منها بتسبيح ولا ذكر التعظيم فلا يكون التسبيح واجبا في الركوع والسجود ولان
الصلوة هو السجود والركوع وهما وضع الجبهة والانحناء الخاص والذكر غير داخل في حقيقتها فلا يجب شيء منهما وفعل النبي ص محمول على الندب كما
ذكرنا انتهى واقول قد مر في احتجاج الناصب رواية صحاحهم السقيمة بسبب رواية عائشة وابي هريرة المتصفين بالبغي والكذب عند الغير بغير
ولا ادري ان ابا حنيفة كيف عمل بهذه الرواية ابي هريرة مع ما سبق النقل عن ابي المعالي الجويني من انه لم يعمل قط برواية ابي هريرة ولما غضضنا
عن ذلك نقول ليس شيء من الحديثين الذين استدل بهما على عدم الوجوب لا على ترك الذكر الواجب والعام على الذكر المذكور في الحديث
لجواز ان يكون الذكر المذكور فيهما زائدا على الواجب الذي هو مرتبا في الاحاديث الاخر فلا يدلان على عدم الوجوب واما ما ذكره من ان ركن الصلوة
هو السجود والركوع آه فيدل على ان واجب الصلوة لا ينحصر في الركن حتى لو لم يكن شيء من افعال الصلوة ركنا يلزم ان لا يكون واجبا مع ورود ما ظ
على العوام فضلا عن نفهاء الاسلام واما ما ذكره من ان فعل النبي ص محمول على الندب فمردود بان الفعل الذي طلب به النبي ص محمول
على الوجوب كما تقرر في الاصول وقد نقلنا الاعتراف بذلك عن شارح النيابيع في مسئلة تكبيرة الافتتاح فتذكر قال المص رفع الله درجته
ذهب الامامية الى انه يجب وضع الراس من الركوع والطمأنينة والانتصاب قال ابو حنيفة لا يجب فيهما وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فانه
فعله انتهى واقول لا يخفى ان الناصب اسقط هذا الفصل من البين ولعله سقط من نسخته وغاية امره لو ذكره وتعرض له ان يتعرض له
بمثل ما تعرض لغيره قال رفع الله درجته يلزم ذهب الامامية الى وجوب وضع الجبهة على الارض في السجود وقال ابو حنيفة ان شاء وضع جبهته
وان شاء وضع انفه وقد خالف فيه قول النبي ص فانه امر ان يسجد على سبع ايد وركبتيه واطراف اصابع رجليه وجبهته انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يضع المصلي من الجبهة ما يقع عليه الاسم لحديث ومذهب ابي حنيفة انه ان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه او
يسجد جبهته ليستقر جبهته جاز فان لم يستقر كذا لو سجد الزحام على ظهر من صلى صلوته لا من يصليها فعند ابي حنيفة يحصل السجود باستقرار
الراس على اي شيء كان والمدار على الاستقرار ويحمل وضع الجبهة على الندب والكمال انتهى واقول ينبغي ان ما قدمناه من حديث رفاعة بن
رافع نص في وجوب وضع الوجه وما رواه ابن حبان في صحيحه عن ابن عمر في حديث طويل للشفيع السائل واذا سجدت فمكن جبهتك من الارض ولا
تنقر نقرا وما في ابي داود قريبا منه نصوص صريحة على وجوب وضع الجبهة على الارض ولا يصدق الوجه اطلاقه ولا الجبهة على محل الانف كذا
لا يصدق الارض على كور العمامة ونحوه وحمل الامر بوضع الجبهة على الندب مخالف لما ذهب اليه المحققون من ارباب الاصول سيما وقد وقع في
حديث رفاعة الحكم بعدم تمام الصلوة بدون الوصف المذكور وفي رواية كان رجلا يصلي خلف ابي بن كعب فجاء الرجل يسجد على كور العمامة على عادته فاخذ
كورها باصبعه ثم اصبعان الى ان قال ثلاثا واكثر فخرج الى الاربعة واحد ثم خطه من الاصبع الى الجبهة واحدة من عمامته وكلفنا
الى في لا سبيل الى البشرة وروى باسناده عن محمد بن سيرين انه كره السجود على كور العمامة وعن نافع عن ابن عمر انه كان يكره ان يسجد على كور
عمامته حتى يكشفها وعن ايوب عن ابن سيرين انه صلى بقوم فسجد على كور عمامته فسالت ابا عبيدة السلماني اسجد عليها قال نزع
اصحابك انتهى قال المص رفع الله درجته يجب ذهب الامامية الى وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود عند
وقال ابو حنيفة والشافعي انه يستحب فقد قال الفاضل فعل النبي ص وقد سبق قوله ص اذا سجدت فسجد بسبعة اعظم وجبهته
وقد ناداه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول المشهور من مذهب الشافعي انه يجب وضع اليدين والركبتين والقدمين في السجود

وذهب النووي إلى الوجوب لما روى البخاري ومسلم والنسائي من حديث ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ أمرت أن أسجد على سبعة أعظم على
الجبهة واليدين والركبتين وأطراف القدمين الحديث ومن لا يقول بالوجوب يحمل الحديث على الندب أو الكمال يقول أصل السجود وضع الجبهة
على الأرض أو ما يقوم مقامه من الأنف حتى يستقر الرأس على الأرض والحديث يدل على أنه كان مأمورا بهذا وليس كل شيء يكون الرسول مأمورا
به يكون الأمة مأمورين به لأنه كان مأمورا بالتبليغ والأمة كانوا غير مأمورين به فضمنه أمر لا يدل بصريحه على الأمر العام كما حقق في الأصول
وأصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة أو ما يقوم مقامه على الأرض فيعمل بالأصل ويحمل الحديث على الندب أو الكمال ولا مخالفة للنص انتهى وأقول
حمل الأمر الواردة في الكتاب والسنة على الندب غير جائز لأنه يرد بأن آخر من النص لأن معنى الندب إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل ولا يفهم
في اللغة العربية من لفظ افعل لا تفعل إن شئت ليت شعري ما الفرق بين قوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم وقد قال الشافعيون إنه فرق
وبين الأمر في هذا الحديث الذي حملوه على الندب وكذلك قوله تعالى مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا فإنه مع كونه أمرا في المعنى قال الحنفيون هذا
فرض ولا يقام بكذا فقالوا هاهنا هو ندب تحكما بلا حجة وبرهان قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين وأما ما ذكره من أن صيغة الأمر لا يدل
بصريحه على الأمر العام أو فيه أنه وإن لم يدل على ذلك بصريحه لكن الظاهر في مثله تعميم الوجوب أو على سبيل التأسي والحمل على كون ذلك من خصائص
النبي ﷺ خلاف الأصل وخلاف الإجماع ولهذا لم يعد ذلك أحد من خصائص النبي ﷺ مع اهتمام الفضلاء في إحصائها وضبطها في كتب الفقه وغيرها وأما
ما ذكره من أن أصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة وما يقوم مقامه على الأرض فقد سبق ما فيه إن أصله مجرد وضع الجبهة وتعميمه عنه وعن وضع ما يقوم
مقامه من موضوعات الناصب لا من قال الله رفع الله درجته ﷺ ذهب الإمامية إلى منع السجود على بعضه وقال أبو حنيفة يجوز أن يسجد على
كفه وقد خالف في ذلك فعل النبي ﷺ وقوله وهو لا يتم صلاة أحدكم إلى أن قال ثم يسجد كما جبهته إلى الأرض حتى ترجع مفاصله انتهى وقال
الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي عدم جواز السجود على بعضه ووجوب وضع الجبهة على الأرض والحديث حمله أبو حنيفة على الكمال لأن الأمر
يدل عليه كما ذكرنا فلا مخالفة للنص انتهى وأقول لا يخفى أن الإتمام يدل على نقصان ما دونه ولا دلالة له على الكمال بمعنى الزائد على أصل الفعل
المجزي تدبر قال الله رفع الله درجته ﷺ ذهب الإمامية إلى وجوب الطمأنينة في السجود والاعتدال منه والطمأنينة فيه وقال أبو حنيفة لا يجب
الطمأنينة في السجود ولا يجب رفع الرأس إلا بقدر ما يدخل السيف بين جبهته والأرض وفي رواية لا يجب الرفع منه بل لو حفر تحت جبهته حفيرة فخط
جبهته إليها أجزأه عن السجود الثاني وإن لم يرفع رأسه فقد خالف في ذلك فعل النبي ﷺ وقوله لمن علمه الصلاة ثم ارفع رأسك حتى تطمئن جالسا انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي وجوب الطمأنينة في السجود والاعتدال منه والطمأنينة فيه والغ في وجوبه حتى جعلها ركنا في
الركوع والسجود والاعتدال وحمل أبو حنيفة الحديث على الندب أو الكمال عملا بالأصل في الركوع والسجود ولا مخالفة للنص انتهى وأقول قد مر أن هذا
الحمل تحمل تحامل على الشرع والقول بكمال نقصان وفي الأصل الذي عمل به خطاء فيلزمه مخالفة النص بلا أصل ودليل يعتد به كما لا يخفى
قال الله رفع الله درجته ﷺ ذهب الإمامية إلى استحباب الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الأولى والثالثة ومنع أبو حنيفة من استحبابها
وقد خالف في ذلك فعل النبي ﷺ وروى أبو قلابة قال جاءنا مالك بن الحويرث فصلى في مسجدنا فقال والله إني لأصلي بكم وما أريد الصلاة ولكني أريد أن أريكم
كيف رأيت رسول الله ﷺ يصلي قال وكان مالك إذا رفع رأسه من السجدة الآخرة في الركعة الأولى استوى قاعدا ثم قام واعتمد على الأرض انتهى
قال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي استحباب جلسة الاستراحة وهي الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الأولى والثالثة وذهب أبو حنيفة
إلى عدم استحبابها لأنها ليست من هيئات الصلاة والحديث غير ثابت عنده انتهى وأقول قد مر أن عند ثبات أبي حنيفة لا يعتبر عند الخصم وأن عدم إثبات
ما لا يحصى من الأحاديث يدل على عدم تشبثه في الحديث والفقه وكفى بذلك جهلا ونقصانا قال الله رفع الله درجته ﷺ ذهب الإمامية إلى
وجوب التشهد الأول والصلاة على النبي ﷺ خلافا للشافعي وأبي حنيفة وقد خالفا في ذلك فعل النبي ﷺ انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب
الشافعي أن التشهد الأول والقعود له مفترشا والتورك في الأخيرة بعد السجود والثاني هي مسنون وهو من الأبعاض عنده ويلزم من تركه سجود السهو والدليل
عليه أن تركه سهوا يجبر بالسجود وما يجبر فليس بواجب ما دليل أن تركه يجبر بالسجود فما ذكره البخاري في صحيحه في باب من لم ير التشهد الأول واجبا لأن النبي ﷺ
قام من الركعتين ولم يرجع عن عبد الله بن بحينة أن رسول الله ﷺ صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الأوليين لم يجلس فقام الناس معه حتى إذا قضى الصلاة
وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل أن يسلم ثم سلم هذا دليل كونه سنة وإذا كان التشهد الذي لا يعقبه السلام سنة وكلما يكون
من أذكاره يكون سنة والصلاة على النبي ﷺ من أذكاره فيكون سنة وما ذكرتم خالفوا فعل النبي ﷺ بما جعله بفعل النبي ﷺ انتهى وأقول يتوجه
عليه ما ذكره الله في المنهاج وحاصله أن الترك إلى بدل لا يدل على عدم الوجوب وإنما كان يدل على عدم الوجوب لو سقط لا إلى بدل ويجوز أن يكون
البدل سجدتا السهو وكان له بدلا وجبر الجبرانات الحج بخلاف السنن إن قيل قد قال الشافعي إن جبر النبي ﷺ لا يكون إلا بما بينا عنه حيث ما ذكرنا من
جبرانات الحج فإنهم مجمعون على أن الهدي والصيام يكونان جبرا لما نقص من الحج وهما بعد الخروج عنه وباب عتق الرقبة والصدقة والصيام شهرين جبر
لنقص في الثلاثة وشهر رمضان وهي لا يجوز الإبعد تمامه على أن في هذه الأحاديث وأما الله في المنهاج عن الجمهور دالة على الوجوب منها ما روي
عن ابن عباس أن النبي ﷺ أمره بالتشهدين والأمر للوجوب وعن ابن مسعود قال علمني رسول الله ﷺ التشهد في وسط الصلاة وآخرها وأما ما ذكره

من تعجيل فعل النبي ﷺ فهذا كله فانما نشأ من جهله ونسيانه لمذهب الشافعي مما لذي قد اعترف به قبيل ذلك من ان التشهد الاول سنة ليس الا بالسنة لا
فعله النبي ﷺ لا على وجه الوجوب وانما قد ثبت بهذا فعل النبي ﷺ ذلك فكيف يكون المتجاهل الا بنوع النزاع في انه فعل واجبا او لا وقد بينا الوجوب بحمد الله
تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاخير والصلوة على النبي ﷺ والجلوس فيه مطمئنا بقدره وقال مالك لا يجب
وقال ابو حنيفة يجب الجلوس دون التشهد وقد خالفا فعل النبي ﷺ وقوله قال ابن مسعود خذ رسول الله ﷺ بيده علمني التشهد قال ذا لك هذا تشهد
وتمت صلوتك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاخير والصلوة على النبي ﷺ والجلوس فيه واجب وان كان لما روي
عن عبد الله بن مسعود انه قال كنا نقول قبل ان يفرض علينا التشهد مع رسول الله ﷺ السلام على الله قبل عباده السلام على جبرئيل وميكائيل
السلام على فلان فقال النبي ﷺ لا تقولوا السلام على الله وان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله رواه الدارقطني والبيهقي وقالا اسناده
صحيح وقال العلماء الدلالة من وجهين احدهما قوله قبل ان يفرض علينا على انه فرض والشافعي لا ينكره ومذهب ابي حنيفة ان القعدة الاخيرة قدر التشهد
فرض والتشهد عنده واجب لانهم يثبت بالدلائل القطعية ثبوته بخبر الآحاد وان صح ما رواه عن مالك فلعدم صحة الحديث عنده فلا مخالفة للسنة
انتهى **واقول** يتوجه عليه ان مذهب ابي حنيفة هو الذي نسبه المصنف الى مخالفة فعل النبي ﷺ وفقه في ذلك لو فعل الشافعي في العزم بقوله القعود للتشهد
الاخير والتشهد فيه واجبان خلافا لابي حنيفة حيث قال القعود بقدر التشهد واجب ولا يجب قراءة التشهد فيه ولمالك حيث قال لا يجب هذا ولا ذاك
انتهى ولعل الناصب نظر في شرح الوقاية او غيره من كتب الحنفية فرأى الذكر فيه وجوب التشهد فزعم انه مذهب ابي حنيفة وهيهات ان كل ما هو مذكور
في كتب الحنفية لا يلزم ان يكون مذهب ابي حنيفة على ان ما يكون المذكور مما انكر عليه فقوله من اقوال اصحابه وتفريعاتهم القعود بقدر التشهد انما هو
لاجل التشهد وهو ليس بعد شرعا وعقلا ان يكون ما لا يتم التشهد الا فيه فرضا والتشهد لا يكون فرضا بل يكون واجبا او مستحبا وعجب من ذلك
ما نقله ابن حزم عن بعض متقدميهم من انه قال الجلوس في الصلوة ليس فرضا ثم رده بان النبي ﷺ امر بالتشهد والقعود في الصلوة فصار التشهد فرضا
وصار القعود الذي لا يكون التشهد الا فيه فرضا اذ لا يجوز ان يكون غير ما لا يتم الفرض الا فيه وبه انتهى فتامل فيه واما قول الناصب وان صح ما رواه
عن مالك فتشكيك بارد لان صحته قطعية وقد قطع بشارح الينابيع حيث قال مذهب مالك ان التشهد مندوب انتهى واما قوله رضينا
وكذا في كثير من الاحاديث الصحيحة عندهم الذي يستدل بها المصنف في المسائل الاتية ان هذا الحديث لم يثبت عند مالك وابي حنيفة ولم يصح عنده
فيجرد تمويه وتدليس لانه ان لم يصح تلك الاحاديث مع حكم النقاد منهم بصحتها فتوجه القدح على صحاحهم وان صح فلا معنى للقول بعدم ثبوتها اذ يلزم
منه ان يتبع الفقيه الذي لم يطلع عليه وتعسف ونظره ان حكم بضعف ما ثبت صحته عند اخرين عن اخرهم ولم يبين وجه ضعفه فاحفظ هذا فانه
الجواب عما سيأتي من هذا القبيل والله هادي الى سواء السبيل **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى ان الخروج من الصلوة بغير
اما بالكلام الصلوة على النبي ﷺ او التسليم لا غير وقال ابو حنيفة يخرج بالتسليم وبالكلام او بخروج الريح وما اقبح المذهب المؤدي الى الخروج من الصلوة
بالريح لكن مثل الصلوة التي شرعها يصلح للخروج منها بمثل ما قاله فانه ذهب الى جواز ان يصلي الانسان في الدار المغصوبة على جلد كلب لا بسا
جلد كلب بيده قطعة من لحم كلب لانه يقبل الذكاة عنده ثم يتوضأ بنبيذ التمر المغصوب فيغسل بعليه ولا ثم يتنحى الى غسل الوجه عكس ما ورد به
القرآن ثم يقوم وعليه نجاسته ثم يكبر بالفارسية ثم يقرأ بالفارسية ما لا يحسن لا غير ثم يطأطأ راسه يسيرا جدا غير ذاكر ولا يطمئن ثم يهوي الى
السجود من غير رفع ثم يحفر يسير النزل جبهته ولا يقر فيها من غير ذكر ولا طمأنينة ولا رفع منها ثم ينهض الى الثانية ففعل مثل ذلك ثم يقعد من غير
تشهد بقدره ثم يخرج ريحا فهل يحل لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر قبول هذه الصلوة وكونها مأمورا بها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الخروج من الصلوة لا يصح الا بالتسليم واقله السلام عليكم او سلام عليكم او عليكم السلام للسنة المشهورة وعن ما روي في الصحاح
انه قال مفتاحها التكبير وتحليلها التسليم فكما ان التكبير ركن من الاركان فكذا التسليم للحديث ومذهبنا ان كمال الصلوة على النبي ﷺ يجزي في الخروج
من الصلوة فكانه لا يجعل الخروج من الصلوة موقوفا بفعل متعمدا وقول يدل على الخروج لان الصلوة على النبي ﷺ من جملة التشهد فجعلها علامة
للخروج وفعلا دالا على الخروج باطل ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة الخروج بصنع يدل على الخروج لان الخروج ليس من العبادات فباي صنع
فلا باس به ثم يصفه بانه الخبث والفكاهة باخراج الريح وهذا من الاستهزاء بعلماء الاسلام ويدخل في وعيد قوله من اهان عالما فقد اهانني
ثم ان كل ما ذكره من صلوة الحنفية فقد ذكرنا وجه دليله والاستهزاء صفة الجهال انتهى **واقول** ليس الوصف بالحدث الا من محدثات
ابي حنيفة نفسه كما ذكره شيخ الاسلام التفتازاني في هذا المقام من حاشية شرح الوقاية حيث قال قال ابو حنيفة الخروج عن الصلوة بفعل
يضاد فرض ذلك بان يبني على صلوته صلوة فرضا او نفلا او يضحك قهقهة او يحدث عمدا او يتكلم او يذهب او يسلم وقال ليس بفرض وعن
بعضهم ان المعصية لا يكون فرضا فلا يكون صنع هذه الاشياء فرضا انتهى فلزم على قول الناصب ان يكون ابي حنيفة في ذلك من ارباب حيث لا
لا يحيى الحي ثم اول من اظهر حيث فتوى ابي حنيفة في هذه المسئلة الشافعية فقد قال الانصاري الشافعي في شرح السابع قال ابو سعيد الراقعة في
اخر الصلوة قدر التشهد ثم خرج منها بما ينافيها من سلام او كلام او حدث او صلاة او فعل عمدا لا اجزاه انتهى وقد نص في مبدأ عن ابي الحسن
[illegible] الشافعية في رسالته المعمولة لسان احقية مذهب الشافعي ما تحصل منه لكل حيث [illegible]

الطهارة حتى الى الصلوة فوافق الشافعي الاصل الذي عليه بناء الصلوة من الدعاء الى الخضوع والخشوع وقال انني الكم من الصلوة الخشوع
والخشوع واستكانة النفس وحادثة القلب بالموعظة الحسنة والحكمة البالغة والفكر في معاني القرآن والابتهال الى الله سبحانه وابو حنيفة لا يلزم
الاصل ويخالفه فتى اوجب اركانا وشرائط حتى رجع حاصل الصلوة الى قرأت كقرأت الديك واذا عرض اقل صلوته على كل عامي جلف غبي كاع امتنع عن
اتباعه فان من غير نفع مستنقع فليبذ وليس جلد كلب مدبوغ واحرم بالصلوة مبدلا بصيغة التكبير تحريمة تركيا او هنديا ويقتصر في قراءة القرآن على
مرة بقوله مدهامتان ثم يترك الركوع بنقرة نقرتين لا تعود بينهما ولا يقرأ التشهد ثم يحدث عمدا في آخر صلوته بدل التسليم ولو انفلت منه ريح سبقه
الحدث يعيد الوضوء في اثناء صلوته بعده فان لم يكن قاصدا في حدثه الاول لم يخل عن صلوته على الصحة والذي ينبغي ان يقطع به كل ذي دين ان مثل هذه
الصلوة لم يبعث الله به نبيا ولا بعث محمد بن عبد الله المصطفى صلى الله عليه وسلم الى الدعاء الناس اليه وهي قطب الاسلام وعماد الدين وقد نص على ان هذا القدر اقل الواجب
في الصلوة التي بعث بها النبي ص وما عداها آداب وسنن ويحكى ان السلطان يمين الدولة وامين الملة ابا القاسم محمود بن سبكتكين كان على مذهب ابي
حنيفة وكان مولعا بعلم الحديث وكان يواظب معون الحديث من الشيوخ بين يديه وهو يسمع وكان يتفسر الاحاديث فوجد الاحاديث اكثرها موافقا
لمذهب الشافعي فوقع الاتفاق على ان يصلوا بين يديه ركعتين على مذهب الشافعي وعلى مذهب ابي حنيفة لينظر فيه السلطان ويتفكر فيه ويختار ما
هو احسن فصلى القفال المروزي من اصحاب الشافعي بطهارة مسبغة وشرائط معتبرة من طهارة وستر واستقبال القبلة واتى بالاركان والهيئات
والسنن والآداب والفرائض على وجه الكمال والتمام وكان صلوته لا يجوز الشافعي وهما صلى ركعتين على ما جوزه ابو حنيفة جلد كلب مدبوغ ولطخ ثوبه
بالنجاسة وتوضأ بنبيذ التمر وكان في جسمه الصيف بالمفازة فاجتمع عليه الذباب والبعوض وكان وضوءه معكوسا منكسا ثم استقبل القبلة و
احرم بالصلوة من غير نية واتى بالتكبير بالفارسية ثم قرأ آية بالفارسية ودبرك سبز ثم نقر نقرتين كنقرات الديك من غير فصل ومن غير ركوع
ثم تشهد ضرطة من غير سلام وقال ايها السلطان هذه صلوة ابي حنيفة فقال السلطان لو لم تكن هذه لقتلتك لان مثل هذه الصلوة لا يجوز
ذو دين لكن الحنفيتين يكون هذه صلوة ابي حنيفة وامر القفال باحضار كتب الفريقين وامر السلطان بنصر انها كانا يقرأ المذهبين جميعا فوجد
الصلوة على مذهب ابي حنيفة على ما حكاه القفال فاعرض السلطان عن مذهب ابي حنيفة وتمسك بمذهب الشافعي ولو عرضت الصلوة التي جوزها
ابو حنيفة على الفقهاء لمنع من قولها انتهى كلامه وانما اطلنا بذكر هذه الحكاية المضحكة المسوقة المارة ليعلم اصحاب الناصب ان من كان يتبع من
الزجاجة لا يرجم الناس بالحجارة قال المص رفع الله درجته كذهبت الامامية الى ان تعمد الكلام مبطل للصلوة وان كان لمصلحتها كقوله لامامه
قل سهوت خلافا لمالك فانه جوزه اذا كان يتعلق بمصلحة الصلوة وقد خالف في ذلك قول النبي ص صلوتنا هذه لا يصلح فيها كلام الادميين انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان ترك الكلام من شروط الصلوة فيبطل فيهم كوفي وش لان الكلام مع الادميين مناف للصلوة
وان ما صح ما روي عن مالك نحمل على انه مبطل اذا لم يكن من مصالح الصلوة فما يكون من مصالح الصلوة مجوز للضرورة عنده انتهى
واقول اظهار التشكيك بقوله ان صح يدل على جهله وتجاهله فان ما ذكره المص من مذهب مالك ههنا مذكور في اكثر كتب الشافعية
وغيرها ومنها الينابيع في شرحه فقد قال فيها ان مذهب مالك على ما في العمدة والارشاد ولدى احمد في رواية عنه في المسنون لا تبطل الصلوة
ان تكلم المصلي في الصلوة لمصلحة الصلوة كقوله لامامه قعد حين قام في موضع القعود او بالعكس لما روي ان ذا اليدين وغيره تكلموا ولم يحكم
بالبطلان واجيب بانه جاز ان يكون صدور ذلك على وجه النسيان او الجهل بالمسئلة والنسيان والجهل عذر هذا واما قوله فنحمل على انه
مبطل له مدخول بان مثل هذا انما يقال اذا حمل المعترض كلام غيره على معنى آخر لكن المص انما فهم الحمل على هذا ثم اعترض عليه فلا يدفع الا باصلاح
الحمل المذكور كما لا يخفى واما قوله فما يكون من مصالح الصلوة يجوز للضرورة عنده فمردود بان ليس الكلام في الضرورة بضرورة ان الضرورات
تبيح المحظورات عند الكل وانما الكلام في مجرد المصالح والروابط ولا ضرورة شرعا في مثل قوله لامامه قعد حين قام في موضع القعود او بالعكس
او يصح صلوته شرعا اذا اتم من غير موافقة مع الامام في الباقي ومن غير حاجة الى التنبيه على خطائه فتامل قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان من سبقه بول او غائط او ريح في صلوته بطلت وقال مالك وابو حنيفة والشافعي يبني على صلوته وقد خالفوا في ذلك
المعقول حيث جمعوا بين الضدين وهما الحدث والصلوة ولو سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء فقاء او احدث متعمدا قال الشافعي انه يبني ايضا
وهذا اغرب من الاول انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من سبقه حدث في صلوته عامدا او ساهيا بطلت صلوته
هذا هو المذهب الجديد المفتى به وفي القديم يبني لما روي في الحديث انه ص صلى ركعتين من الظهر ثم قام فقال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت
يا رسول الله ص فقال صدق فقالوا بلى فاتم الصلوة وبنى هذا دليل الائمة في صحة البناء واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول فهو للمعقول لان
الذي يبني ما دام محدثا لا يبقى انه مصل فلا جمع بين الحدث والصلوة انتهى واقول الحديث الذي استدلوا به على ما في الينابيع هو انه قال
عليه السلام من قاء او رعف او امذى فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته وهو مرسل كما في الينابيع انتهى واما ما ذكره الناصب من الحديث
فهو من اختراعاته فانه قد اضاف على ذي اليدين قوله فاتم الصلوة وبنى وهل يعمل اذا بهذا اعرض ما ذكر والمص سابقا من حديث ذي اليدين
بحث عصمة النبي ص عن السهو وانه ص جمع بين الصحيحين فتذكر وبالجملة الحديث في ذلك بحديث ذي اليدين وانما استدلوا باثار ضعيفة واحد

منها مرسل والباقي في طريقه سمنيل عياش وعبد الرحمن بن زياد والاول ضعيف والثاني في غاية السقوط صرح بذلك كله ابن حزم في كتاب المحلى
ثم قال واما الحنفيون فانهم تناقضوا وقاسوا على ما ذكرنا الاخبار المذكورة جميع الاحداث التي لم يذكر فيها ثم لم يقيسوا الاحتلام على ذلك
هذا تناقض وما جاء قط اثر صحيح ولا سقيم في البناء من الاحداث في حاله كالبول والريح والمذي واما النص على ابطال ما صلى فهو ان
عبد الله بن الربيع قال ثنا محمد بن اسحق بن السليم ثنا ابن الاعرابي ثنا ابو داود ثنا احمد بن حنبل ثنا عبد الرزاق ثنا معمر عن همام بن منبه
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلوة احدكم اذا احدث حتى يتوضأ وروينا هذا من طرق فاذا صح ان الصلوة ممن احدث
لا يقبلها الله حتى يتوضأ وقد صح بالخلاف بما النص ان الصلوة لا تجزي الا متصلة ولا يجوز ان يفرق بين اجزائها بما ليس صلوة فنحن نسئل من
يرى البناء للمحدث فنقول اخبرونا عن المحدث الذي امرتموه بالبناء من حدث فخرج فمشى فيأخذ الماء فيغسل محدثه ويستنجي فيتوضأ فيضطر
الى ان ياخذ في عمل الصلوة ام هو عندكم في صلوة ام هو غير صلوة لا سبيل الى قسم ثالث فان قالوا هو في صلوة اكذبهم قول رسول الله ان
الله لا يقبل صلوة من احدث حتى يتوضأ ومن المحال الباطل ان يعتد له بصلوة قد ايقنا ان الله تعالى لم يقبلها فصح ان عمل صلوته الذي
كان قبل قد انقطع واما اجره فباطل له بلا شك الا انه الان في غير صلوة بلا شك اذ هو في حال لا يقبل الله معها صلوة وان قالوا بل هو في غير
صلوة قلنا صدقتم واذا هو في غير صلوة فعليه ان ياتي بالصلوة متصلة لا يحول بين اجزائها وهو ذاكر لما صلى بما ليس من الصلوة وبوقت ليس
هو في صلوة وهذا برهان لا ينخلص منه انتهى كلامه رحمه الله الزام القوم بالجمع بين الحدث والصلوة وخروجهم عن المعقول ايضا
فتامل قال المصنف رفع الله درجته كون ذهبت الامامية الى ان من قدر على القيام وعجز عن الركوع يجب ان يقوم في صلوته ولا يسقط عنه لعجزه عن
الركوع وقال ابو حنيفة هو مخير بين ان يصلي قائما او قاعدا وقد خالف بذلك قوله تعالى وقوموا لله قانتين وخالف الاجماع الدال على وجوب
القيام على القادر وكيف يسقط عنه فعل لعجزه عن غيره انتهى وقال الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي ان القادر على القيام في
الصلوة ليس له ان يقعد كذا في كل ركن من الاركان واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فلانه يسمى عاجزا فاذا ظهر عجزه في الاتيان ببعض الاركان فهو
مخير بين الاتيان ببعض اخر وبين الاقتصار بما هو قادر عليه كالقعود ولا مخالفة للنص لان النص ورد في حق القادر مطلقا انتهى وانا اقول
ان اراد ان العاجز عن الركوع يسمى عاجزا على الاطلاق فبطلانه ظاهر وان اراد انه يسمى عاجزا عن الركوع وبالاضافة اليه فهذا لا يستلزم سقوط
ما عدا الركوع من الاعمال عنه كما ذكره المصنف قال المصنف رفع الله درجته كون ذهبت الامامية الى استحباب سجدة الشكر وقال مالك مكروه وقال ابو
حنيفة انها ليست مشروعة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان الاعتراف بنعمة الله تعالى وشكره علينا واجب وابلغ انواع الشكر
وضع الجبهة على الارض تذللا لله تعالى واستكانة وتضرعا اليه واما النقل فقوله تعالى واشكروا لي وقال تعالى لئن شكرتم لازيدنكم واعظم مراتب الشكر
السجود وكان رسول الله اذا جاءه شيء يسره خر ساجدا وقال عبد الرحمن بن عوف سجد رسول الله صلى الله عليه وسلم واطال السجود فلما رفع رأسه قلنا له سجدت فاطلت السجود
قال نعم اتاني جبرئيل فبشرني فقال من صلى عليك صلى الله عليه عشرا فخررت شكرا لله ولما اتي برأس ابي جهل سجد شكرا لله وروى عن ابي
داود في صحيحه عن ابي بكرة ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا جاءه امر سره او بشر به خر ساجدا شاكرا لله وروى الحميدي في جمعه بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من
عبد يسجد لله سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط بها خطيئة وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم زار فاطمة يوما فصنعت له عصيدة من تمر ثم قدمتها بين
يديه فاكل هو وعلي وفاطمة والحسنان عليهم السلام فلما فرغ النبي صلى الله عليه وسلم من الاكل سجد فاطال ثم بكى في سجوده ثم تحول ثم جلس فقال امير المؤمنين
يا رسول الله سجدت وبكيت وضحكت فقال اتاني جبرئيل فبشرني ان الله تعالى شكر فهبط جبرئيل وانا ساجد فقال لك
سررت باجتماع اهلك فقلت نعم فقال اني مخبرك بما يجري لهم ان فاطمة تظلم وتغصب حقها وهي ابنة من يخطف امير المؤمنين ويؤخذ
حقه ويضطهد ويقتل وولدك الحسن يقتل بعدك بالسم وولدك الحسين يظلم ويقتل ولا يدفن الا الفرات فبكيت ثم قال من زار
ولدك الحسين كتب له بكل خطوة مائة حسنة ورفع عنه مائة سيئة فضحكت فرحا بذلك والاخبار في ذلك متواترة وكذلك التعفير فيها
مستحب عند الامامية خالف الائمة في ذلك وقد خالفوا فيه ما رواه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة قال قال ابو جهل هل يعفر محمد وجهه بين اظهركم
فقيل له نعم قال اللات والعزى لئن رايته يفعل ذلك لاطئن على رقبته ولاعفرن وجهه بالتراب فراه يفعل ذلك فاراد ابو جهل ان يفعل ما عزم
عليه فجاءت الملائكة تباينه وبينه انتهى وقال الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي ان سجود الشكر سنة عند مفاجاة نعمة او دفع نقمة
بمعصية او بلية ويستحب الاظهار الا في الاخيرة ومن قال بعدم استحبابه فلعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكره من مخالفة العقل والنقل فليس بوارد
اما العقل فلانه يحكم على تقدير صحته حكمه على وجوب الشكر لا على وجوب السجدة واما النقل فكذلك واما استحباب التعفير فالاستدلال بقول ابي جهل
من استدلال الاعرابي انتهى وانا اقول ان ما ذكره من ان من قال بعدم استحبابه فلعدم صحة الحديث عنده كلام صدر عنه على طريقة الاماميه الاصل
له في الواقع لان ما ذكرها المصنف من الرواية عن ابي بكرة وعن عبد الرحمن بن عوف مشهوران وقد استدل بهما صاحب البدائع على مذهب الشافعي
بقوله لنا رواية ابي بكرة وعبد الرحمن بن عوف وروى ابن حزم في كتاب المحلى حديث ابي بكرة من احاديث من حكم بصحتها وهو من اصحاب الحديث
لا طعن فيه عند القوم واما ما ذكره بقوله واما النقل يحكم على ان تقدير صحته حكمه على وجوب الشكر لا على وجوب السجدة فهو ان [illegible]

ضهد
كنصر كاضطهد
واضهد بهما بمعنى
١٢

حكم العقل على وجوب الشكر واستحبابه ثم كلام المص لان الشكر على ما صرح به القاضي البيضاوي مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا ويلزم منه حكم
العقل باستحباب عمل الجوارح الذي من ابلغ انواع الشكر كما ذكره المص او من اقوى اجزائه كما يتبادر من كلام القاضي والسجدة اظهر الاعمال خضوعا فيكون
مستحبا عند العقل ولعل الناصب لم يعرف معنى الشكر ولم يشكر الله تعالى عمره والا لما اتى بمثل هذا الايراد وبهذا يعلم دفع ايراده في جانب النقل فانه
مع انه يعضده ذلك النقل ما استدل به صاحب الينابيع على وجوب السجود على الارض لا على عضوه ويحمله المتحرك بحركته حيث قال لنا فضحنا
وقوله عم الزم جبهتك بالارض انتهى ثم من غاية جهل الناصب قوله ان المص استدل بقول ابي جهل مع انه لا يبعد استدلاله بذلك ههنا
اذ الاحتجاج على تابع ابي جهل بقول ابي جهل الزم فانهم قال المص رفع الله درجته كح ذهبت الامامية الى انه لا يقطع الصلوة ما يمر بين يدي
المصلي وقال احمد بن حنبل يقطعها الكلب الاسود والمرأة والحمار اذا اجتازوا عليه وقد خالف في ذلك قول النبي المتواتر لا يقطع الصلوة شيء وادرؤا
ما استطعتم فانما هو شيطان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقطع الصلوة عبور شيء بين يدي المصلي سواء
كانت سترة او لا واما ظواهر الاحاديث الدالة على القطع فهو معارض بغيرها من الاحاديث الدالة على عدم القطع ومن ذهب الى القطع فقد اخذ
بظواهر الاحاديث ولم يثبت عنده خلافها فلا مخالفة للنص انتهى واقول الاخذ بظواهر الاحاديث المذكورة انما وقع للتقصير في التتبع والاجتهاد
في تحصيل الاحاديث الاخر المعارضة لذلك مع تواترها معنى كما قال المص والقول بعد الثبوت تحويرها عن مواضعها من بيت العنكبوت كما مر مرارا وقد اجيب
عن الاحاديث الموهمة للقطع بان المراد بالقطع قطع الفضيلة لانه يقطع الخشوع والذكر بالشغل بما مر والالتفات اليها لا قطع الصلوة وافسادها
ويدل على صحة هذا ان ابن عباس رض احد رواة قطع الصلوة بذلك وروى عنه انه حمله على الكراهة وايضا حديث ابن عباس معارض برواية
اخرى عنه في البخاري ومسلم قال اقبلت راكبا على حمار اتان ورسول الله يصلي بالناس بمنى الى غير جدار فمررت بين يدي بعض الصف فنزلت وارسلت
الاتان ترتع ودخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي احد لانه صلى وعائشة معترضة بينه وبين القبلة فتامل قال المص رفع الله درجته كط
ذهبت الامامية الى ان المرتد اذا فاته شيء من صوم او صلوة او زكوة او حج او حال اسلامه ولا وجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة لا يجب قضاء شيء
من ذلك وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلانه لو لم يجب القضاء لكان ذلك ذريعة وتوصلا الى ترك العبادات بالكلية لان الحلم
اذا ترك العبادات طول عمره فاذا حضره الموت ارتد ثم يسلم فيسقط عنه جميع ما تقدم وذلك اعظم انواع الفساد واما المنقول فقوله عم من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها وهو عام ويفرض في شخصا نام عن صلوة او نسيها قبل ردته ثم ارتد ثم عاد الى الاسلام ثم ذكرها فانه بمقتضى هذا
الحديث يجب عليه قضاؤها واذا وجب قضاؤها وجب قضاء جميع العبادات لعدم القائل بالفرق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان المرتد يجب عليه قضاء ما فات عنه من العبادات ايام ارتداده واما ما كان حال اسلامه قبل الارتداد فقضاؤه واجب من باب الاولى ولم
يصح ذهاب ابي حنيفة الى ان المرتد لم يقض بعد اسلامه ما فات عنه قبل الردة وان صح فربما استدل بظاهر ما روي عن رسول الله ص الاسلام
يهدم ما كان قبله فاقتضى هدم العصيان الحاصل من ترك عباداته قبل الردة لان الاسلام هادم لكل ما صدر قبله ولو كان مستندا بظاهر
هذا الحديث لم يكن مخالفا للنص ولا مخالفة للمنقول حيث صح الخبر وكذا المعقول انتهى واقول الظاهر ان الناصب انما انكر ذهاب ابي حنيفة الى ما نقله عنه المص
لجواز انه لم يجده في شرح الوقاية مع انه مذكور في اكثر الكتب المعتبرة ومنها الينابيع وفقه المذاهب الاربعة وشرحه للانصاري الشافعي ولنذكر هاهنا ما
نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة مع الرد على ابي حنيفة لنقتصر على ذلك لانه اقوى في الالزام فنقول قال صاحب الينابيع ويجب القضاء على المرتد
لانه التزم بالاسلام وعنده ولداه في رواية لا يجب عط للاحباط لقوله تع ليحبطن عملك قلنا الاحباط بها مع الموت لقوله تع ومن يرتدد منكم
انتهى وقال الشافعي ويجب قضاء الصلوة على المكلف المرتد لان المرتد التزم باسلامه احكام الشرع فلا يسقط عنه بالردة كحقوق الناس بخلاف الكافر
الاصلي فانه يلزمه قضاء ايام الكفر لقوله تع قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف والمعنى فيه ان ايجاب القضاء ينفره عن الاسلام والردة
لا يلحق بالكفر في ذلك وعند ابي حنيفة ومالك ولدى احمد في رواية لا يجب القضاء على المرتد مط سواء فاتت حال الارتداد او قبله لاحباط العمل
بالردة لقوله تع لئن اشركت ليحبطن عملك فاذا حبط عمله علم انه لا يجب عليه فلا يجب القضاء وفي طبقة الحنفية لا يقضي المرتد الا اذا صلى فارتد
في الوقت وفي بحر الحنابلة واذا اسلم المرتد لزمه قضاء ما تركه قبل الردة من صلوة وزكوة وصوم وخرج ان لا يلزمه وفي قضاء ما فات في الردة
روايتان وفي كافريهم لا يجب القضاء على الكافر اصليا كان او مرتدا وفي مستوعبهم لا يجب القضاء على الكافر الاصلي رواية واحدة وفي وجوبها على
المرتد روايتان واما ما تركه من صلوة او صوم حال اسلامه ثم ارتد ثم اسلم فعليه قضاؤه رواية واحدة وحاصل الجواب عن استدلالهم بالاية
الاحباط بالردة مسلم اذا كانت الردة مع الموت عليها لقوله تع ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم لان واو وهو كافر فاولئك
حبطت اعمالهم فيكون الاحباط ليس بمجرد الردة بل بها وبالموت عليها انتهى ثم لا يخفى ان الناصب المحيل كان ينكر ما نسبه المص ههنا الى ابي حنيفة من
مذهبه العليل وزعم انه في ذلك الانكار وجد الخلاص سبيلا وقد بينا بنقل كلام الينابيع سقوط ذلك الانكار ومشاركة اثنين اخرين
معه من ائمة النار وهو في ذلك الانكار كالحمار الذي قيل في شانه شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فاب وماله اذنان قال المص رفع
الله درجته ل ذهبت الامامية الى ان من لا يحسن القراءة وضاق عليه الوقت عن التعلم يكبر الله ويحمد الله تع ويسبحه بقدر قراءته وقال ابو حنيفة

قال جناب الاوت شكوا الى النبي ص عن الرمضاني يجوعنا فلم يشكنا اني اجبل كاتبنا منه فوق الله

يقوم مقامها غير ذكر وكان يخالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان الذكر انما يجب بالقراءة من السكوت واما النقل فقوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فليتوضأ كما امر الله تعالى ليكبر فان كان معه شيء من القرآن قرأ به وان لم يكن معه فليحمد الله وليكبر والامر يقتضي الوجوب انتهى
وقال الناصب تغمده الله اقول مذهب الشافعي ان من عجز عن تعلم الفاتحة او ضاق الوقت يأتي بالذكر في الصلوة وذهب ابو حنيفة الى السكوت
واستدل عليه بوجوب القراءة واذا تعذر الاتيان بالواجب لم يجز الاتيان بالبدل الا بنص من الشارع ولم يثبت النص فتعين السكوت و
على هذا لا يلزمه مخالفة العقل ولا النقل اما النقل فلو فرضنا صحة حكمه فهو يدل على الاتيان بالاقرب فيما رضه توقيف البدل الى صحة الدليل
من النص واما النقل فلم يصح الجزء عنده انتهى **واقول** قد مر الكلام في انكار ثبوت النص وانه لا وجه له فتوجه من الجانب ابا حنيفة قد اثبت
بقياسه الباطل واستحسان عقله الناقص الوضاعا حكم بوجوبها واستحبابها من الابدال والامثال وههنا لا يجوز الاتيان بالبدل
قياسا على نظائره واي فرق بين ترجمة التكبير بلا عنه وبين ترجمة الفاتحة بلا عنه حتى جوز الترجمة في الاول ولم يجوزها في الثاني بل حكم بتعيين
السكوت فالسكوت عن اصلاح ذلك اولى كما لا يخفى **قال** المصرح الله درجته لا ذهبت الامامية الى بطلان الوضوء بالماء المغصوب خالف جميع
العقلاء فيه وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه عقلا والقبيح لا يقع مأمورا به والوضوء مأمور به
فهذا ليس بوضوء معتبر في نظر الشرع فيبقى في عهدة التكليف واما النقل فالمتواتر من الشرع المطهر على تحريم التصرف في مال الغير بغير اذنه و
الحرام لا يقع عبادة انتهى **وقال** الناصب تغمده الله اقول ما استدل به على بطلان الوضوء من العقل والنقل باطل لان الدليل افاد
قبح التصرف في مال الغير في العقلي وتحريم التصرف في مال الغير في النقلي وهذا تفسير الغصب والنزاع في ان الغصب حرام انما الكلام في صحة الوضوء وعدمها
والدليل لا يفيد البطلان لامكان اشتمال الحلال والحرام اذا كان كل واحد منهما من جهة كما ذكرناه مرة في اصول الكلام ومرة في اصول الفقه و
كذا الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة فصحته من جهة اشتمال على ما يجب مراعاته في صحته وحرمته من جهة كون الماء مغصوبا
وهو مثل هذا الوضوء معتبر في نظر الشرع من حيث اشتماله على موجبات الصحة وقد بسطنا الكلام في هذه المسئلة فيما مضى انتهى **واقول**
الدليل يفيد البطلان بضم مقدمة حقة مطوية في ذيل الكلام وهو ان الماء المغصوب لا يرفع النجاسة تحكيما لاحتياجها الى النية واحتياجها
الى القربة وهي لا تصح بالمغصوب وتحقيق القول في ذلك قد مر الاشارة اليه سابقا في المباحث الاصولية ولنقرر الكلام فيه ههنا بعبارة
اخرى ونقول ان الاصوليين وضعوا اصلا يفهم منه بطلان الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في المكان المغصوب والثوب المغصوب وهو ان
المنهي عنه اذا لم يكن جزءا للمأمور به ولا لازما له بل المأمور به مجتمع بينه وبين المأمور به باختياره من غير ضرورة تدعوه اليه صح منه ذلك
الفعل المأمور به وكان طائعا في ذلك الفعل عاصيا في المنهي عنه كعبد امره مولاه بخياطة ثوب ونهاه عن دخول الدار فدخل الدار و
خاط الثوب فيها عد طائعا بخياطة الثوب عاصيا بدخول الدار اما اذا كان جزءا او لازما كما لو امره بخياطة ثوب ونهى ان يخيط بخيوط غصبها
او ان يضم اليه صلة سرقها فخاطه بتلك الخيوط وضم تلك الوصلة لم يصح منه ذلك الفعل اذا عرفت ذلك عرفت ان الوضوء بالماء المغصوب
من قبيل الثاني لان استعمال الماء جزء الصلوة اذ لا تحقق لها بدونه وان ابيت الجزئية فلا يبعد باء الشرطية واللزوم اصلا فلا يصح الوضوء
بالماء المغصوب **قال** المصرح الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه يجوز للجنب الاجتياز في المساجد عدا المسجدين وقال ابو حنيفة لا يجوز و
قد خالف في ذلك نص القرآن وهو قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل انتهى **وقال** الناصب تغمده الله اقول استثناء غير المسجدين من رأيه
وليس عليه دليل فان العبور جائز مطلقا في كل المساجد واما ما ذكر ان ابا حنيفة خالف النص فهو غير وارد لان الآية ليس نصا في المساجد بل
اكثر المفسرين على ان معناه لا تقربوا الصلوة جنبا قبل الاغتسال او التيمم وقال البعض معناه لا تقربوا مواضع الصلوة جنبا الا عابري سبيل
فان العبور لا مانع به وعلى هذا تخصيص المسجدين يحتاج الى استند منصورة وما ثبت لا يلزم ما جنبه مخالفة النص كما بينا معنى اخر انتهى
واقول ليس كلام الناصب استثناء غير المسجدين كما توهم الناصب لانه لا يفيد لذلك كما لا يخفى بل افاد استثناء المسجدين بقوله عدا المسجدين ونحن
نعترف بان هذا الاستثناء من رأيه استنباطه من الآية واخذ به اهل البيت عليهم السلام لكن انما ذكره لانه لم يذكر له دليلا كان ادنى
في الاعتبار عن مذهب الامامية بذلك على وجه الاطلاق الا انه اراد ان يجعله مناط الاثبات لنفي كما توهمه هذا الناصب الجهول اقول
اعوجاج الفهم واما وجه استنباط التخصيص من الآية فهو ان الاستثناء انما هو شمول الحكم المذكور لما عدا في شيء من المساجد
على صفة الاستقرار وجواز الدخول بطريق الاجتياز فيها في الجملة ولا يلزم من ذلك جواز الدخول في جميعها بطريق الاجتياز ايضا وان كان يجوز
الدخول في بعضها اصلا ففي الآية اشارة الى التخصيص ايضا بهذا الداخلة لا يجوز الا بوجه ايضا ان معنى
الاول نفي الجنس كل مبرا على هذه الصفة لان منهم من يجيز الصلوة في شيء من المساجد في تيمم الجنب اثباتها
وفي بعضها يوم الجمعة لا اثباتها في جميعها فيجوز ان لا يصلي في بعضها اصلا ولذا قال ما جاء في الاعلام وما جاء الا عاما و
اكرمت القوم الا جهالا الى غير ذلك كما لا يخفى على المتدرب الحاذق ان الهمزة المعتبرة الاستثناء وبظاهره من صور التخصيص انما هو
الذي ولا في المنطوق مع ان عموم المفهوم ايضا مختلف فيه بين الاصوليين والمختار ان الآية ليست غاية مرام الناصب موافقا لبعض

حتى يكون التخصيص خلاف الاصل ويحتاج الى دليل نعم يحتاج تعيين الخاص المفهوم من الاية يحتاج الى دليل ويمكن ان يستدل عليه بان بعض المساجد الذي
فهم من الاية تخصيصه بعد جواز الدخول فيه صلا اولى بان يكون هو المسجد بين لزيادة شرفها لله تع ويعضده روايات اهل البيت كما مر الاشارة
اليه واما ما ذكره في توجيه مذهب ابي حنيفة من ان اكثر المفسرين على ان معنى الاية لا تقربوا الصلوة جنبا اه ففيه ولا ان ما ارتكب فيه لاستقامة المعنى
من تقدير قوله قبل الاغتسال بعد قوله تع جنبا وتقدير قوله تع يجوز لكم الصلوة قبل الاغتسال بعد قوله تع الا عابري سبيل تكلف لا يليق
بالقران الكريم وبالجملة حمل النهي في قوله تع ولا جنبا على النهي عن قربان الصلوة حال الجنابة كما هو مبنى هذا التفسير وان كان فيه محافظة على ظاهر قوله
لا تقربوا الصلوة لكن لا يتوجه عليه ان المسافر انما لا يجوز له ان يقرب الصلوة اذا لم يستطع الغسل والتيمم وان استطاع احدهما فيجوز له قربانها جنبا
فكيف اطلق حال السفر وتكلف التقديرات المذكورة لدفع هذا الاشكال كما مر وثانيا ان عدم قربان الصلوة حالة الجنابة قبل الاغتسال المستفاد
مختص بالمسافر بل يعم المسافر وغيره ممن لم يستطع استعمال الماء سواء كان لفقدانه او لمرض او لغيره هذا واما من حمل النهي عن قربان مواضع الصلوة
وهي المساجد اما على حذف المضاف او اطلاق الصلوة على موضعها مجازا من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل فقلة التكلف في تفسيره ظاهر مع
افادته ايضا العلم بالنهي عن قربان الصلوة بطريق الاولوية وبالجملة لو سلم ان الاية ليست نصا في المعنى الاخير مع رجحانه جدا ومرجوحية المعنى
الاول كما عرفت فكان ينبغي ان يفتى بالراجح دون المرجوح ولو سلم عدم رجحان احد المعنيين فح يحصل التعارض ويقتضي التوقف في الحكم لا الحكم
باحدهما من غير مرجح ظاهر فظهر ان الرجل لم يكن له رجوع الى القران والسنة بل لم يكن في وسعه الاستنباط منهما وكان مدار فتاويه على القياس
واستحسان رايه انما تكلف الاحتجاج لما قاله بما لا ينهض حجة عليها من الكتاب والسنة من جاء بعده من مقلديه لجدان يدفعوا عنه شناعة
ما اشتهر من ابتناء مذهبه على مجرد الراي الفاسد وطرح القران والسنة حتى سمي هو واصحابه باهل الراي فتدبر **قال** لما رفع الله درجته
ج ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمشركين دخول مسجد من المساجد لا باذن ولا بغيره وقال ابو حنيفة يجوز ان يدخلوا جميع المساجد بالاذن
وقال الشافعي يجوز ايضا الا في المسجد الحرام وقد خالفا في ذلك النص قال الله تع انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا علل عدم
قربانهم بانحصار احوالهم وصفاتهم وذواتهم في النجاسة فلا خلاف في وجوب تجنب المساجد كلها عن النجاسات باجمعها والعجب ان ابا حنيفة منع
المؤمنين من دخول المسجد جنبا وقد سوغ الله تع في كتابه دخول المشركين الدخول وقد منع الله تع منه وهل هذا الا تحريم ما اباحه الله وتحليل ما
حرمه الله بنص القران انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان جملة بلاد الاسلام بالنسبة الى الكفار ثلث اقسام الاول الحرم
ولا يجوز للكافر دخول الحرم بوجه من الوجوه سواء كان ذميا او معاهدا لانه اذا دخل الحرم فقد قرب المسجد الحرام والنص لا تقربوا المسجد الحرام واذا
جاء رسول من بلاد الكفار الى امام الحرم يخرج اليه ليسمع كلامه ويبعث من يسمع كلامه ولا يدخل الكافر الحرم للنص وهو قوله تع ولا تقربوا المسجد الحرام بعد
عامهم هذا الثاني ممالك الحجاز ولا يجوز للكافر ان يقيم بها وان سافر للتجارة فلا يمكث اكثر من ثلاثة ايام الثالث سائر بلاد الاسلام ويجوز
للكافر الاقامة به سواء كان ذميا او معاهدا ولكن لا يجوز ان يدخل مساجد المسلمين الا باذنهم هذا مذهب الشافعي واما نجاسة الكافر فليس بنجاسة
عينية بل هي نجاسة حكمية ويجب تنزيه المساجد عن النجاسة العينية فلا يعيد القياس عدم دخول الكفار سائر المساجد والعجب انه يمنع من القياس
ثم استدل بالقياس الفاسد واما الدخول بالاذن فوجه جوازه مصالح المسلمين لان الضرورة قد تدعو الى دخولهم المساجد للعمارة والقمامة وغيرها
من الضرورات انتهى **واقول** التقسيم الذي نقله عن الشافعي سقيم وليس عليه دليل منتج ولا عقيم واما ما ذكره من ان نجاسة الكافر ليس بنجاسة عينية
بل هي نجاسة حكمية اه غير مستقيم وحيث كان هذه المقدمة مبنى ما ذهب اليه الخصم ههنا وفي غيره من الفروع رايينا ان نفصل فيه الكلام ونحقق
المرام بعون الله العزيز العلام فنقول اختلفوا في ان المشركين انجاس بنجاسة عينية او حكمية فذهبت الامامية من الشيعة الى الاول وبه قال ابن عباس
وحكم بان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وخالفت الفقهاء الاربعة ومن تابعهم في ذلك واختلفوا في تاويل الاية على وجوه الاول انهم سموا نجسا
لانهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يجتنبون النجاسات فمنعوا من دخول المساجد لان الجنب والمتنجس لا يجوز له ان يدخلها الثاني ان الحكم عليهم بالنجاسة
كناية عن خبث اعتقادهم الثالث ان المراد انهم بمنزلة الشيء النجس ولا يخفى ان كل ذلك عدول عن الظاهر بغير دليل فان صريح الاية شاهد باثبات
النجاسة العينية للمشركين على خلاف صنائعهم اذ المتبادر لغة وعرفا من النجاسة عند الاطلاق انما هو العينية ولهذا يقدم ان النهي على الحكمية مع
التعارض فيثبت للكافر نجاسة العين بظاهرها بل يصرح بها لكن ليست نجاسة عينية محضة كنجاسة الكلب والخنزير والا لما طهر بالاسلام مع انه
يطهر باجماعنا بل عينية من وجه لتعديتها مع الرطوبة وحكمية من وجه لارتفاعها بالاسلام كارتفاع حدث الجنابة بالغسل اذ النجاسة بدن
الميت اكثر من العينية والحكمية لتعديتها مع الرطوبة ويتوقف زوالها على النية كما ذكره السيد المرتضى في شرح الانتصار وبما حررناه وحققناه
ظهر المسامحة في كلام كنز العرفان حيث نفى عنه النجاسة الحكمية ولعل مراده انه ليس بحكمية فقط وانه ليس من انهم لو كانوا
انجاس العين لما طهرهم الاسلام هذا ويدل على ارادة ما فهمناه من منطوق الاية قوله تع كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون فان هذه
الاية تدل على ان الرجس مستعل على من لم يؤمن واستعلاؤه عليه هو ان يحيط به ظاهرا وباطنا عينا وحكما ويدل عليه ايضا ما رواه الجمهور
ومنهم البخاري عن ابي ثعلبة الخشني قال قلت يا رسول الله ص انا بارض قوم اهل الكتاب اكل في انيتهم قال لا تاكلوا في انيتهم الا ان لا تجدوا غيرها فاغسلوها

وذلك لان الجنابة لا تؤثر بدنه الاغتسال فلا وجه لتقييد الجنابة بقبل الاغتسال تامل منه

نجاست مشرك

تركوا فيها وقد اشار بعض شارحي النجاة الى رد ما في معناه من طرق اخرى ايضا وتفنيد كل ذلك بما ان الاقوى هنا بالنجاسة نظرا الى ان الجانب مبنيا
بدفعه ظلا ان اللفظ المعتضد بالاحتياط والحاصل ان ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مردود من وجوه اما اولا فلان بعض تاويلاتهم يقتضي الاضمار
في الاية بان يصير التقدير وانما المشركون ذو نجاسة وهو على خلاف الاصل فلا يصار اليه بدون القرينة واما ثانيا فلاستلزام ما ذهبوا اليه
حمل النجاسة على خلاف ما يتبادر منها واما ثالثا فلكونه مخالفا لما سبق من حديث ابي ثعلبة ونحوه مما حكموا بصحته واما رابعا فلان ما
قالوا من ان نجاستهم بواسطة عدم تحرجهم من النجاسة مردود بان الله تعالى رتب الحكم بالنجاسة على اشراكهم ورتب الحكم على المشتق يدل على ان المشتق
منه علة لذلك الحكم فالاشراك علة للنجاسة لا غيره ويلزم من هذا ان لا يزول نجاستهم ما داموا مشركين لان المعلول لا ينفك عن العلة فان قلت ان
حمل النجاسة في الاية على العينية ينافي عموم قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم الاية فان الجمع المعرف باللام يفيد العموم
فجميع الطيبات يكون حلالا وكذا عطف عليه وطعام اهل الكتاب قلنا لا نم عمومه لان المراد بالطيب على قولهم ما استطابته النفوس وليس كل ما
استطابته النفس حلالا فلا يكون هو المراد فيكون الاية بضميمة ما دخله التخصيص لاختصاصها بالحلال فيكون من باب عطف الخاص على العام
وانما عطف الخاص الثاني على الخاص الاول ازالة لاحتمال الالتباس اذ كان ظنه ان يتوهم انه ليس من الطيبات فازال ذلك الوهم بعطفه عليه وايضا
نحن قد استدللنا على وجوب التسمية عند ارسال الة الصيد وعند الذبيحة وان من تركها لا يحل ذبيحته وكل من قال بذلك قال بتحريم ذبائح
اهل الكتاب وان قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب مخصص فلو قلنا بوجوب التسمية عند ارسال الة الصيد ولم نقل بتحريم ذبائح اهل الكتاب و
بتخصيص طعام الذين اوتوا الكتاب كان خرقا للاجماع هذا كله على تقدير تسليم العطف وللمانع ان نقول لا نم ان الواو في قوله وطعام الذين اوتوا
الكتاب عاطفة للطعام على الطيبات بل هي للاستيناف ولو اراد العطف لقال وطعام الذين اوتوا الكتاب وقصر ولم يذكر قوله حل لكم لا يقال
يكفينا في الاستدلال على حليته طعام اهل الكتاب اخبار الله تعالى بانه حل لكم ولا يهمنا الاستدلال عليه بكونه عطفا على ما يقدر لانا نقول ليس
كذلك لان الطعام ليس عاما اصوليا فجاز ان يكون المراد منه بعض الافراد كالحبوبات كما ذكره الخصم ان قلت انه مفرد مضاف فيعم قلت هذا خلاف
ما عليه المحققون من علماء الاصول ثم اعلم ان فخر الدين الرازي قد ذكر ان الاية توجب ما دل على ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مما تقدم ذكره و
حاصله ان النجس مصدر يحتاج حمله على المشركين الى تقدير ذو فالمراد انما المشركون ذو نجاسة وح لا يدل على النجاسة العينية كما في قولنا
هذا الثوب ذو نجاسة فان مفاده النجاسة العينية كما في قولنا هذا الثوب ذو نجاسة فان مفاده النجاسة العارضة واقول فيه نظر لانا
لا نسلم كونه مصدرا بل هو صفة مشبهة بالنجاسة العينية كما يقتضيه مقام الذم ولو سلم فلا نسلم ان مفاد قولنا هذا ذو نجاسة عروض
النجاسة له بل مفاده على ما ذكرنا من ان النجاسة حقيقة في العينية هو ان عينه نجس غاية الامر انه لما علم من خارج ان ذات الثوب اجزاؤه ليس
من الاعيان النجسة ينصرف الذهن الى النجاسة العارضة ولهذا لو اطلق فيما لم يعلم عروض نجاسة او عينية ايهام منه الا العينية نظير ذلك ان
سيد المحققين قدس سره الشريف صرح في حاشية شرح الرسالة بان كلمة في قولنا المقدمة يجب ان يعلم في المنطق يقتضي جزئية المقدمة للمنطق
واورد عليه بان ذلك انما يلزم ان لو تعلق الجار والمجرور بقوله يعلم لا بقوله يجب فلو تعلق به كان مثل قولنا الطهارة واجبة في الصلوة مع
ان الطهارة ليست جزءا منها واجيب بان المدار على المحافظة على الظاهر ولا شك ان قولنا يجب ان يعلم فيه يقتضي الجزئية بحسب الظاهر وقولهم يجب
الطهارة في الصلوة ان حمل على الظاهر من غير تقدير يلزم منه جزئية الطهارة للصلوة غاية الامر ان اشتهار كون الطهارة شرطا لتحقق الصلوة
خارجا عنه يمنع عن فهم الجزئية هذا وبما فصلنا ظهر سقوط ما توهمه الناصب من ان المعاصر اعتقد ان نجاسة المشرك حكمية ومع ذلك قاسه
على النجاسة العينية وكذا ما توهمه من ان المعاصر استدل بالقياس مع منعه منه وبالجملة ما ذكره وهم على وهم وهم على وهم واما ما ذكره في وجه
تجويز الدخول بالاذن فهو وهن من نسج العنكبوت ولا يأذن ما ظهاره سوى المرد والبهوت قال المص رفع الله درجته لكن ذهب الامامية
الى انه لا يحرم قضاء الفرائض في شيء من الاوقات وقال ابو حنيفة يحرم في الاوقات الخمسة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان بعض
هذه الاوقات صالح للاداء فيكون صالحا للقضاء لما ذكرناه ولان المبادرة الى فعل الطاعة والمسارعة اليها وابراء الذمة واسقاط ما
امر به مطلوب للشارع فان الانسان في معرض الحوادث فربما ادركه الموت قبل القضاء فيكون مؤاخذا واما النقل فعموم قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول رسول الله صلى الله عليه وآله من نسي صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها وقال يا بني عبد مناف من ولي منكم من امر الناس
فلا يمنعن احدا طاف بهذا البيت وصلى اي وقت شاء من ليل او نهار انتهى وقال الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم
وتبطل صلوة لا سبب لها شابها مستاخر عند طلوع الشمس حتى يرتفع قدر رمح وعند غروبها حتى يتم غروبها وعند الاستواء وهن نهاية
ارتفاع الشمس حتى تزول اي تنحط عن الارتفاع وبعد فريضة الصبح الى طلوع الشمس وفريضة العصر الى غروبها قبلها والدليل على الكراهة السنة
المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن رسول الله باسنادهم انه قال لا يتحرى احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند
غروبها وفي رواية اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تبرز واذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب ولا تحينوا الصلوة كم طلوع
الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان وروى مسلم والنسائي والترمذي عن عقبة بن عامر ثلث ساعات كان رسول الله يوما

ان نصلي فيهن وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب
وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص لا صلوة بعد الصبح حتى يرتفع الشمس ولا صلوة بعد العصر
حتى تغيب الشمس وظواهر هذه الاحاديث تدل على النهي وحملوه على كراهة التحريم للاحتياط ثم ان المذهب انه لا يكره قضاء الفوائت من السنن والفرائض
والنوافل المتخذة ورد او صلوة الجنازة والكسوف وغيرها من الروايات والصلوة الموقتة والدليل على عدم كراهة قضاء الفوائت ما روى البخاري و
مسلم والنسائي والترمذي عن كريب ان ابن عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن ازهر ارسلوه الى عائشة فقالوا اقرئها السلام وسلها عن الركعتين بعد العصر قال
فدخلت على عائشة فبلغتها ما ارسلوني به فقالت سل ام سلمة فخرجت اليهم فرددوني الى ام سلمة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله ص ينهى عنهما ثم رايته
يصليهما ثم دخلت فارسلت اليه الجارية فقلت قولي له تقول ام سلمة يا رسول الله سمعتك تنهى عن هاتين وارى تصليهما فان ايتت الى امية سالت
عن الركعتين اللتين بعد العصر فانه اتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان انتهى الحديث وهذا يدل على جواز
قضاء الفوائت في وقت الكراهية لانه اذا جاز في النافلة ففي الفريضة اولى واذا جاز قضاء الفوائت فهو ممكنة القضاء في غيره ففي الموقتة اولى وكذا في ذي
السبب فدل الحديث على جواز قضاء الصلوة المذكورة من الفوائت والموقتات وما له سبب ثم ان المذهب استثناء وقت استواء الجمعة فقط للجمع وغيره لما
روى في الصحاح عن ابي هريرة ان رسول الله ص نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وعن ابي قتادة عن النبي ص انه كره الصلوة نصف
النهار الا يوم الجمعة وقال ان جهنم تسجر الا يوم الجمعة ثم المذهب استثناء حرم مكة من المكان زادها شرفا فلا يكره صلوة ولا طواف فيه في وقت ما للحديث
المذكور هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وقيامها وغروبها الا عصر يومه
وكره الفعل اذا خرج الامام لخطبة الجمعة وبعد الصبح الا سنة وصح الفوائت وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة في هذين وبعد الصبح وبعد اداء العصر الى
اداء المغرب فما نقل من مذهب ابي حنيفة انه يحرم عنده قضاء الفوائت في الاوقات الخمسة فهو كذب وافتراء بل مذهبه عدم جواز سائر الصلوات في
الاوقات الثلاثة ويصح في الوقتين اما عدم الجواز في الاوقات الثلاث فلحديث النهي وهو مطلق في الفرائض وغيرها ولم يصح عنده حديث ام سلمة
ولم يبلغه فلا حرج اما ما ذكره انه خالف العقل فاذا تعارض عقله الناقص وصريح نص الحديث هل هو يرجح مقتضى عقله الناقص والحديث ثم
انه خصص النهي بوقت الطلوع والغروب والاستواء وليس هذه الاوقات تمنع شيئا من الصلوة وما ذكره من الموعظة ان الانسان في معرض
الحدثان فينبغي ان يذكرها في منبر جامع حلة انتهى **اقول** ما ذكره من ان مذهب الشافعي انه يكره فذلك كراهة تحريم غير مسلم كيف وقد اضطرب كلام
الشافعية على رايهم من نهج البيان فبعضهم كالرافعي في العزيز صحح كراهة التحريم وبعضهم كالماوردي صحح كراهة التنزيه وادعى عليه الاجماع وكلام
النووي وحده مختلف فيه ايضا وهذا يرى انه لم يجعل الشافعي مشاركا مع ابي حنيفة في القول المذكور فمن اين حكم هذا الجاهل المجهول على التحكم المجهول
للتهكم بان مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم اه ثم من اين علم تقرير المذاهب بين الشافعية على قضاء الفوائت من السنن والفرائض واما قوله ان مذهب
ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وغروبها اه فمسلم لكن ما ذكره ان المصنف اليه تحريم قضاء الفوائت
في الاوقات الخمسة غير مسلم لان كلام المصنف في كتاب المنتهى صريح في ان مذهب ابي حنيفة هو التحريم في الاوقات الثلاثة حيث قال وقال اصحاب الرأي لا يقضي
فوائت الفرائض في الاوقات الثلاثة المنهي عنها للوقت الا عصر يومه يصليها قبل غروب الشمس انتهى ووقوع لفظ الاوقات الخمسة في كلامه ههنا اما
من تحريف الناسخ كما تقدم مثل نظيره في القرآن والحديث ومن طغيان قلم الناسخ او لانه اراد بالتحريم في الاوقات الخمسة التحريم في هذه الجملة كما يشعر
قوله ولان بعض هذه الاوقات صالح للاداء اه ثم لا يخفى ان القول بان ابا حنيفة حكم بتحريم القضاء في الاوقات الثلاثة دون الخمسة لا يحسم مادة
ايراد المصنف عليه فلا يجدي الناصب كثير فائدة لكنه ان صح كون التحريف من قبله فقد فعله لتوهم ايراد شبهة اخرى يحسن ان يجاب عن الحديث الذي تمسك
به ابو حنيفة بانه مخصوص بالقضاء في الوقتين الاخيرين وبعصر يومه كما اعترف به ابو حنيفة وقد اجاب المصنف بهذا في المنتهى وانت خبير بان ابا حنيفة اذا قال
لم اقل بالتحريم في الايام الخمسة وانما قلت به في الايام الثلاثة فللمصنف ان يرجع ويقول اني لم اريد بقولك في تحريم الثلاثة وازيد عليه جواز التخصيص
المذكور فلا يعيد الناصب هذا ايضا وانما جوزنا عليه هذا التوهم لانه قد كثر عنه امثال هذه التوهمات والاغراض الفاسدة واذا تحققت ما قررناه علمت ان
جواب المصنف المنتهى مع ما ذكره ههنا من الادلة العقلية والنقلية المعارضة لما روي مخالفا لها قد دمر على مذهب ابي حنيفة واسقط ادلته عن صلاحية
الاحتجاج بها واما ما ذكره الناصب من انه لم يصح عنده حديث ام سلمة ولم يبلغه فلا حرج فغير مسلم بل يتوجه عليه حرج عظيم وعذاب اليم من الله تعالى و
رسوله الكريم في انه ادعى الاجتهاد مع قصوره عن الرجوع الى حقائق الكتاب والسنة لكونه بليدا جاهلا غير عارف بمتن اللغة وقواعد الاعراب ولا يعرف ذلك
من العلوم التي جعلوها شرطا للاجتهاد والاستنباط من الكلام والسنة بل كان رجلا مسكينا عاميا متحيرا في ادلة القياسية وتشريعاته الاستحسانية
التي اصلها ووصفها تسهيلا للامر عليه من غير ان يعرف حدا ويقيم برهانا ولهذا قد احدث في الشريعة النبوية ما احدث فيه من الرخص الوسيعة و
الصلوات المشيعة ما ادى الى هدم الشريعة واقدام الكفار والملاحدة عليها. الوقيعة لولا ان تدارك الله ذلك بغيره من العلماء الاذكياء وحسبك
في هذا ما قاله الغزالي في المنخول من كتاب المنخول في الاصول ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها وبين ذلك بمقدمات
معتبرة في ذكرها عن ايرادها الملالة والملال والجملة لم يكن الرجوع الى الكتاب والسنة له وكعبر استعداده وما يرى في كتب الحنفية من الكلمات

المشابهة بكلام الاعلام والشبه لشبهة ما يحتاجات ولى الاعلام انما هى فما تكلفها وعلى الرواية وحفظ زجاجه مقلدة اشتهاره الفاصدة
بانتفاء اثاره الاحتطاء من فساق الملوك الطالبين التوسع السلوك فاصدا ازالة الناصب بما لا يحصى من الفتاوى الباطلة المنسوبة الى هذا الكتاب
بانه لم يصح عنده الحديث ولم يبلغ اليه خروج عن الصواب بل فراره عن المطر الى الميزاب واما ما زعمه من انه اراد بمخالفة ابى حنيفة للعقل مخالفته
للحس العقلى المتنازع فيه فهو من الزعم الذى صف بانه مطية الكذب بل اراد القياس العقلى المنطقى الذى اجمعوا على اعتباره عند تحقق شرائطه وصحة
مقدماته كما يرشد اليه كلامهم فى المبادى الكلامية من مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد الايجى وتحرير ابن همام الحنفى وغير ذلك حيث مثلوا لذلك فى الشرعيات
بنحو قولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية وبقولهم كل غايب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه الى غير ذلك فكذا المص ههنا
استدل بقياس اقترانى من الشكل الاول وهو ان بعض الاوقات الحسنة صالحة للاداء اجماعا وكل ما يصلح للاداء صالح للقضاء اتفاقا وانتم
اباه فبعض هذه الاوقات صالحة للقضاء وكذا الكلام فى الدليل العقلى الثانى فان حاصله عند عرضه على الميزان ان قضاء فوايت الفرايض
فعل طاعة وكل فعل طاعة مما اوجب الشارع المبادرة والمسارعة اليها وانما سماها المص دليلا عقليا لابرازه فى صورة الادلة العقلية
او لان بعض مقدماتها القريبة مما ادرك بالعقل العملى وليس بقياس صرفا كما لا يخفى ويمكن ارجاع الدليل الثانى الى مسلك الاحتياط فانه
طريق من من طرق الاصول قد تلقاه العقول بالقبول حتى قيل فيه ما ضل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط واما ما ذكره من ان
ما ذكره المص فى بيان حكمة كون الشارع طالبا للمسارعة الى فعل الطاعة موعظة ينبغى ان يذكرها فى منبر جامع حلة فجوابه انه نودى بها فى منبر
جامع حنفيان بالاعلان والجهر حين فرار الناصب عنها الى ماوراء النهر فسمع هو النداء من مسيرة شهر ومات هناك غيظا من الدهر فكفى الله
عن شيعة الحق شره وبشر بذلك كل مؤمن وسره والحمد لله **قال** رفع الله درجته له ذهبت الامامية الى ان القنوت مستحب محله بعد القراءة
قبل الركوع وقال ابو حنيفة انه بدعة وقال الشافعى محله بعد الركوع وقد خالفا ما رواه الجميع فى الجمع بين الصحيحين ان النبى ص قنت فى صلوة
الغداة بعد القراءة قبل الركوع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يستحب ان يقنت فى الركعة الاخيرة من الصبح والوتر فى
النصف الاخير من رمضان وان يجهر به وان يرفع اليدين كما فى الدعاء خارج الصلوة ومحله الاعتدال بعد الركوع ودليل القنوت وانه بعد
الركوع ما روى البخارى ومسلم والنسائى عن ابى هريرة ان رسول الله ص كان اذا اراد ان يدعو لاحد قنت بعد الركوع وروى البخارى ومسلم
قال عاصم الاحول سالت انس بن مالك عن القنوت فى الصلوة كان قبل الركوع او بعده فقال قبله انما قنت رسول الله ص بعد الركوع شهرا
انه كان بعث اناسا يقال لهم القراء سبعون رجلا فاصيبوا فقنت رسول الله ص بعد الركوع شهرا يدعو على قاتليهم وروى مسلم عن ابن
عباس قال قنت رسول الله ص شهرا متتابعا فى الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلوة الصبح اذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الاخيرة يدعو على
بعياء من بنى سليم على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه وهذه الاحاديث كلها تدل على ان القنوت سنة بعد الركوع ولا يعارضه ما نقل
عن الجمع بين الصحيحين ان صح نقله لان هذه الاحاديث اثبت واوجح للاشتمال على السوال فى حديث انس بن مالك فانه يفيد زيادة السبب وهو من
جهات الرجحان كما ثبت فى الاصول والعجب انه يستدل على مذهبه باحاديث اهل السنة ويجعله مذهبا له ولا يستوعب الاخبار وان عجز فلم لا
يقتدى بالائمة هذا مذهب الشافعى ومذهب ابى حنيفة انه يجب قنوت الوتر ابدا فى رمضان وغيره دون غيره من الصلوة فاذكر ان القنوت عند ابى حنيفة
بدعة فهو باطل وليس من مذهبه انتهى **اقول** ان الناصب قد خان فى نقل حديث ابى هريرة فانه على ما فى البخارى والمشكوة هكذا ان رسول الله ص اذا اراد
ان يدعو على احد او يدعو لاحد قنت بعد الركوع آه ولا يخفى ان تقييد البعدية بوقت ارادة الدعاء لاحد او عليه صريح فى انه ص فى غالب الاوقات و
هو غير ذلك الوقت كان يقنت قبل الركوع وكذا الكلام فيما رواه عن ابن عباس فى ما رواه عن مسلم وان كان من مرويات ابى داود دون مسلم كما يعلم من المشكوة
وبالجملة يجوز ان يكون وقوع فعل القنوت عن النبى ص بعد الركوع فى بعض الاوقات لخصوصية الدعاء لاحد او عليه كما يدل عليه صريح ما رواه البخارى عن عاصم
عن انس حيث قال انس فى جوابه ولا انه ص كان يقنت قبله ثم قال انما قنت بعد الركوع شهرا والقول بانه لم يكن يقنت فى ما عدا اوقات الدعاء لاحد او عليه
مخالف لصريح هذا الحديث والاجماع كما لا يخفى حيث الى الترجيح فنقول احاديث التبعيض مشتملة على التعارض لتضمن كل منها ان النبى ص فعل القنوت فى بعض
الاوقات قبل الركوع وفى بعضها بعده بل لا تعارض من هذا الوجه ايضا لدلالتها على ان فعل القنوت بعد الركوع كان فى نادر من الاوقات وقبله فى غالبها
كما عرفت وبقى حديث الحميدى مرجحا للاطلاق القبلية الوارد عامة المصنف وايضا مضمون حديث الحميدى موافق لعمل انس وقد تقرر فى الاصول اعتبار الترجيح
بموافقة عمل اهل المدينة واعلمهم انس فكفى به مرجحا وايضا القائل بذلك اكثر فان القايل بالبعدية هو الشافعى والقايل بالقبلية على سبيل القطع ابو حنيفة
وعلى طريق الجواز احمد كما صرح به الانصارى فى شرح الينابيع وقد نقل المص المنتهى ان القائل بالقبلية ابى وابن مسعود والبراء وابن عباس وانس وعمر بن
عبد العزيز وعبيدة وعبد الرحمن بن ابى ليلى ومالك وابو حنيفة وكون ذلك مذهبا لاهل البيت عليهم السلام ظاهر من تقرير المص واما ما ذكره الناصب
فى وجه الترجيح من ان بعض الاحاديث المشتملة على البعدية بعيد لزيادة السبب فغير له لم يقل احد ان الحديث المشتمل على السبب يقدم على ما لا يشتمل
عليه وانما المذكور فى شرح اصول ابن الحاجب للعضد الايجى وغيره انه اذا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس كذلك ففى ذلك السبب يقدم
العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفى غير ذلك السبب يقدم العام الاخر للخلاف فى تناول العام الوارد على سبب لغيره على ان القنوت الذى ذكر سبب

فعله

فعلها بعد الركوع في الاحاديث المذكورة ليس بعام اصولي فيكون ما ذكره الناصب جنايا عن البحث من هذه الجهة ايضا واما ما تعجب الناصب
من استدلال المص باحاديث اهل السنة فقد مر انه انما اتى بتلك لالزام الخصم الامامي من الاحاديث المروية بطريق اهل البيت عليهم السلام
اضعاف ما في صحاح اهل السنة واما ما ذكره من انه لو يستوعب الاخبار فيفيد انه استوعبها لكن لم يذكرها هنا لانه لم يرها دليلا على ما ذهب اليه
الخصم مخالفا لما ذهب اليه الامامية كما بيناه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة قايل بوجوب قنوت الوتر ابدا فما ذكره المص ان القنوت عند ابي حنيفة بدعة
باطل آه فباطل لان كلام المص ههنا في قنوت الصلوة الواجبة والوتر عنده سنة فبالنظر اليها الحاق كون القنوت عند ابي حنيفة بدعة ومكروها و
الدليل على ذلك انه جعل رواية الحميدي المشتملة على ذكر القنوت في صلوة الغداة قبل الركوع حجة على كل من الحنفي والشافعي فان فعله ص القنوت في صلوة
الغداة حجة على ابي حنيفة وفعله قبل الركوع حجة على الشافعي وهذا الناصب لم يتعرض لما هو مناط ايراد المص على ابي حنيفة لعجزه عن النقض عنه
وطار الى ناحية اخرى لم يقصدها المص كما عرفت هذا والذي ظهر لي من مطالعة شرح الينابيع للانصاري الشافعي ان حجة القوم على ما ذهبوا اليه في هذا
المقام ليس الا هذه الاحاديث المذكورة في الحقيقة بل معتمدهم فيما ذهبوا اليه مخالفة الشيعة حيث قال وحكى ابو الفضل بن عيدان عن ابي علي بن ابي هريرة
ان المستحب ترك الشيعة القنوت في صلوة الصبح اذ صار شعارا لقوم من الشيعة لان الاشتغال به تعرض للتهمة انتهى ويؤيد اتجاه تشنيع المص عليهم في هذا
المقام ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اهل سنتهم وجماعتهم حيث قال بعد نقل الاقوال في القنوت اما قول ابي حنيفة فما وجدناه عن احد من الصحابة
بنهي عن القنوت في شيء سوى الوتر وكذلك قول مالك في تخصيصه الصبح خاصة بالقنوت ما وجدناه عن احد من الصحابة وكذلك تفريق
الشافعي بين القنوت في الصبح والقنوت في سائر الصلوات وهذا مما خالفوا فيه كل شيء روي في هذا الباب عن الصحابة رضي انتهى **قال** المص رفع الله
درجته **لو** ذهبت الامامية الى ان الوتر مستحب وليس واجبا وقال ابو حنيفة انه فرض قال حماد بن زيد قلت لابي حنيفة كم الصلوات قال خمس قلت
فالوتر قال فرض قلت لا ادري اغلط في الجملة او في التفصيل وقد خالف في ذلك التواتر المعلوم من دين النبي ص ان الصلوات خمس وجاء اعرابي الى النبي ص
فسأله عن الاسلام فقال خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع ثم سأله عن الصدقة فقال الزكوة فقال هل علي
غيرها قال لا الا ان تطوع ثم سأله عن الصوم فقال شهر رمضان فقال هل علي غيره قال لا الا ان تطوع فادبر الرجل وهو يقول والله لا ازيد
على هذا ولا انقص منه فقال النبي ص افلح ان صدق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوتر سنة مؤكدة ليست بواجبة
اما انها سنة مؤكدة فللاحاديث الكثيرة الصحيحة الواردة في الوتر منها ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عمر انه قال
قال رسول الله ص صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من آخر الليل وروى البخاري و
مسلم والنسائي عن ابن عمر قال قال رسول الله اجعلوا آخر صلوتكم بالليل وترا وعنه عن النبي ص انه قال بادروا الصبح بالوتر وروى البخاري
ومسلم والنسائي عن عائشة انها قالت كل الليل اوتر رسول الله ص من اول الليل واوسطه وآخره وهذه الاحاديث دلت على كون الوتر سنة مؤكدة
واما عدم وجوبه فلما روى الترمذي عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله ص فقال ان الله تعالى امدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر
جعل الله فيما بين صلوة العشاء الى ان يطلع الفجر وقال من نام عن وتره فليصل اذا اصبح وهذا يدل على عدم وجوبه لانه اذن في تركه بالليل والوتر
انما يكون بالليل ولا اجماع على ان الفرائض المكتوبة خمس ومذهب ابي حنيفة ان الوتر ثلث ركعات وجبت فالوتر واجب عنده والدليل على وجوبه
عنده ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما عن ابي ايوب قال قال رسول الله ص الوتر حق على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر
بثلث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي ايوب انه قال قال رسول الله ص ان الله تعالى يحب الوتر
فاوتروا يا اهل القرآن ويقتضي الامر الوجوب ولما كان الدليل خبر الآحاد كان واجبا لا فرضا والجواب عن الاجماع ان الاجماع على انحصار الفرائض
في الخمس وهذا واجب لا فرض واما ما نقل عن حماد فهو باطل وافتراء لان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض ولو فرضنا انه قال فمكتوبة يدل على التقو
فان المراد ان المجمع عليه من الفرائض خمس وجاحده كافر بخلاف الوتر واما ما ذكره من الحديث فلا دلالة له على انحصار الفرائض لان الحج والصوم لم
يذكرا فيه انتهى **واقول** يتوجه عليه ولا انه لا طايل في اظهار موافقة الشافعي للامامية واطالة الكلام بذكر الاحاديث التي تمسك بها الشافعي
نعم لو كان تلك الاحاديث صحيحة عند الامامية لكان لما جرى تعاضد الادلة وليس فليس وثانيا ان الحديث الاول مما استدل به ابو حنيفة
قدس سره في كتاب المنتقى بانه لا يدل على الوجوب اذ الحق نقيض الباطل وذلك لا يستلزم الوجوب بعبارة اخرى الحق اعم من الوجوب ولا
دلالة للعام على الخاص ومع هذا يعارضه ما روى صاحب الينابيع من قول النبي ص الوتر حق مسنون انتهى وايضا فلو كان واجبا لتطرق اليه الزيادة
والنقصان كغيره من الواجبات وهذا الحديث يدل على الزيادة والنقصان فلا يكون واجبا بل يدفع ما ذهب اليه ابو حنيفة من مواظبة الركعات
الثلث واقول في دفع الاستدلال بالحديث الثاني ان قوله ص يحب الوتر دليل على ان الامر للاستحباب دون الوجوب سيما اذا لوحظ معه الاحاديث
الصريحة في الاستحباب فافهم وثالثا ان جوابه عن استدلال المص بالاجماع من اعجب العجائب لان هذا الناصب قد استدل به بعينه قبيل ذلك
عند تقرير مذهب الشافعي فكيف يدفعه عند استدلال المص به وهل هذا الا مثل ما قيل فيه شعر لا شنعة عن خلق وتاتي مثله عار عليك
اذا فعلت عظيم على ان هذا الاجماع قد انعقد قبل ابي حنيفة والفرق بين الفرض والواجب اصطلاح حادث من ابي حنيفة واصحابه فكيف يتجه

اكثر هذه الروايات مذكورة البخاري لكن لما لم نجد رضا سماعه عنا على التقرير في الاصل المنقول منه

كذا في جامع الاصول قال لعله اتى كل الليل الخ

ان يقول الاجماع وقع على انحصار الفرائض دون الواجبات ورابعا ان ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض مردود بان المصنف انما قال في
عنوان المسئلة ان ابا حنيفة قال انه فرض جريا منه على القول المشهور بين جمهور العلماء من عدم الفرق بين الفرض والواجب على ما جرى بينه
وبين حماد في هذه المسئلة ولان هذا الفرق كما اشرنا اليه مما تكلفه بعض متقدمي الاصلاح مثل هذه الكلمات التخفيفة ولا اثر له في المعنى
كما حققه المصنف رفع الله درجته في نهاية الوصول والفاضل التفتازاني في التلويح وغيرهما في غيرهما وخامسا ان ما ذكره من ان سكوته يدل على الجواب
مدفوع بانه لا دلالة للقصة المذكورة على سكوت ابي حنيفة وانما تدل على اعراض حماد عنه في المرتبة الثانية والاعتراض عليه بانه لا ادرى اتغلط
في الجملة او في التفصيل فمن اين فهم من ابي حنيفة سكوته الدال على الجواب ولو سكت الناصب عن مثل هذا لكان خيرا له كما لا يخفى وسادسا ان ما
ذكره من ان حديث الاعرابي لا دلالة له على انحصاره مدخول بان الدلالة على ما هو مقصود المصنف من انحصار الصلوات المفروضة في الخمس من حيث
لا ينافي انكاره عن له ادنى معرفة بمعاني الالفاظ وعدم ذكر الصوم والحج في الحديث المذكور لا يقدح في دلالة كلامه على حصر الصلوة في الخمس
فان النبي صلعم لم يحصر فيه جميع العبادات في الصلوة والزكوة حتى يستدل من بطلان حصر الجميع فيهما مع بطلانه على انه صلعم تكلم ههنا بالمجاز
ولم يرد في شيء من الفاظه بما اتى به من ادوات الحصر معانيها الحقيقية بل حصر صلعم ما سأله الاعرابي من الصلوات الواجبة في الخمس وما سأله
من الصدقة الواجبة في الزكوة ولا يلزم من ذلك حصره صلعم جميع العبادات فيهما كما اشتبه على الناصب لعيه ولعل الاعرابي لم يسئل عن الصوم والحج
والجهاد لعلمه بها قبل ذلك وكم له نظير في سؤال الناس عنه صلعم كما لا يخفى على المتتبع **قال** المصنف رفع الله درجته لو ذهبت الامامية الى ان صلوة الضحى
بدعة وقال جميع الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا في ذلك سنة رسول الله صلعم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن مروق العجلي
قال قلت لابن عمر تصلي الضحى قال لا قلت فعمر قال لا قلت فابو بكر قال لا قلت فالنبي صلعم قال لا حاله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة
قالت ان النبي صلعم ما صلى صلوة الضحى وفيه عن عبد الله بن عمر انه قال في صلوة الضحى انها بدعة وروى احمد بن حنبل في مسنده ان ابا بشر الانصاري
ابا سعيد بن نافع رأيا رجلا يصلي صلوة الضحى فعيبا ذلك عليه ونهيا عنها انتهى **وقال** الناصب خفض الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة
الضحى سنة مؤكدة واقل الضحى ركعتان واكثرها اثنى عشر وافضلها ثمان ركعات يسلم عن كل ركعتين ووقتها من ارتفاع الشمس الى الاستواء ووقتها
المختار ربع النهار اما الدلائل على كونها سنة مؤكدة فالسنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ام هانئ
بنت ابي طالب رضي الله عنها قالت ان النبي صلعم دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلى ثمان ركعات فلم ار صلوة قط اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود وذلك ضحى
وروى مسلم والنسائي في صحاحهم عن معاذة قالت سألت عائشة كم كان رسول الله صلعم يصلي صلوة الضحى قالت اربع ركعات ويزيد ما يشاء وروى البخاري
ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي ذر قال قال رسول الله صلعم يصبح على كل سلامى من احدكم صدقة وذكر الحديث الى ان قال ويجزي من ذلك ركعتان
يركعهما من الضحى وروى الترمذي والبيهقي عن ابي ذر وابي الدرداء قالا قال رسول الله صلعم من صلى الضحى ثنتي عشرة ركعة بنى الله له قصرا من ذهب في الجنة فهذه
الاحاديث المذكورة في الصحاح المعتبرة قد دلت على كون صلوة الضحى سنة مؤكدة ولا يعارضها ما ذكره من حديث ابن عمر لانه يحتمل انه لم ير صلوة الضحى
صلاها رسول الله صلعم ولا ابو بكر ولا عمر ولم يثبت عنده دليل عدم رؤية ابن عمر لا يدل على عدم سنيتها وكذا ما روى عن مسند احمد بن حنبل فانه
لا يعارض ما في الصحاح انتهى **وانا اقول** لا دلالة لحديث ام هانئ على ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى اصلا لجواز ان يكون ذلك الصلوة شكرا لله سبحانه
على فتح مكة كما يشعر به سوق الحديث على الوجه الذي ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني ويكون ذلك من جملة خصائصه صلعم عند ظهور ما يوجب
السرور واحتمل الناصب سابقا في مسئلة وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود على الارض غاية الامر ان ذلك قد اتفق في
وقت الضحى فوهم الراوي ان ذلك كان صلوة مختصة بوقت الضحى كما اصطلح القوم عليه مع ان الظاهر ان الضمير المذكور في قوله وذلك راجع الى دخول البيت
لا الى الصلوة ولو سلم فجاز ان يكون المراد ان ذلك الصلوة كان واقعا في وقت الضحى وهو اعم من ان يكون صلوة الضحى مختصة بالضحى على ان الحمل
على الوجه الذي رواه ابن قدامة لا يدل على ان ذلك كان في وقت الضحى فضلا عن كونه ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى مع ضعفه بدلالة على ان
ام هانئ منفردة برواية ذلك حيث قال عبد الرحمن بن ابي ليلى ما حدثني احد انه رأى رسول الله صلعم يصلي الضحى الا ام هانئ فانها حدثت ان النبي صلعم
دخل بيتها يوم فتح مكة فصلى ثمان ركعات ما رأيته قط صلى صلوة اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود انتهى واما ما ذكره الناصب من حديث
عائشة فمعارض بما رواه المصنف عنها وفي معناه ما رواه ابن قدامة وقال انه متفق عليه وهو قولها ما رأيت رسول الله صلعم يصلي الضحى قط انتهى وقال
الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في اواخر كتابه الموسوم بسفر السعادة انه لم يصح في صلوة الضحى حديث وقال النووي
في شرح الصحيح بعد ذكر الروايات المتناقضة وتكلف تاويلها وكيف كان فجمهور العلماء على استحباب الضحى وانما نقل التوقف فيها عن ابن
مسعود وابن عمر انتهى فتدبر واما ما ذكره من انه يحتمل ان ابن عمر لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله صلعم ولا ابو بكر ولا عمر ففيه انه يستبعد عدم
رؤيته ذلك عن كل واحد من النبي صلعم وابي بكر وعمر سيما عن ابيه عمر ولهذا تكلف شارح الحديث في تاويل كلام ابن عمر بان مراده ان المواظبة
عليها بدعة لان النبي صلعم لم يواظب عليها كما يرشد اليه المنظر في شرح المشكوة للطيبي وما قوله ولم يثبت عنده دليل فدليل على انه كان **قال**
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يأتم قائم بقاعد وجوزه الشافعي وقال احمد اذا صلى الامام قاعدا صلوا خلفه

تعود مع القدرة على القيام وقد خالفا في ذلك المعقول والمنقول ما المعقول فلان القاعد انقص في محل بركن وما المنقول فهو قول النبي لا يؤم
احد بعدي قاعدا بقيام ومن الجواب احمد اسقط فرض القيام وهو ركن واوجب المتابعة في القعود مع القدرة على القيام وكيف يترك فرض لاجل
نفل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح اقتداء القائم بالقاعد المعذور ودليله ما روى البخاري ومسلم والنسائي
والبيهقي في صحاحهم عن عائشة انها قالت لما ثقل رسول الله صلعم جاء اليه بلال يؤذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان يصلي بالناس فصلى ابو بكر تلك
الايام ثم ان النبي صلعم وجد في نفسه خفة وقام يهادى بين رجلين ورجلاه تخطان في الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب يتاخر
فاومأ اليه رسول الله صلعم ان لا يتاخر فجاء حتى جلس على يسار ابي بكر وفي رواية ابو بكر يسمع الناس التكبير وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله صلعم سقط
من الفرس فجحش رجله فدخل الاصحاب يعودونه فدخل وقت الصلوة فصلى رسول الله صلعم قاعدا وصلى الناس خلفه قياما هذا جواز
اقتداء القائم بالقاعد وحمله الشافعي على القاعد المعذور لان النبي صلعم كان معذورا في الجحش واما مذهب احمد بن حنبل فانه اخذ بظاهر ما روى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلعم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا فيه فاذا ركع فاركعوا
واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد واذا سجد فاسجدوا واذا صلى جالسا فصلوا جلوسا اجمعين وظاهر هذا الحديث يدل على جواز
اقتداء الجالس القادر على الجالس معذورا كان او لا وعند الشافعي انه منسوخ والغرض ان احمد بن حنبل اخذ بظاهر الخبر فلا مخالفة للنقل واما ما ذكر
انهم خالفوا المعقول لان القاعد نقص فاذا زيد من هذا النقصان ان اراد ان القائم طول منه في الحس فينبغي ان لا يكون اقتداء الطويل بالقصير
صحيحا بحسب عقله وان اراد نقصان صلوته فالمعذور اذا ترك القيام فلا نقصان في صلوته لان الصلوة قاعدا كاملة في حقه واما ما ذكره من
الحديث فلا اسناد له ولا صحة له وما شنع على احمد فقد ذكرنا انه عمل بظاهر الحديث فالتشنيع يرجع الى الملحق من احمد نعوذ بالله انتهى واقول قد مر
القدح الاجمالي على روايات عائشة في بحث الامامة العامة خصوصا ما دونه من هذا الحديث الواقع في باب الامامة الخاصة مع ان الناصب خفاه فيه
بزيادة قوله تلك الايام ليشعر بان امامة ابي بكر بالصلوة كانت مستمرة في ايام يعلم بذلك النبي صلعم واصحابه طول تلك الايام وعلى تقدير تسليم صحتها
وبراءتها من كل عيب فهي مخصوصة بما رواه المص من قوله صلعم لا يؤم احد بعدي قاعدا بقيام وكذا الكلام في الروايتين الاخيرتين مع ان ما تمسك
به احمد غير متصل كما صرح به شارح الينابيع واما ما ذكره من التردد فيتضح لظهور ان المراد هو الشق الثاني وما ذكره فيه من ان الصلوة قاعدا كامل
في حق من تعبد موتما لا العذر طول البحث وعين المتنازع فيه مصادرة على المطلوب كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ما ذكره المص من الحديث لا اسناد له
ولا صحة فمدفوع برواية الدارقطني والبيهقي في كتابيهما واعتضاده باستدلال مالك وعمل اهل المدينة بمقتضاه وموافقته لروايات اهل
البيت عليهم السلام واما قوله يرجع التشنيع الى على من احمد فالشناعة فيه ظاهرة لان كلام الله تعالى ورسوله صلعم مشتمل على ظاهر ومجمل ومبين
ومتشابه ومأول وعام وخاص ومطلق ومقيد وبعضها يفسر بعضا وكل ذلك لمصالح وحكم مذكورة في الاصول ثم الظاهر قد يعدل عنه لقيام نص
دال على ارادة خلافه كمعناه المجازي وبعض جزئياته والعام يحمل على الخاص والمطلق على المقيد وكذا الكلام في المتشابه والمجمل ولا يلزم من ذلك اعتراض
على الله تعالى ولا على رسوله ولا على من اطلع على حقيقة الحال وحمل عليها الظاهر والمجمل والعام والخاص من المقال وبالجملة الاعتراض بمجرد وجود
الظاهر ونحوه في كلام الله تعالى مما نقل عن الملاحدة واجيب عنه بمثل ما ذكرنا ولا يبعد موافقة الناصب في ذلك معهم لان التسنن الذي انتحله القوم
ضرب من الالحاد كما يدل عليه اقاويلهم الباطلة المذكورة في هذا الكتاب قال المص رفع الله درجته لما ذهبت الامامية الى انه لا يجوز امامة الفاسق
ولا المخالف في الاعتقاد ولا المبتدع سواء كفر ببدعته او لا وقال الشافعي اكراهة امامة المظهر للبدع وان صلى خلفه جاز وقسم اصحابه المختلفين في المذهب
اقساما ثلثة قسم لا يكفرون ولا يفسقون وهم المختلفون في الفروع كاصحاب ابي حنيفة ومالك وهؤلاء لا يكرهون الايتمام بهم وقسم يكفرون وهم
المعتزلة فلا يجوز الايتمام بهم وقسم يفسقون ولا يكفرون وهم الذين يسبون السلف والخطابية وحكم هؤلاء حكم من يفسق بالزنا وشرب الخمر واللواط
وغير ذلك فهؤلاء لا يجوز الايتمام بهم على كراهية سواء ادمن عليها ولم يتب او لا وبهذا قال الفقهاء الا مالكا وقد خالفوا في ذلك القرآن العزيز
حيث قال الله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وركون اعظم من الايتمام في الصلوة التي هي عماد الدين وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند اخباره ومن جملة الطهارة التي هي شرط الصلوة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه يكره امامة الفاسق واما وجه الكراهة فظاهر واما وجه الصحة فلما ورد في الصحاح عن رسول الله صلعم قال وان يرى الصلوة خلف كل بر وفاجر
واما ما ذكر انهم خالفوا القرآن حيث ركنوا الى الفاسق وهو الظالم بالايتمام به فالجواب ان المراد بالظالم الكافر والا فاتباع الظالم ثم ان المراد بالركون
التودد والمحبة والميل وليس في الايتمام هذا والاستدلال بكون الفاسق يجب التثبت في اخباره ولا يجب ترك الايتمام به انتهى واقول ان الرواية
التي استدل بها على الصحة فاسدة لما ذكره الشيخ مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في كتابه المرسوم بسفر السعادة من ان جواز الصلوة خلف كل بر
وفاجر لم يصح فيه شيء يثبت ونقل انه سئل احمد فقال ما سمعنا بهذا انتهى ثم قال لو غمضنا عن عدم صحة الرواية نقول يمكن ان يكون
المراد جواز ان يكون الفاسق اماما لا امامه وان يكون الوجه في صحة هذا القول انه لما سمع بعضهم ما روي سابقا من ان مرور الكلب الاسود
والحمار بين يدي المصلي يقطع صلوته بل روي انه اذا مر احد بين يديه جاز له منعه وصحة زجره فتوهم ان حكم الفاجر في ذلك حكم الكلب والحمار

فصل

فسئل عن حكم خطيب بلدة تامل فانه توجه حبيبه واما ما ذكره من انكار تكفير اصحاب الشافعي للمعتزلة فانكار باردة ومن طالع كتب التواريخ والسير علم
ان الشافعية كفروا الحنفية في زمن السلطان طغرل والحنفية كفروا الشافعية بل الاشعري الذي هو شيخ اصولهم على منابر الري والشام فما ظنك
بتكفيرهم للمعتزلة وقد صرح الامام الزاهد الحنفي في تفسير قوله تعالى ولولا نصيكم مصيبة لابتدرنا اصحابنا كفروا الاشعري في هذا المقام واما ما
من ان المراد بالظلم في الاية الكفر والا فاية الظلم فالظلم فيه ذلك لا يشكل بحال خلفائهم الثلاثة اذ يصدق عليهم انهم ممن وقع عنهم الظلم بمعنى الكفر
في الزمان الماضي وان منع الشرع عن اطلاق لفظ الظالم بهذا المعنى على امثالهم تعظيما لهم فيلزم من الدور للناصب صاحب الحجتين لهم والظاهر ان
الناصب يرضى بذلك وان كان لا ضرر له في الواقع فلا يلزم القول بان المراد بالذين ظلموا من كان ظلمهم حادثا عند الركون الى ذلك فان صيغة الفعل
يدل على الحدوث كما حقق في موضعه ولهذا لم يقل سبحانه وتعالى ولا تركنوا الى الظالمين مع كونه اخصر فان اسم الفاعل يدل على الثبوت كما حقق
في محله ايضا ويشير الى ما ذكرنا ما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره حيث قال قال اهل التحقيق الركون الميل اليسير وقوله الذين ظلموا اي
الذين حدث منهم الظلم فلم يقل ولا تميلوا الى الظالمين ليدل على ان قليلا من الميل الى من حدث منه شيء من الظلم يوجب هذا العقاب فاذا كان
هذا حال من ركن الى من ظلم فكيف يكون حال الظالم في نفسه فهي تبقى ان يكون المراد بالظلم الحادث المانع عن الركون اما الارتداد ولم يقل به احد
او الاعم منه ومن ارتكب ذنبا كان وبه يثبت مطلوبنا كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل ففيه اجمال واحتمال لانه كما ذكره
امام الناصب فخر الدين الرازي في تفسيره هو السكون الى الشيء والميل اليه بالمحبة ونقيضه النفور عنه واذا كان نقيض الركون هو النفور فيرجع
معنى قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الى ايجاب النفور عن الظالم والايتمام به خلاف النفرة عنه بل سكون اليه وتحسين له وتزيين لحاله
عند الخرين وقد سبق لي اثناء هذا التعليق عند امرار النظر في كتاب مشكوة الحديث لبعض الجمهور ما يدل على تجويزهم للايتمام باهل الفجور وهو انه
ذكر في الفصل الثالث من باب المساجد ومواضع الصلوة رواية عن ابي داود باسناده الى السائب بن خلاد وهو رجل من اصحاب النبي ص ان رجلا
ام قوما فبصق في القبلة ورسول الله ص ينظر فقال رسول الله ص لقومه حين فرغ لا يصلي لكم فاراد بعد ذلك ان يصلي لهم فزجره بقول رسول الله
فذكر ذلك لرسول الله ص فقال نعم وحسبت انه قال لي انك قد اذيت الله ورسوله انتهى وقال الشارح الطيبي كان اصل الكلام لا يصلي لكم فعدل الى
النفي ليؤذن بانه لا يصلح للامامة فان بينه وبينها منافاة وايضا في الاعراض عنه غضب شديد عليه حيث لم يجعله محلا للخطاب في ذلك اشوادبه
بين يدي ثم انتهى قوله اذا كان المحل الا اذا كان المحل غير صالح للامامة لصلاحية كان التوبة عن ذلك ايضا لم يكن مقبولة عند الله تعالى ولهذا اعرض عنه رأسا
ولم يامره بان يتوب ويؤم القوم فكيف يكون حال الفاجر المخل بالواجبات المرتكب للمحرمات واما ما ذكره من ان الاستدلال بكون الفاسق يجب
التثبت في اخباره لا يوجب ترك الايتمام فهو دليل على عدم تبشم لمعنى كلام المص فان المص قد دفع هذا الذي ذكره الناصب بقوله ومن جملة اخباره الفاسق
الذي يؤم الناس اخباره عن طهارته التي هي شرط الصلوة فافهم **قال المص** رفع الله درجته **مذهب** الامامية ان الطريق ليس حائلا بين الامام
والمأموم وان الجدار حائل يمنع من الايتمام الا للمرأة وقال ابو حنيفة الطريق حائل يمنع من الايتمام الا مع اتصال الصفوف وكذا الماء حائل والجدار
ليس بحائل فيجوز ان يأتم الانسان وهو في داره بامام في المسجد وبينهما جدار المسجد والدار وهذا من اغرب الاشياء واعجبها وتكذيب للحس انتهى **قال**
الناصب خفض الله قوله مذهب الشافعي ان الطريق ليس بحائل حيث بعد الحائل والحائل ما يمنع الاستطراق والمشاهدة والاستطراق فالجدار
حائل واما ما نقل عن ابي حنيفة فهو راجع الى تعريف الحائل فان فسر الحائل بما يمنع من العلم بانتقالات الامام فربما يكون الطريق حائلا والجدار ليس
بحائل ولا غرابة في هذا انتهى **وانا اقول** وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة في حيلولة الطريق ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في المغني وهو ان الطريق ليست محلا
للصلوة فاشبه ما يمنع الاتصال واجاب عنه بمنع عدم كون الطريق محلا للصلوة وهذا الوجه وان كان قياسا واهيا سخيفا لكنه لا يبلغ في السخف مبلغ
ما ذكره الناصب في توجيه مذهبه بمجرد فانه هذا محض تبجح فانه ينبغي لقائله ان يتقي الله تعالى ولا يستحي عن الناس ثانيا ولا يأتي بهذه الفضيحة ومن بلغ الى هذه
المرتبة من المكابرة فقد كفى خصمه مؤنته واغنى عن جوابه فساد كلامه عن تكلف نقضه والزامه فلنحمد الله على سلامتنا من عظيم ما ابتلوا به من الجاهر
بالباطل المستعقب للملام ومعارضة الحق واغتنم ما يكون من الكلام **قال المص** رفع الله درجته **مذهب** الامامية الى تحريم القصر في الصلوة في
سفر المعصية وقال الشافعي يجوز وهو مخالف للمعقول والمنقول من قواعد الشريعة فان القصر رخصة والرخص لا تناط بالمعاصي **وقال** الناصب
خفض الله قوله العجب من عدم استحياء هذا الرجل فانه مع ادعائه العلم والامانة لا يبالي بالكذب والافتراء وهذا مذهب الشافعي اشهر من الشمس
في رابعة النهار وليس بلدة من بلاد الاسلام الا وفيها نسخ متعددة من فقه مذهب الشافعي ومكتوب في الكل ان من شرائط القصر الا يكون السفر معصية
فلو هرب العبد من السيد والزوجة من الزوج والغريم المؤسر والولد بلا اذن الوالد حيث شرط الاذن وسافر لذلك او يقطع الطريق ويسرق ويظلم
او يقتل بريئا لم يقصر ثم ان هذا الرجل يفتري على الشيخ وكان ينبغي له ان يترك الانتساب بالائمة وهم اهل الحق والصواب وان ينسب نفسه بمسيلمة الكذاب
انتهى **وانا اقول** نعم المخالف للامامية في هذه المسئلة هو ابو حنيفة دون الشافعي ومالك فانه لا قصر عندهما الا في سفر مباح فقط لكن قد يلوح
في عبارة المص احدهما بالاخر كما يدل عليه كلام المص فيما سيأتي في المسئلة المعنونة بقوله الخامس بسفره وهذا التبديل اما ان وقع من الناصب عمدا
لعجزه عن الجواب عنهما كما وقع منه نظير ذلك واقبح منه مرارا ومن قلم الناسخ سهوا وهذا ظ وليس نظر المص قدس سره مقصورا في هذا الباب على نقل ما

خالف فيه الشافعي فقط حتى يحتاج الى الكذب عليه بل يتعرض فيه لما خالف فيه الفقهاء الاربعة كلا او بعضا سواء كان الشافعي او ابو حنيفة او غيرهما كما لا يخفى
فلا يبعد تفنيه عن الشافعي مع ثبوته للحنفي كما عرفت ومن اللطائف ان ابن حزم وافق ابا حنيفة في هذه المسئلة وشنع على الشافعي ومالك فقال تعالى
صح ان صلوة السفر قد فرضها الله تعالى ركعتين ثم بلغها في الحضر بعد الهجرة اربعا واقر صلوة السفر على ركعتين وصح ان صلوة السفر بقوله تعالى فاذا قلنا
صح هذا فهي ركعتان لا يجوز ان يتعدى ذلك ومن تعداه فلم يصل كما امر فلا صلوة له اذا كان عالما بذلك ولم يخص تعالى سفرا من سفر فلا يجوز لاحد تخصيص
ذلك ولا يجوز رد صدقة الله تعالى ورسوله بقبولها فيكون من لا يفعله عاصيا واحتج من خص بعض الاسفار بذلك بان سفر المعصية محرم فلا حكم
له قلنا اما محرم فنعم هو محرم ولكنه سفر فله حكم السفر وانتم تقولون بانه محرم ثم تجعلون فيه التيمم عند عدم الماء وتجيزون الصلوة فيه وفيها فرضا
فاي فرق بين ما اجزتم من الصلوة والتيمم وبين ما منعتم من تاديتها ركعتين كما فرضها الله تعالى في السفر ولا سبيل الى فرق وكذلك الزنا محرم فيه من الغسل
كالذي في الحلال لانه اجتناب مجاورة ختان بختان فوجب بحكم عموم الاجتناب مجاورة الختان انتهى فعلى اولياء الناصب الجواب عنه قال المص رفع الله
درجته مذهب الامامية الى وجوب القصر في سفر الطاعة وقال الشافعي هو بالخيار بين القصر والاتمام وقد خالف قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر واوجب الايام الاخر فيجزم صوم الاصل وكل من اوجب القصر في الصوم اوجبه في الصلوة وقال عمر بن حصين حججت مع النبي
فكان يصلي ركعتين حتى ذهب كذلك مع ابي بكر وعمر حتى ذهبا وقال ابن عباس فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في السفر ركعتين وعن عائشة
قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وقال عمر صلوة الصبح ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان وصلوة
الفطر ركعتان وصلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز القصر عند
وجود السبب والمحل والشرط ولا يجب اما الجواز فللنص والاجماع واما عدم الوجوب فلدلالة النص على انه رخصة وكل ما يكون رخصة لا يكون واجبا
لان الغير تم يقتضي الوجوب والرخصة يقتضي الجواز اما انه رخصة فلقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا فهذه الاية تدل بصريحها على كون القصر رخصة كما لا يخفى ويدل على كونه
رخصة ما روى مسلم والنسائي والبيهقي عن يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب انما قال الله تعالى ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقد امن الناس
فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا صريح في انه رخصة وان صلوة
السفر لم يفرض ركعتين واما ما ذكر من فعل النبي في السفر وابي بكر وعمر فانه يدل على انه افضل ولا يدل على فرضية القصر واما قول عائشة وابن
عباس وعمر فهو قول الصحابي ويعارضه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن حفص بن عاصم قال صحبت ابن عمر في طريق مكة فصلى
لنا الظهر ركعتين ثم جاء رحله وجلس فراى ناسا قياما فقال ما يصنع هؤلاء قلت يسبحون قال لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة وهذا يدل
على ان القصر رخصة وان الاتمام جائز وانه لم يفرض الصلوة السفر مقصورة كما في قول الاصحاب واذا تعارض قول الصحابي حصل الترجيح بدلالة
النص والنص ههنا مرجح فيرجح القول بكون القصر غير واجب في السفر وهو المطلوب انتهى واقول ان النص مع ما سنتكلم عليه وانى يتاتى
دعوى الاجماع مع مخالفة ابي حنيفة والشيعة وغيرهم وبالجملة كل ما ذكره ههنا لاصلاح مذهب امامه في القصر قاطر ما استدلاله على عدم
الوجوب بدلالة النص لفرد الذي ذكره على ان القصر رخصة فقد صرح ظ لان التعبير فيه عن الوجوب بنفي الجناح لتطييب الخواطر بالقصر
الاطمينان بدفع توهم النقصير وايضا هذا الاستدلال لو تم انما هو في صلوة الخوف لانها هي الثابتة بهذه الاية واما قصر صلوة السفر في حالة
الامن فانما هو ثابت بالاية التي استدل بها المص اعني قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر الاية فان في هذه الاية اضمارا ضروريا والتقدير
فالواجب المكتوب عدة من ايام اخر وبقوله تعالى مقصرين لا تخافون وبالسنن التي ذكرها المص وبقوله تعالى ليس من البر الصيام في السفر والاية
التي استدل بها امام الناصب انما يدل على الوجوب فلا يدل على عدم الوجوب فلا يمنع الاستدلال على الوجوب بغيرها من الايات والاحاديث
واما استدلاله بحديث مسلم واخويه بما حاصله ان الصدقة لا يجب قبولها فهي لا يجب قبولها اه فمع عدم كونه مما اتفق عليه صحة المسلمين
وعدم صلاحية للمعارضة مدفوع بان الصدقة التي لا يتصور فيها تمليك وانما هي محض اسقاط لا يحتمل الرد وان كانت ممن لا يجب طاعته كولي القصاص
اذا عفى فوجوب قبولها ممن يجب طاعته اولى على ان الامر في قوله فاقبلوها دال على حقيقته وهي الوجوب وهذا القدر كفاية في هدم ما ذهب
الشافعي اليه والقدح على ما استدل به عليه فكان الاولى ان نضرب صفحا عن التعرض للتعارض التي توهمها الناصب بين اقوال الصحابة في ذلك
فان تلك الاقوال مما لا يتوقف عليه الاستدلال وانما ذكرناها تنبيها لا استظهارا ولكن لما كان الناصب في نقل الرواية التي توهمها معارضة فلنعرض
لها ولبيان عدم صلاحيتها للتعارض فنقول الرواية التي ذكرها تتمة دالة على كون القصر غير تمام وهي قول ابن عمر صحبت رسول الله فكان
لا يزيد في السفر على الركعتين وابا بكر وعمر وعثمان كذلك انتهى وجه الدلالة ان مواظبة النبي واصحابه الثلثة على الركعتين في السفر صريح في انه تمام
وعدم التخيير كما لا يخفى وح فالمراد بقول ابن عمر سابقا لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة انه لو جاز النفل في السفر بحكم الشارع باتمام الصلوة فاتممت
الصلوة لبنيا ايام اول كلامه واخره ويسلم عن المخالفة التي لا يليق بكلام حاضري الاعلام قال المص رفع الله درجته مذهب الامامية الى وجوب القصر
في السفر على المسافر طاعة وقال الفقهاء الاربعة ان شاء صام وان شاء افطر وقد خالفوا في ذلك النص قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر

اما استدلاله مع ان الاية امر بقصر الصلوة دون الصوم لانه يعبر بها على قصر الصوم ايضا بناء على ما ذكره المص من ان كل من ادرك المقصر الصوم والقصر في الصلوة فاقل

فنة من ايام اخر وجب عدة ايام اخر وهو نص في جواز الصوم اجماعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي خرج من المدينة ومعه عشرة الاف
ذلك على رأس ثمان سنين ونصف من مقدمه المدينة فسار ومن معه من المسلمين الى مكة يصوم ويصومون حتى بلغ الكديد وهو ما بين عسفان
وقديد افطر قال الزهري فانما يؤخذ من امر رسول الله بالاخر فالاخر وفي رواية ابن عباس قال خرج النبي في رمضان الى حنين والناس مختلفون
صائم ومفطر فلما استوى على راحلته دعا باناء من لبن او ماء فوضعه على راحلته حتى راه الناس ثم شرب فشرب الناس معه في رمضان وفيه
عن جابر بن عبد الله ان النبي خرج عام الفتح الى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فرفعه ثم نظر الناس ثم شرب
فقيل له بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة وهذا نص في تحريم الصوم وقال ليس من البر الصيام في السفر وقال الصائم في
السفر كالمفطر في الحضر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي جواز الصوم في السفر هو فضل ابن اطافة بخلاف الصلوة فان الافضل
فيها القصر اما جواز القصر فللنص والاجماع واما عدم وجوب الفطر فلما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان حمزة
عمرو الاسلمي قال للنبي اصوم في السفر وكان كثير الصيام فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي سعيد الخدري
قال غزونا مع رسول الله ثمان عشرة مضت من شهر رمضان فمنا من صام ومنا من افطر فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم و
هذه الاحاديث يدل على الجواز وما استدل به من الاحاديث فكلها دالة على جواز الصوم وليس هو محل النزاع انما النزاع في الوجوب ولا دلالة
لما رواها عليه واما قوله انه مخالفة للنص حيث وجب عدة من ايام اخر وهو نص في جواز الصوم فغير وارد لان التقدير فعدة من ايام اخر ان افطر والمراد
به بيان وجوب القضاء وان سلمنا الدلالة فنصوص الحديث تبينه انتهى **واقول** وما ذكره اولا من ان جواز القصر للنص والاجماع
لا يخرج عن مغالطة لان النص القرآني يدل على الجواز لا في غيره واما ما ذكره من خبر حمزة ففيه دلالة صريحة على انه انما سأله عن صوم التطوع
لان في اول رواية البخاري عن حمزة زيادة هي قوله قال يا رسول الله اني امرأ اسرد الصوم ثم كتب علامة التحويل من سند اسند وهي صورة
ح وعقبه بما نقله الناصب هنا ولا يخفى ان السرد والمداومة على الشيء وهو صريح في التطوع كما ذكرناه وكذا في قوله وكان كثير الصيام دلالة
على ذلك كما لا يخفى واما ما ذكره من حديث ابي سعيد الخدري فقد طعن ابن حزم على سنده ولو صح فانما يدل على اباحة الصوم في السفر ونحن لا
ننكره تطوعا او فرضا غير رمضان ومما يبين هذا انه لا يلزم ان عليه السلام سافر في رمضان بعد عام الفتح واما ما ذكره من ان ما استدل
به المص من الاحاديث كلها دالة على الجواز دون الوجوب فباطل لانه قد لان حديث جابر الذي حكم فيه النبي على الصائم بكونه عاصيا نص على وجوب
الافطار وتحريم الصوم كما صرح به المص ايضا وكذا ما رواه المص من قوله ليس من البر الصيام في السفر فانه مما رواه البخاري عن جابر ايضا وهو نص
صريح في عدم جواز الصوم حيث نفى فيه البر عن الصيام في السفر واما منعه لزوم مخالفة ما مر للنص متمسكا بان تقدير الاية فعدة من ايام
اخر ان افطر فتقديره بعيد لا يليق مثله بكلام الفصيح فضلا عن فصيح الكلام والاصل خلاف التقدير الا لضرورة ولم يكن سوى ترويج المذهب
جعل معنى الاية تابعا للمذهب فساده مما لا يخفى ونعم ما قال ابن حزم في هذا المقام حيث قال ان هذه الاية محكمة باجماع اهل الاسلام لا منسوخة
ولا مخصوصة نص الله تعالى لم يفرض صوم الشهر كله على من شهده ولا فرض على المريض والمسافر الا اياما اخر غير رمضان وهذا نص جلي لا حيلة فيه
ولا يجوز القول بان معنى ذلك ان افطر فيه لانه دعوى موضوعة بلا برهان قال الله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال ايضا في دحضه احتجاجهم بقول
الله عز وجل وان تصوموا خير لكم لقد اتى كثيرة من الكبائر وكذب كذبا فاحشا من احتج بها في اباحة الصوم في السفر لان كلام الله تعالى عن ومنعه
نعوذ بالله من مثل هذا وهذا عار لا يرضى به محقق لان نص الاية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وانما نزلت هذه
الاية في حال الصوم المنسوخ وذلك انه كان الحكم في اول نزول صوم رمضان ان من شاء صام ومن شاء افطر واطعم مكان كل يوم مسكينا وكان
الصوم افضل هذا نص الاية وليس للسفر فيها مدخل اصلا لا لا الطعام مدخل في الافطار في السفر ايضا فكيف استجاز هذه الطامة انتهى ثم قال بعد فصل
ان الفتوى المذكورة والاستناد بحديث ابي سعيد وحمزة ونحوهما على انه ينافي ما لك والشافعي امر عظيم لانهم لا يجيزون لمن هو مسافر في رمضان ان يفطر
في ذلك اليوم الذي ابتدأ صيامه وتنقه ولعل انه يخطئ وما يعدهم اطلاق اسم المعصية عليه ما لك يرى عليه الكفارة فلينظر ما صرفوا لهم فيما يدخل
في احتجاجه بهذين الخبرين من اطلاق اسم الخطاء والمعصية على رسول الله وايجاب الكفارة عليه في افطاره وهذا خروج عن الاسلام من اقدم
عليه انتهى **قال** المص رفع الله درجته مسألة ذهبت الامامية الى ان المسافر لا يتغير فرضه بالاتمام بالمقيم خلافا للفقهاء وقد خالفوا عموم القرآن
الدال على وجوب التقصير على المسافر ولان الزيادة كالنقصان في الابطال فكما لا يتغير فرض الحاضر اذا صلى خلف المسافر فكذا العكس انتهى **قال**
الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان المسافر لو اقتدى بمقيم لزمه الاتمام لان الاصل في الصلوة صلوة المقيم كما ذكرنا وصلوة المسافر رخصة
لا عزيمة فاذا اقتدى المسافر بالمقيم جاز الاقتداء حكم العزيمة اليه لقوة العزيمة ووجوب متابعة الامام فتعين الاتمام واما قولنا فلعموم
القرآن الدال على وجوب القصر فهذا باطل لما علمت ان القصر ليس بواجب واما قوله لان الزيادة كالنقصان فالجواب ان السبب هذا ليس الزيادة
النقصان بل الرخصة والعزيمة انتهى **واقول** لا نسلم ان الاصل في الصلوة صلوة المقيم بنوع عن معاني الاصل بل الاصل عدم وجوب الزيادة ثم

وكان

وكذا لا يقال ان صلوة المسافر رخصة لا عزيمة بل هي اتم عندنا وعند من وافقنا من الجمهور عزيمة كالاتمام في الحضر لا لكثرة على الحالين يقصر حقيقة بل
فرضت ركعتين كعدتين في السفر واربعا اربعا وثلثا في الحضر قد سبقت الرواية عن عمر وعائشة بها قالت صلوة السفر ركعتان فاقرت في السفر وزيدت
في الحضر وانما ذهب الشافعي ومن وافقه الى انها رخصة متمسكا بان نفي الجناح في الاية لا يدل الا باجتماعه للوجوب كما مر وقد بينا فساده فتذكر ولو سلمنا الرخصة
فلا منافاة بينها وبين الوجوب لاجتماعهما في مادة وجوب كل الميتة عند خوف التلف وعلى هذا يسقط جميع ما فرعه على الاصل المهدوم بقوله فاذا
فاذا اقتدى المسافر بالمقيم جذب الخ على ان القول بان الاقتداء يجذب حكم العزيمة الى المسافر لا يظهر له محصل فان خاصية الجذب بلا اذا انما اذن
الله تعالى في جر المقناطيس ونحوه واما في غيره اي المعاني الذي لا وجود لها بالاصالة فلم يطلع عليه ايضا ما اردفه بقوة العزيمة من قوة وجوب متابعة
الامام ومن الكل الظهور ان وجوب متابعة الامام محقق في جانب العكس ايضا كما اشار اليه المص مع انهم لا يقولون بجذبه هناك قال ابن حزم واعجب
المالكيين والحنفيين والشافعيين والقائلين بان المقيم خلف المسافر يتم ولا ينتقل الى حكم امامه المقصر وان المسافر خلف المقيم ينتقل الى حكم امامه
في الاتمام وهم يدعون انهم اصحاب قياس بزعمهم ولو صح قياس في العالم لكان هذا اصح قياس يوجد ولكن هذا مما تركوا فيه القرآن والقياس وما
وجدت لهم حجة الا ان بعضهم قال ان المسافر اذا نوى في صلوة السفر يقصرها قال فاذا خرج بنيته الى الاتمام فاحرى ان يخرج الى الاتمام بحكم امامه وهذا
قياس في غاية الفساد لان الاستنابة والاشتباه بين صرف النية من سفر الى اقامة وبين الائتمام بامام مقيم بل النسبة بينهما هو من ظاهر واحتج بعضهم
بقول النبي عليه السلام انما جعل الامام ليؤتم به فقلنا لهم فقولوا للمقيم خلف المسافر ان اتم بزاد فقال قائلهم قد جاءكم اتموا صلوتكم فانا قوم سفر فقلنا اوضح
هذا لكان عليكم لان فيه ان المسافر لا يتم ولم يفرق بين ماموم والامام فالواجب على هذا ان المسافر جعله يقصر والمقيم جعله يتم ولا يرى حدا منهما حال
امامه والله تعالى الموفق انتهى **قال** المص رفع الله درجته **مو** ذهبت الامامية الى ان من فاته صلوة سفر فانه يقضيها في الحضر قصرا وكذا يقضيها في
السفر قصرا سواء كان ذلك السفر او غيره وقال الشافعي عليه التمام فيهما وقد خالف قول النبي ص من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وصلوة
الحضر ذكر غير صلوة السفر انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب اتمام الصلوة السفر اذا صلاها في الحضر لان القصر عنده
رخصة لمشقة السفر وانتفى موجب الرخصة فانتفت الرخصة واما الاستدلال بالحديث فمن غرائب استدلالاته لانه لا يدل الحديث على وجوب القضاء
عند التذكر وهل يدل على وجوب القضاء بتلك الصورة التي كانت وابن الدلالة على هذا انتهى **و اقول** اراد بقوله وانتفى موجب الرخصة انتفاء
موجب الرخصة في حال السفر فبطلانه ظاهر وان اراد انتفاء موجبها في ثاني الحال فهو مسلم لكنه لا يوجب انتفاء الرخصة لانها قد حصلت سابقا
فيكفي الاتيان ببدل ما رخص فيه لانه الذي استقر الوجوب فيه والاصل فيه المساواة وعدم الزيادة وبهذا يندفع ايضا ما استقربه من استدلال المص
بالحديث فان الضمير في قوله ص فليصلها راجع الى الصلوة الفائتة واذا كان الفائت صلوة القصر كان المراد بقوله فليصلها اصلها قصرا لانها
الذي فاتت والاصل عدم الزيادة كما عرفت **قال** المص رفع الله درجته **مو** ذهبت الامامية الى ان من صلى في السفينة وتمكن من القيام
وجب عليه ان يصلي قائما وقال ابو حنيفة هو بالخيار بين الصلوة قائما او جالسا وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على وجوب القيام وبي
سبب يقتضي جواز الجلوس مع القدرة واي فرق بين السفينة وغيرها انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب
القيام للقادر المتمكن منه واما تخيير ابي حنيفة ان صح فلان الاصل عدم تمكن من القيام فرخص له الجلوس فهو بالخيار بينه وبين القيام انتهى
و اقول اعتذاره عن فتوى ابي حنيفة ههنا بان الاصل عدم تمكن راكب السفينة من القيام يدل على خطاء اصله ووضعه للاصول
ذلك الظهور ان ما ذكره من الاصل لا اصل له اصلا كقوله الاصل في الاشياء الاباحة الاصل في الاشياء الطهارة ولا اصل عزي يحكم به من ركب السفن
فان كل من ركب ها في بعض الايام يعلم ان الغالب فيها القدرة على القيام نعم الاصل في سفينة اهل البيت عليهم السلام ان لا يقدر الناصب وامثاله
على ركوبها فضلا عن القيام لكن ليس الكلام فيها في هذا المقام والذي يظهر من كلام ابن حزم في كتاب المحلى ان ابا حنيفة افتى بذلك تمسكا بفعل
ابن عمر حيث قال وقال ابو حنيفة يصلي قاعدا من قدر على القيام وهذا خلاف امر الله تعالى بالقيام في الصلوة واحتج بان انسا صلى في سفينة قاعدا
فقلنا وما يدريكم انه كان قادرا على القيام حاش لله ان يظن بانس انه صلى قاعدا وهو يقدر على القيام انتهى ويظهر منه ايضا صحة ما نسبه المص
ههنا الى ابي حنيفة وان اشارة الناصب الى عدم صحة تلك النسبة بقوله ان صح لا يصح **قال** المص رفع الله درجته **مو** ذهبت الامامية الى ان العاصي
بسفره كالخارج لقطع الطريق والساعي في قتل مسلم او لطلب فجور وشبهه لا يجوز له التقصير في الصلوة ولا في الصوم وقال ابو حنيفة واصحابه
الثوري والاوزاعي لا فرق بين سفر الطاعة والمعصية وقد خالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فلان القصر رخصة فلا يناط بالمعاصي واما
المنقول فقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد حرم على العادي الرخصة فالقصر كذلك انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب ابن
هذه المسئلة وقد نسب هذا الى الشافعي فيما مضى ونسبناه الى الكذب ومذهب ابي حنيفة ان العاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء ودليله اطلاق
النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده او بمجاوره فصلح متعلق الرخصة فلا يكون مخالفة المعقول وفرق بين جواز
القصر لاكل الميتة لان اكل الميتة هو ارتكاب حرام ابيح للضرورة فلا يجوز للعاصي لعدم الضرورة في حقه بخلاف القصر فانه لطف شامل
للمسافر عاصيا او مطيعا فلا مخالفة للنص انتهى **و اقول** ما نسبه المص فيما مضى الى الشافعي هو جواز القصر في سفر المعصية والمسئلة المنسوبة

هذا الى ابي حنيفة واصحابه عدم الفرق بين سفر الطاعة والمعصية والفرق بين المسلمين فرق ما بين الفرق والقدم واما ما استدل به من
اطلاق النصوص وتقييده بما ذكره المص من الدليل العقلي والنقلي ظاهر واما ما ذكره من ان نفس السفر ليس بمعصية فهو مخالف لاطلاقات اهل الشرع
حيث وصفوا نفس السفر بذلك نعم السفر ليس بمعصية بالاصالة لكنه معصية بتبعية ما يؤدي اليه من المحرم كالسفر من بلد الى بلد لقتل نفس
بغير الحق وما يتوصل به الى المعصية معصية كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته مح ذهب الامامية الى جواز الجمع بين الظهرين والعشاءين
سفرا وحضرا من غير عذر في وقت الاولى والثانية وقال الشافعي كل من جاز له التقصير جاز له الجمع به قال مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة
لا يجوز الجمع بحال لاجل السفر لكن يجب الجمع بينهما بعرفة للنسك فكل من احرم بالحج قبل الزوال من يوم عرفة فاذا زالت الشمس جمع بين الظهرين و
جمع بين العشاءين بمزدلفة وقد خالفوا بذلك قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وما رواه الجمهور في الجمع بين الصحيحين قال صلى رسول الله
الظهر والعصر جمعا والمغرب والعشاء جمعا من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا يحرج امته وفي صحيح مسلم من غير خوف ولا مطر انتهى **وقال**
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي جواز الجمع بين العصرين والعشاءين تقديما وتاخيرا في السفر الجامع لشرط القصر ولا يجوز الجمع في الحضر
لانه رخصة للمسافر فلا يشمل المقيم واما الاستدلال على جوازه في السفر بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فمما لا ربط له بالمدعى لانه
يدل على مشروعية الصلوة في هذا الوقت الممتد لا السنة تدل على ان كل صلوة يؤدى في وقتها وما ذكره من الحديث فقد قال الشافعي روى في ذلك العذر المطر
ولم يثبت عنده من غير خوف ولا مطر ثم ان المشهور والمنصوص في روايات مجوزي الجمع كل صلوة في وقتها ولو كان الجمع جائزا بلا عذر من الاعذار لم يكن
الصلوة مخصوصة بالاوقات فوجب اداء كل صلوة في وقتها اذا لم يكن عذر انتهى **واقول** دعوى كون الجمع رخصة وان النزاع فلا بد لاثباته من دليل واما
ما ذكره من ان استدلال المص بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية مما لا ربط له بالمدعى فمما نشأ من عدم دبطه بفهم المعاني العلمية وقصوره
عن درك الحقائق القرآنية وذلك لان عموم الاية يدل على اشتراك وقت صلوتي دلوك الشمس وصلوتي غسق الليل كما مر فيلزم جواز الجمع بين كل
من الظهرين والعشاءين لزوما لا سترة به وما ذكره من ان السنة تدل على ان كل صلوة يؤدى في وقتها فان اراد به وجود السنة الدالة على حصرها
في ذلك فهو غير مسلم ولو سلم وجود ذلك فلا نم صلاحيتها للمعارضة ومخصصا لعموم القرآن وان اراد وجود السنة الدالة على ذلك من غير حصر
فهو مسلم لكن لا يحكى نفعا كما لا يخفى واما اعتذاره للشافعي مع اشتهاره بكونه من اصحاب الحديث بانه لم يثبت عنده الاحاديث الصحيحة المذكورة
في صحاحهم الدالة على جواز الجمع من غير عذر فهو عذر اشد من الذنب كما لا يخفى بل ذلك افتراء على الشافعي فان المنقول من شرح النووي لصحيح مسلم
ان الشافعي بلغه الاحاديث المذكورة ويجعلها تابعا لمذهبه الذي سبق على لسانه في وقت وتالف بعد اطلاعه على الاحاديث ان يرجع عنه و
يجعل مذهبه تابعا لها فجعل القضية منعكسة كما هو دابهم في اكثر المسائل وقد ذكر كلام النووي هناك حتى يظهر ان الناصب يفتري على امامه ايضا
فنقول قال عند رواية مسلم في حديث ابن عباس صلى رسول الله صلى الله عليه وآله الظهر والعصر جمعا بالمدينة من غير خوف ولا سفر وقال ابن عباس
حين سئل لم فعل ذلك اراد ان لا يحرج احدا من امته وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الصلوة في سفرة سافرها
في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال سعيد بن جبير فقلت لابن عباس ما حمله على ذلك قال اراد ان لا يحرج امته وفي رواية معاذ بن جبل
مثله سواء وانه في غزوة تبوك وقال مثل كلام ابن عباس وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف
ولا مطر قلت لابن عباس لم فعل ذلك قال كي لا يحرج وفي رواية عمرو بن دينار عن ابي الشعثاء جابر بن زيد عن ابن عباس قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله
ثمانيا جميعا وسبعا جميعا قلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذلك وفي رواية عن عبد الله بن
شقيق قال خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلوة الصلوة فجاءه رجل من بني تميم لا يفتر ولا
يثنيه الصلوة الصلوة فقال ابن عباس اتعلمني بالسنة لا ام لك رايت رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال
عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شيء فاتيت ابا هريرة فسألته فصدق مقالته هذه الروايات ثابتة في مسلم كما تراها وللعلماء فيها
تاويلات مذاهب منهم من تاول على انه جمع بعذر المطر وهذا مشهور عن جماعة من الكبار المتقدمين وهو ضعيف بالرواية الاخرى من غير خوف
ولا مطر ومنهم من تاول على انه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف الغيم وبان ان وقت العصر دخل فصلاها وهذا باطل لانه وان كان فيما روي اختلاف
في الظهر والعصر فلا احتمال فيه في المغرب والعشاء ومنهم من تاول على تاخير الاولى الى اخر وقتها فصلاها فيه فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها
فصار صورة جمع وهذا ايضا ضعيف وباطل لانه يخالف الظاهر مخالفة لا يحتمل وفعل ابن عباس الذي ذكرناه حين خطب واستدلاله بالحديث
لتقوية فعله وتصديق ابي هريرة له وعدم انكاره صريح في رد هذه التاويلات ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر المرض ونحوه مما هو في معناه
من الاعذار وهو قول احمد بن حنبل والقاضي حسين من اصحابنا واختاره الخطابي والمتولي والروياني من اصحابنا وهو المختار في تاويله اما الحديث
ولفعل ابن عباس موافقة لابي هريرة وكان المشقة فيه اشد من المطر وذهب جماعة من الائمة الى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذ عادة وهو قول
ابن سيرين واشهب من اصحاب مالك وحكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من اصحاب الشافعي عن ابي اسحاق المروزي عن جماعة من اصحاب الحديث
واختاره ابن المنذر ويؤيده ظاهر قول ابن عباس ان لا يحرج امته فلم يعلله بمرض ولا غيره انتهى واما ما ذكره من استنهاد وجوب اداء كل صلوة

في وقتها فان اراد به شيئا وجوب اثنا في وقتها المختص فغير مسلم اشتهاء ذلك عند من يجوز الجمع وان اراد في الاعم من وقتها المختص والمشترك فمسلم لكن لا
يقدح ذلك في تجويز الجمع فان عندنا معاشر الامامية ان من اول الدلوك بمقدار اربع ركعات يكون وقتا مختصا للظهر ثم يشترك الوقت بينه وبين
العصر الى ان يبقى من النهار مقدار اداء اربع ركعات فيختص بالعصر ويصير الظهر ان لم يفعلها قبل ذلك قضاء لكن كلما اراد المصلي ان يصلي الظهر والعصر
في وقتها المشترك يجب عليه ان يقدم الظهر على العصر والله اعلم **قال** المص رفع الله درجته **مط** ذهبت الامامية الى وجوب تقديم الظهر على العصر
حالة الجمع وجوز الشافعي البداية بالعصر وقد خالف في ذلك الاجماع وفعل النبي ص وامر الله تعالى من وجوب تقديم الظهر على العصر انتهى **و قال**
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان اذا اخر الجمع في العصر فله ان يصلي الظهر اولا لان حقه التقديم من جهة انه متقدم حسا وله ان يقدم
العصر لان الوقت له فالظهر في حكم الفائت ويجوز قضاء الفائتة بعد اداء فرض الوقت واما دعوى الاجماع على وجوب التقدم فبط وفعل النبي ص
في السفر يدل على الندب ان ثبت واما امر الله تعالى فهو في الاداء في وقته لا في الجمع والفوت انتهى **و اقول** اراد بقوله وله ان يقدم العصر
لان الوقت له ان ما عدا وقت اداء ركعات الظهر مختص بالعصر وهو غير مسلم كما بيناه في المسئلة السابقة القائلة بجواز الجمع في الحضر فبالطريق
الاولى ان لا يسلم في الجمع حالة السفر فان دعوى اختصاص ما عدا الوقت المذكور بالعصر ولي بالمنع كما لا يخفى ويدل على ان الناصب هو في دعوى
ذلك ولم يجاهر بها تفريعه على ذلك الدعوى الفاسدة بقوله فالظهر في حكم الفائتة اه حيث لم يصرح بفوات الظهر بل فخم لفظ الحكم و
بالجملة اذا شرع الله تعالى جواز الجمع بين الصلوتين كان ذلك علما بوقوعها في اداء فالقول بكون ذلك الوقت مختصا بالعصر وكون الظهر فائتا
او في حكم الفائت باطل جدا كما لا يخفى ولما حكمه بطلان دعوى المص للاجماع فيما ذكر فباطل لان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة كما تقرر في الاصول
وقد نقل الاجماع على ذلك جماعة من الجمهور ايضا كما يرشد اليه مطالعة هذا المقام كتبهم واما ما ذكره من ان فعل النبي ص يدل على الندب ففيه
ما مر نقلا عن الانصاري الشافعي شارح البيضاوي وغيره في غيره ان مواظبة النبي ص على فعل يدل على وجوبه واما ما ذكره من ان امر الله تعالى في الاداء
في وقته لا في الجمع والفوت فمردود بان امر الله تعالى عام شامل للكل والتخصيص والتقييد بحال الاداء في وقته خلاف الاصل بل هو تحكم بارد **قال**
المص رفع الله درجته **ن** ذهبت الامامية الى ان المقيم في بلد للتجارة او طلب علم او غير ذلك اذا نوى مقام عشرة ايام ينعقد به الجمعة وخالفت الشافعية
وقد خالفوا عموم الامر بوجوب صلوة الجمعة انتهى **و قال** الناصب حفظه الله قول الجمعة عبادة للمقيم لا للمسافر ونية اقامة عشرة ايام لا يوجب
الاقامة ولهذا كان بعض السلف يقصر وفيه لبقاء حكم السفر ولو نوى الاقامة المطلقة فله الجمعة وما ذكره من مخالفة عموم الامر بوجوب الجمعة فلا
يتاتى في حق المسافر ومن لم ينو الاقامة المطلقة فهو مسافر انتهى **و اقول** الذي يظهر من كتاب تذكرة الفقهاء للمص وكتب الحنفية والشافعية
انه ليس في التقدير بعشرة ايام واقل واكثر نص عن رسول الله ص وانما المستند في ذلك اقوال الصحابة والظاهر ان المرجع في ذلك الى العرف وانه هل يحكم بكون
ناوي اقامة العشرة مقيما اولا والقول الوسط هو اعتبار نية العشرة كما ذهب اليه الامامية مستندا بروايات اهل البيت ع فان الشافعي فرط في ذلك
فاعتبر نية الاربعة والحنفي افرط فاعتبر نية خمسة عشر فما اتى به الناصب من منع كون نية اقامة العشرة موجبا للاقامة مع فتوى امام الشافعي بان
نية اقامة الاربعة موجب لذلك كما ترى **قال** المص رفع الله درجته **ف** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على اهل السواد كوجوبها على اهل المدن
وقال ابو حنيفة لا جمعة على اهل السواد وخالف في ذلك القرآن حيث قال اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا انتهى **و قال** الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي ان من بلغه النداء من اهل السواد لزمه حضور الجمعة لان السعي مرتب على النداء فمن بلغه النداء وجب عليه حضور
الجمعة واما ابو حنيفة فانه يجعل المصر محل الجمعة واهل السواد ليسوا من المصر فالنداء لا يتعلق بهم فلا مخالفة للنص انتهى **و اقول** يكفي في رد
ما ذكره الناصب ههنا ما قاله ابن حزم الاندلسي من اهل نحلته بل فيه زيادة على ما اتى به المص قدس سره من التشنيع على كل من مالك والشافعي
وابي حنيفة حيث قال قال مالك والليث يجب الجمعة على كل من كان من المصر على ثلثة اميال ولا يجب على من كان على اكثر وقال الشافعي يجب الجمعة
على اهل المصر وان عظم فاما من كان من خارج المصر فمن كان بحيث يسمع النداء فعليه السعي ان يجيب ومن كان بحيث لا يسمع النداء لا يلزمه الجمعة وقال
ابو حنيفة واصحابه يلزم الجمعة جميع اهل المصر سمعوا النداء ام لم يسمعوا ولا يلزم من كان خارج المصر سمع ولم يسمع كل هذه الاقوال قول الا حجة
لقائلها لا من قرآن ولا من سنة صحيحة ولا سقيمة ولا قول صاحب مخالف له ولا اجماع ولا قياس لا سيما قول ابي حنيفة فان تعلق من تعلق
ذلك بثلاثة اميال لان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله ص قلنا وقد روي ان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله ص قلنا و
قد روي ان اهل ذي الحليفة كانوا يجمعون معه ص وهي على اكثر من ثلثة اميال وليس في ذلك دليل على انه ص اوجب ذلك عليهم فرضا بل قد روي
انه ص اذن لهم في ان لا يصلوها معه وصح ذلك عن عثمان واما من قال يجب على من سمع النداء فان النداء قد لا يسمعه لخفاء صوت المؤذن
او لحمل الريح له الى جهة اخرى وبحوالة رابية من الارض ونحوه من كان قريبا جدا وقد يسمع على اميال كثيرة كالمؤذن على المنار والقرية في جبل
والمؤذن صيتا والريح تحمل صوته اليه وبالضرورة ندري ان قول الرسول ص في بعض الاخبار اسمع النداء قال نعم قال اجب انما امره بالاتيان
لحضور الصلوة المدعو اليها لا من يوقن انه لا يدرك منها شيئا هذا معلوم يقينا وبين ذلك اخباره بانه ص هم باحراق المتخلفين عن
الصلوة في الجماعة بغير عذر فاذ قد اختلفوا هذا الاختلاف فالمرجوع اليه ما افترض الله تعالى التي اليها اذا نودي لها لا قبل ذلك ولم يشترط

تعالى من يسمع النداء ممن لا يسمع النداء انما هو اذا زالت الشمس فرأى امر بالرواح قبل ذلك فصح انه قبل ذلك فضيلة لا فريضة لكن قرب بدنة او بقرة او كبشا
او ما ذكرنا معها وقد صح امر رسول الله ص من المشي الى الصلوة بالسكينة والوقار والسعي المذكور في القرآن انما هو المشي لا الجري وقد صح
ان السعي المأمور به انما هو لادراك الصلوة لا للعناء دون ادراكها وقد قال ص كنا اذا رأيتم تصلون واما فاتكم فاتموا وبالله تعالى التوفيق انتهى كلامه
قال المص رفع الله درجته **نب** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على من بعد عن البلد على فرسخين فما دون فان كان فيهم العدد وجب عليهم
الحضور والصلوة عندهم وان كان اقل من العدد وجب عليهم الحضور وكذا ان كانوا على اقل من فرسخ وقال ابو حنيفة اذا كان خارج البلد لا يجب
عليهم الحضور اذا كانوا اقل من العدد وان كانوا على فرسخ قال محمد قلت لابي حنيفة يجب الجمعة على اهل الكوفة فقال لا وبين زبالة الكوفة الخندق وهي
قريبة بقرب الكوفة وقال الشافعي لا يجب الحضور الا اذا كانوا بحيث يسمعون الاذان وقد خالفوا في ذلك القرآن وهو قوله تعالى فاسعوا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول معنى هذه المسئلة لا تعيين الفرسخين ولا نعلم ماخذه ومذهب الشافعي حق لترتب السعي على الاذان
فسامع الاذان يجب عليه الحضور ولا دخل للقرب والبعد وابو حنيفة فرض التجميع على اهل المصر الجامع فلا يدخل فيه من هو خارج منه قريبا
كان او بعيدا انتهى **واقول** اصول الفرق بين ما ذكره المص هنا وبين ما مضى ظاهر جدا اذ الكلام فيما كان في حكم سواد البلد وهنا فيما بعد عن البلد
بمسافة معينة من الفرسخ ونحوها واما ما ذكره من عدم علمه بماخذ ما ذكره المص فمن تقوية مذهبه من تعيين الفرسخين فهو مسلم لان ماخذ ذلك
روايات اهل البيت عليهم السلام لكن المص انما ذكر عند الاخبار عن مذهبه لضرورة تكون ذلك معتبرا في مذهبه لا لان يجعله حجة على احد قال المص في تذكرة
الفقهاء لا ينعقد جمعتان بينهما اقل من فرسخ سواء كانتا في مصر واحد او مصرين فصل بينهما نهر عظيم كدجلة او لا عند علمائنا اجمع لقول الباقر ع
لا يكون بين الجمعتين اقل من ثلثة اميال فلا باس ان يجمع بهؤلاء وهؤلاء ولانها لو صحت مع التقارب لصحت في كل مسجد مع ان النبي ص لم يجمع الا في مسجده
كذا الخلفاء بعده ولم يعطلوا المساجد بل كان اقامتها في موضعين او في موضع واحد مع بعد المسافة يشق الاتيان فلا بد من تقدير بلوغ المشقة
والقدر الذي يمكن تكلفه لاكثر الناس فرسخ فكان الاعتبار به لا الاعتبار باتحاد البلد فقد يكثر عن فرسخ فيحصل المشقة بالحضور وقال الشافعي
لا تقام الجمعة في المصر الواحد الا في موضع واحد وان تباعدت اقطاره وبه قال مالك لان النبي ص كذا فعل ونحن نقول بموجبه لان المدينة لم تبلغ اقطارها
فرسخا وهذا الحد الجمعة وقال ابو يوسف اذا كان للبلد جانبان ليس بينهما جسر كبغداد كالبلدين فجاز ان تقام في كل جانب جمعة والا فلا وعنه جواز ذلك في
بغداد خاصة لان الحد وتقام فيها في موضعين والجمعة حيث تقام الحد وفلو وجد بلد تقام فيه الحد في موضعين جاز اقامة الجمعة فيهما بمقتضى
قوله وهو قول ابن المبارك واليه ذهب ابو الطيب سلمة وقال محمد تقام فيه جمعتان سواء كان جانبا واحدا او اكثر لان عليا ع كان يخرج يصلي العيد
الجبان ويستخلف بامسعود البدري يصلي بضعفة الناس وحكم الجبان حكم البلد والجمعة عنده كالعيد يحمل على بعده م فرسخا وليس عن ابي حنيفة فيه شيء
وقال احمد اذا كبر عظم كبغداد والبصرة جاز ان يقام فيه جمعتان واكثر مع الحاجة ولا يجوز مع عدمها فان حصل الغناء باثنتين لم يجز الثالثة وكذا
ما زاد دفعا للمشقة وهي مشقة يسيرة فلا يكون عذرا وقال داود وعطا يجوز ان يصلوا الجمعة في مساجدهم كما يصلون سائر الصلوات لان عمر كتب الى
ابي هريرة بالبحرين ان جمعوا حيث كنتم وليس حجة على اي بلد كنتم واعتذر الشافعي له بانه لما دخل بغداد وفيها جامع المنصور وجامع المهدي بكرخها
المشقة وهو مصير الى قول احمد او بانها كانت قرى متفرقة فاتصلت العمارة او بانها ذات جانبين فصارت كالبلدين وهو قول ابي يوسف او لانها
اجتهادية ولا يجوز التقليد انتهى فما ادعاه الناصب من حقية مذهب الشافعي بما ذكره فقد عرفت بطلانه بما نقلنا ههنا من كلام التذكرة
وبما نقلناه في المسئلة السابقة من كلام ابن حزم واما ما ذكره من ان ابا حنيفة فرض التجميع على اهل المصر فهو احتجاج على قوله بقوله فلا يفيد
وكثيرا ما يفعل الناصب مثل هذا فلا نغفل **قال** المص رفع الله درجته **نج** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على خمسة نفر احدهم الامام و
قال الشافعي واحمد واسحق لا يجب على اقل من اربعين وخالفوا في ذلك القرآن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب
حضور اربعين غير الامام لان الجماعة فريضة في الجمعة ولا تنعقد الجماعة من عدد واعتبار عدد الجمعة بفعل النبي ص وهو ما روي في الصحاح ان اول جمعة اقيمت
في الاسلام كانوا اربعين رجلا فاعتبر ذلك العدد للاحتياط دون غيره ولا نخالف نص القرآن والسنة المشهورة انتهى **واقول** يتوجه عليه
ان ما روي في الصحاح على تقدير تسليم صحته لا دلالة له على مذهب الشافعي لان النبي ص لم يقل انه لا يجوز الجمعة باقل من عدد الاربعين وانما وقع
ذلك العدد في تلك الجمعة بحسب الاتفاق فجاز ان يكون ما قوله فاعتبر ذلك العدد للاحتياط فخالف لما نقل عن الشافعي من انه قال اقامة الجمعة باربعين
رجلا واقامة ثانية لا يجب على اقل من اربعين فان الاحتياط لا يقتضي عدم وجوب الاقل بل ولا عدم جوازه كما لا يخفى على من علم معنى الاحتياط على
ان هذا الاحتياط معارض بمثله بجواز ان يكون الجمعة منعقدا بالاقل عند الشارع فيلزم من عدم اعتبار الاقل فوت صلوة الجمعة في نفس
الامر فيكون ذلك خلاف الاحتياط وبالجملة القول باعتبار الاقل يستلزم تفويت ما عسى ان يكون واجبا في نفس الامر من صلوة الظهر والقول باعتبار
الاكثر يستلزم تفويت صلوة الجمعة في نفس الامر فاذا تعارضا تساقطا مع رجحان صلوة الجمعة على اصل الظهر واما مخالفة الشافعي لنص القرآن
فظاهر فان صيغة الجمع في انه الجمعة يقتضي تحقق الوجوب باقل من عدد الاربعين الى الثلثة التي هي اقل مراتب الجمع والشافعي حصر الوجوب في الاربعين

وانما
يعارض ما ذكره
بان ابن حزم قال ان
المنسوب الى مالك
في ان لا يكون بين
مجمعين اقل من
ثلثة
اميال فانه يجوز ايضا عنه وجوبها
١٢ منه

وهي
قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا
وقوله تعالى وسكوا
عن الخمسة بالاجماع
منوا الثانية
١٢
بحفي

وهذا مخالفة صريحة لا يخفى على احد واما مخالفة فلم يدعها المص ههنا لكن ابن حزم بين في كتابه مخالفة ذلك للسنة ايضا فليطالع ثمة **قال** المص
رفع الله درجته **نوذ** ذهبت الامامية الى ان العدد شرط في الابتداء لا الاستدامة فلو انفضوا بعد التكبير انعقدت جمعة وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا
بذلك نص القرآن وقول النبي صلى الله عليه وآله افتتحت على الصلوة فاتمت عليه انتهى **و قال** الناصب جعفضه الله اقول العدد شرط الجماعة ومن لم يدرك الجماعة فليس هو من
عدد الجمعة والانفضاض يوجب بطلان العدد فلا يمكن اتمام الجمعة ولا مخالفة للنص والحديث حيث اوجبنا في الجمعة العدد انتهى **و اقول** اشار المص بالنص
قوله تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما الاية فان البخاري روى في سبب نزوله عن جابر انه قال اقبلت عير ونحن نصلي مع رسول الله
الجمعة فانفض الناس الا اثني عشر رجلا فنزل الاية انتهى وفي رواية اهل البيت عليهم السلام انهم انفضوا عنه الا علي بن ابي طالب فقد دلت الاية مع
روى في سبب نزولها على ان الجماعة شرط في الجمعة شرط في الابتداء لا في الاستدامة بمعنى انه لو انفض الجماعة بعد عقد النية والتحريم لم يبطل صلوة الامام
وانعقدت جمعة والحاصل ان الناصب اراد بقوله لا مخالفة للنص والحديث حيث اوجبنا في الجمعة العدد ان اجتهاده المذموم المستند الى الرأي اوجب
في الجمعة العدد ابتداء وانتهاء فبطلانه اظهر من ان يخفى وان اراد ان النص والحديث اوجب مجرد ذلك فقد ظهر بطلانه لان النص القرآني والحديث صريحان
في عدم بطلان الصلوة بالانفضاض بعد العقد وان الصلوة على افتتحت عليه على ما انتهت اليه فتدبر **و قال** المص رفع الله درجته **نه** ذهبت
الامامية الى ان بقاء الوقت ليس شرطا في الجمعة فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها اتم الجمعة وقال ابو حنيفة والشافعي انه شرط وخالفا بذلك
كلام الله تعالى وكلام رسوله وقد سبقا انتهى **و قال** الناصب جعفضه الله اقول هذا اغرب فان من ضرورة الدين ان وقت الجمعة وقت الظهر
فاذا خرج من وقت الظهر قبل ادراك الركعة فقد بطل الجمعة للخروج عن وقته وهو قابل بخلاف ما هو معلوم من ضرورة الدين ومع ذلك يجب
القائل بمخالفة النصوص وهذا اغرب الاشياء انتهى **و اقول** لم يرد المص بما ذكره انه اذا خرج وقت الجمعة كله صحت صلوة الجمعة بل اراد انه اذا شرع
في صلوة الجمعة وتلبس بجزء من اجزائها كالتكبير في وقته ثم ظهر عدم بقاء وقت تتمة الصلوة انها جمعة وقوله فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها دون
ان يقول قبل الشروع فيها صريح بما ذكرناه وكذا يدل عليه قوله انها جمعة فاغرب الاشياء عن قلب الناصب وشؤونه بحيث لم يهتد الى المعنى الضروري
الذي كان في الوضوح كان على علم ثم الدليل على ما ذكره المص من طريق الجمهور ما رواه ابن حزم باسناده الى ابي قتادة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا
اتيتم الصلوة فعليكم السكينة فما ادركتم صلوا وما فاتكم فاتموا فامره صلى الله عليه وآله بان يصلي مع الامام ما ادرك وعمم ولم يخص وسماه مدركا لما ادرك من الصلوة
فقد ادرك الصلوة لا يدل على ان من ادرك اقل من ركعة لم يدرك الصلوة فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **نو** ذهبت الامامية الى ان الواجب الجمعة
فان صلى الظهر لم يصح ووجب عليه السعي فان ادرك الجمعة وجب عليه فعلها والا اعاد الظهر وقال ابو حنيفة لو صلى الظهر في داره اجزاه وخالف
في ذلك القرآن انتهى **و قال** الناصب جعفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب حضور الجمعة والسعي اليها فان فاته صلى الظهر وذهب ابو حنيفة
ان من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلوته وقال زفر لا يجزيه لان الجمعة عنده هي الفريضة اصالة و
الظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل وعند ابي حنيفة ان اصل الفرض هو الظهر في حق الكافة وهذا هو الظاهر الا انه مامور
باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا يتم بوحده وعلى التمكن يدور التكليف فاذا تمكن من
الظهر وصلى سقط عنه الفرض هذا دليل ابي حنيفة فهو قائل بالكراهية مع الجواز لما ذكر من الدليل ولا مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع
ولهذا قال ابو حنيفة فان بدا له ان يحضرها فتوجه والامام فيها بطل ظهره عند ابي حنيفة بالسعي انتهى **و اقول** يتوجه عليه ولا انه لا وجه
لنقل مذهب زفر ههنا لانه كثير التواء وتضييع القرطاس والمداد بل الاولى في نقله لمذهب الشافعي ايضا ههنا وفي كثير من المسائل السابقة و
اللاحقة كذلك كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في تقرير مذهب ابي حنيفة من القدمات المخترعة الواهية لو تمت لما صلى الجمعة احد وخلص عن تكلف
السعي من منزله الى المسجد لاجل صلوة الجمعة ولاندرس هذه الصلوة بالكلية فالبناء عليها مهدوم كما لا يخفى وثالثا ان حكمه بان ما عند ابي
حنيفة هو الظاهر عليه منع ظاهر والاستدلال عليه بقوله وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه ظاهر البطلان ورابعا ان ما ذكره من انه لا
مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع مدخول بان من وجب عليه الجمعة وصلى الظهر في منزله كان في حكم الحاضر ايضا كان حاضرا حقيقة
بمقتضى النص لان المراد بالحاضر من يسمع النداء لا من حضر المسجد فيجوز ان يجيء ابي حنيفة اجزاء صلوة الظهر في منزله عن صلوة الجمعة يكون خلاف النص كما
لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **نز** ذهبت الامامية الى تحريم السفر بعد الزوال قبل صلوة الجمعة وخالف فيه الحنفية فجوزوا السفر قبلها وقد
خالفوا في ذلك القرآن انتهى **و اقول** قد ترك الناصب ذكر هذا النص لعجزه عن الجواب كما فعله في مواضع اخرى من الكتاب **قال** المص رفع الله
درجته **نح** ذهبت الامامية الى وجوب القيام حال الخطبة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث كان يخطب الا قائما وقال صلوا كما رأيتموني
اصلي ولانها بدل من الركعتين فساويتهما في الحكم انتهى **و قال** الناصب جعفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة خطبة الجمعة ان يكون الامام
قائما ويقرأها في حال القيام ان قدر والا فالاستنابة اولى ومذهب ابي حنيفة انه يخطب قائما لان القيام فيه متوارث فان خطب قاعدا جاز لحصول
المقصود الا انه يكره لمخالفة التوارث فالقيام عند ابي حنيفة سنة لا فرض ومواظبة النبي عليه السلام عليه يفيد تأكد السنة لا الوجوب واما قوله
صلوا كما رأيتموني اصلي فليس بحجة عليه في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة واما وجوب المساواة فباطل لان استقبال القبلة ليس بشرط

لانها لم يجز حسن الجماعة في الابتداء فيه فان صلوا جميعها اي بكون ركعتين ١٢

في الخطبة وشرط في الصلوة فلا يمكن الحكم بالتساوي بينهما فدخول ان مقتضى البداية التساوي في جميع الاحكام وخرج المساواة في القبلة بالاجماع فيبقى
الباقي بحاله كما لا يخفى على المتدرب في الاصول ثم قول وبما ان يدل تشيع الفقهاء الثلثة ويفيد بعض ما ذكره الناصب ههنا ما ذكره ابن حزم في كتاب
المحلى حيث قال قلنا ابو حنيفة ومالك فقالا الخطبة فرض ولا تجزي صلوة الجمعة الا بها والوقوف في الخطبة فرض واحتجا بفعل رسول الله ص ثم تناقضا فقالا
ارجل جالسا اجزاه وان خطب خطبة واحدة اجزاه وان لم يخطب لم يجزه فقد صح عن جابر انه قال من اخبل ان رسول الله ص خطب جالسا فقد كذب
وايضا من الباطل ان يكون بعض فعله ص فرضا وبعضه غير فرض وقال الشافعي ان خطب خطبة واحدة لم يجزه ثم اصل ثم تناقض فاجاز الجمعة لمن خطب
قاعدا والقول عليه في ذلك كالقول على ابي حنيفة ومالك في اجازتهما الجمعة بخطبة واحدة ولا فرق وقد روينا من طريق عبد الرزاق عن الاوزاعي
عن عمرو بن شعيب ان عمر بن الخطاب قال الخطبة موضع الركعتين فمن فاتته الخطبة صلى اربعا والحنفيون والمالكيون يقولون بالمرسل كالمسند اذ قوي
فيلزمهم الاخذ بقول عمر ههنا والا فقد تناقضوا انتهى كلامه **قال** المصنف رفع الله درجته **وذهبت** الامامية الى وجوب بعد اشياء في الخطبة حمد الله
تعالى والثناء عليه والصلوة على النبي ص وآله والوعظ وقراءة شيء من القرآن وقال ابو حنيفة يجب في الخطبة كلمة واحدة من الحمد لله والله اكبر او سبحان
الله او لا اله الا الله وغير ذلك وقد خالف في ذلك فعل النبي ص وفعل الصحابة باسرهم انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي ان اركان
الخطبة خمسة حمد الله والصلوة على رسول الله ص والوصية بالطاعة والدعاء للمسلمين والقراءة في احديهما لاشتمال الخطبة النبوية على هذه الامور و
مذهب ابي حنيفة ان اقتصر على ذكر الله جاز وقال ابو يوسف ومحمد كان ذكر طويلا يسمى خطبة ودليل ابي حنيفة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير
فصل بين القليل والكثير وفعل النبي ص عنده محمول على الندب انتهى **وقال** اولا ان استدلال ابي حنيفة بعموم الآية انما يفيد لو لم يكن فعل النبي ص
مخصصا له بالخطبة على الوجه الماثور واكثر عمومات القرآن والاطلاقات قد بين بقول الرسول وفعله فبعد ظهور تخصيص الآية المذكورة بما نقله الناصب
من فعل النبي ص وفعل اصحابه لا وجه للاستدلال بعمومها كما لا يخفى واما ما ذكره من ان فعل النبي ص عند ابي حنيفة محمول على الندب مردود بما مر
مرارا من انه لا اعتبار بعند ابي حنيفة وامثاله مع ما ثبت من اعتراف اكثر الجمهور بان ما واظب عليه الرسول ص محمول على الوجوب سيما
وقد واظب الصحابة ايضا على ذلك كما ذكره المصنف وسلمه الناصب وثانيا انه لا فائدة في نقله لمذهب الشافعي وابي يوسف ومحمد في هذا المقام مع انه
يتوجه على ما ذهب اليه الاخيران ما اورده ابن حزم على تعريف مالك الخطبة بكل كلام ذي بال وهو انهما ذهبا الى فرضية الخطبة ومن اوجب فرضا
يجب عليه تحديده حتى يعلمه متبعوه علما لا اشتباه فيه لا فقد جعلوا فرضهم ايضا بقولهما ما رواه ابن حزم باسناده الى واصل بن حيان
قال قال ابو وائل خطبنا عمار بن ياسر فاوجز وابلغ فلما نزل قلنا يا ابا اليقظان لقد اوجزت وابلغت فلو كنت تنفست فقال اني سمعت رسول الله ص
يقول ان طول صلوة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه فاطيلوا الصلوة واقصروا الخطبة فان من البيان سحرا وروى باسناده الى ابن مسعود
انه قال احسنوا هذه الصلوة واقصروا هذه الخطبة ثم قال شاهدت ابن معدان في جامع قرطبة قد اطال الخطبة حتى اخرج بعض وجوه الناس ابنه
بالي ثيابه وكان قد نشف المقصورة انتهى واقول قد قيل انه لاجل تطويل الخطبة ايضا قد ضرط معوية بن ابي سفيان ضرطة طويلة على المنبر فلما
راى تنفر الناس عن ذلك ترك الخطبة واعتذر عنهم باسناد ذنبه الى الله تعالى فقال الحمد لله الذي خلق ابداننا واسكنها ارواحنا وجعل فيها ارياحا
وجعل خروجها للنفس راحة فلربما اختلجت في غير اوانها وانفلتت في غير وقتها فلا جناح على من جاء منه ذلك فقام من الحاضرين صعصعة بن
صوحان العبدي قدس سره وقال صدقت يا معوية ان الله خلق ابداننا واسكن فيها ارواحنا وجعل فيها ارياحا وجعل خروجها للنفس راحة
ولكن جعل ارسالها في الكنيف راحة وعلى المنبر بدعة ثم قال يا اهل الشام قوموا فقد جزنا امركم فلا صلوة له ولا لكم انتهى والظاهر من حال عدو الله
انه انما فعل ذلك استهزاء بالشرع المطهر وسخرية على المحراب والمنبر وقد حمله اولياؤه على ما سمعت وهو قد احاله على الله تعالى كما عرفت فالله تعالى يحكم
في الآخرة والاولى **قال** المصنف رفع الله درجته **وسن** ذهبت الامامية الى استحباب ان يقرأ في الاولى مع الحمد الجمعة وفي الثانية المنافقين وقال ابو حنيفة
ليس في القرآن شيء معين يقرأ ما شاء وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فقد روى احمد في الجمع بين الصحيحين فقال ان النبي ص كان يقرأ في صلوة
الجمعة سورة الجمعة والمنافقين كذا في مسند احمد انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي ان السنة ان يقرأ في الاولى
الفاتحة وسورة الجمعة وفي الثانية بالفاتحة وبالمنافقين وذلك لان الجمعة يناسب الصلوة واما قراءة سورة المنافقين فلحضورهم ذلك اليوم
فكان المناسب اعلامهم زجرا عليهم هذا مذهب الشافعي واما عدم مسنونيته عند ابي حنيفة فلزوال هذا السبب اليوم انتهى **واقول** قوله لان الجمعة
يناسب الصلوة اي سورة الجمعة تناسب صلوة الجمعة يدل على ان الشافعي انما استحب ذلك للمناسبة لا للتاسي بفعل النبي ص فلولا المناسبة لما
حكم باستحبابه وهو كما ترى ثم لا يخفى ان الناصب قد هرب عن توجيه مخالفة ابي حنيفة لفعل النبي ص في قراءة سورة الجمعة واقتصر على توجيه مخالفته
له في قراءة سورة المنافقين بانه زال هذا السبب اليوم وفيه ما فيه اذ قد سبق الاثر الصحيح عن بعض الصحابة بما حاصله انا لا نعرف المنافقين
ببغض علي بن ابي طالب المنافقون ما زالوا وما انقصوا بل كانوا لا يزالون في الازدياد الى اليوم كما بيناه سابقا بما ذكره القاضي ابن خلكان
في كتابه في ترجمة علي بن جهم الشاعر لعنه الله حيث قال ان محبة علي بن ابي طالب لا يجتمع مع التسنن وادل دليل على ذلك وجود الناصب الشقي الذي
ظهر عنه في تاليفه هذا غاية النفاق ونهاية الشقاق **قال** المصنف رفع الله درجته **سادس** ذهبت الامامية الى ان الجمعة تدرك بادراك ركعة لا بدونها

ان يكون امكانا
بالنسبة فمتى ينتهي
انتهى واقول تناقض
ان العند الاستغنى عن الخصم
عنا لا يحتاج على الخصم
نقول القيام عندنا به
حنفية سنة يكون لغوا
محضا اما مع قوله ان
مواظبة النبي ص بعد
تاكيد السنة لا الوجوب
فقد تبين بما ساده
من كلام الاصحاب
الشافعي في شرح النبي
وغيره في غيره واما
ما ذكره من ان قوله ص
صلوا كما رايتموني اصلي
لا يدل بحجة في القيام في الخطبة
لان الصلوة غير الخطبة
فقد فرغ بان الصلوة و
ان كان من غير الخطبة و
لكن الخطبة من شرائط
صلوة الجمعة بل من اجزائها
وقوله ص صلوا كما رايتموني
يشمل الشرائط والاركان
وقد اتى النبي ص في صلوة
الجمعة بالخطبة قائما
فيجب علينا الاتيان به
قائما واما ما ذكره من
ان استقبال القبلة
ليس بشرط في الخطبة و
شرط في الصلوة ص

وقال عمر بن الخطاب ان لم يدرك الخطبتين والركعتين معا لم يدرك الجمعة وبه قال عطاء وطاوس ومجاهد قال ابو حنيفة يدركها بادراك الركعة
لو بسجود السهو بعد التسليم قد خالفوا في ذلك نص رسول الله ص وهو قوله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة دل على عدم ادراكها
بعدم ادراك الركعة وعدم اشتراط الاربع انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الجمعة ان يقع الركعتان بتمامها
في وقت الظهر حتى لو وقعت تسليمة الامام في وقت العصر فاتت الجمعة وجب الظهر ومذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت فيصح في وقت الظهر ولا
يصح بعده وعنده انه لو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيها عليها لاختلافهما ودليل المذهبين قول النبي ص لمصعب بن عمير حين بعثه الى المدينة
اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة جعل اول وقت الظهر وقتها فيشمل سائر الوقت لا الخارج من الوقت فخرج من حكمه عامة الصلوة في ان ادراك الركعة
يكون كافيا في ادراكها الزيادة في السنة فلا حجة على المذهبين بالحديث واما الادراك مع الامام فمذهب الشافعي ان ادراك الركعة كاف والدليل الحديث
ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبنى عليه الجمعة لقوله ص ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وان كان ادركه في التشهد
اي في سجود السهو بنى عليه الجمعة عندهما وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه
ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة
حتى يشترط نية الجمعة وهي ركعتان انتهى **وانا اقول** ما ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت ان اراد به ان شرط انعقاد صلوة الجمعة بقاء
الوقت فمسلم لكن لا يفيده فيما نحن فيه وان اراد ان شرط ادراك الماموم للامام في صلوة الجمعة هو ادراك الوقت دون ادراك شيء من صلوة الامام
فهو مفيد لكنه دعوى كاذبة ليس في ما رايناه من كتب الحنفية عنه عين ولا اثر ولا يدل عليه ايضا ما تمسك به ابو حنيفة من حديث مصعب وما ذكره في تقرير
الحديث من الادلة على خروج صلوة الجمعة عن عامة الصلوة في الحكم المذكور وعلى زيادة في السنة اشبه بكلام المرور بن البهوتين بل يظهر من كلام
الطيبي ان اداء صلوة الجمعة عند ميل الشمس يكون في عموم الاحوال حيث قال في شرح ما روي عن البخاري عن انس من ان النبي ص كان يصلي الجمعة
حين تميل الشمس الحديث انه محمول على انه في فصل دون فصل ولم يرد بقوله كان عموم الاحوال انتهى على ان الحديث المذكور غير مذكور في الصحاح المعتبرة
عند اهل السنة وعلى تقدير صحته انما يدل على ان اول وقت صلوة الجمعة وقت ميل الشمس كما ان اول وقت الظهر ايضا كذلك فلا يتفرع عليه ما ذكره من
الخروج عن الحكم والزيادة في السنة كما ذكرنا واما قوله ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة آه فمع انه تكرار لما
سبق من قوله ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة آه فمردود بانا لا نسلم انه يصدق على مدرك سجود السهو بعد التسليم انه مدرك صلوة
الجمعة مع الامام كما هو المطلوب نعم ربما يصدق عليه انه مدرك وقت صلوة الجمعة وهو غير مفيد فيما نحن فيه كما مر **قال** المص رفع الله درجته سبب ذهبت
الامامية الى ان من لا يجب عليه الجمعة من لا يحرم عليه البيع كالعبد وقال مالك يحرم وقد خالف بذلك عموم القرآن وهو قوله تعالى واحل الله البيع
والمقتضي للتحريم وهو الصلوة كما قال فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ليس ثابتا في حقه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة للقرآن لان حرمة
البيع بعد النداء ثابت بالنص وهو معطوف بالواو على السعي وهو يقتضي الجمع لا العلية فلا مخالفة للنص انتهى **وانا اقول** قد اسفرت المرآة على الناصب
من تحرير المسئلة السابقة الى هنا فاني هنا بما هو سخف من سابقه فان الكلام في ان العبد نحو خارج عن المكلفين بصلوة الجمعة فلا يتوجه
اليهم الامر بالسعي ولا النهي عن البيع اي دخل في اثبات توجه النهي عن البيع اليه لكون عطف حرمة البيع على السعي مفيدا للجمع وللعلية وهل هذا
الا هذيان ام بلا صلاح هذا خرفة **قال** المص رفع الله درجته **سج** ذهبت الامامية الى تسويغ صلوة شدة الخوف بحسب الامكان ماشيا او
راكبا وقال ابو حنيفة لا يجوز ان يصلي ماشيا بل يؤخر الصلوة حتى ينقضي القتال ويقضيها وقد خالف قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الخوف اذا كان بحيث لم يبات الاحد ترك القتال فيصلون ركبانا ومشاة مستقبلا وغير مستقبل
ومذهب ابي حنيفة انه اذا اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومئون بالركوع والسجود الى جهة شاؤا اذا لم يقدروا على التوجه الى القبلة واستدل
بقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وسقط التوجه للضرورة وفي الوقاية انه يفسدها القتال والمشي والركوب ولا حجة عليه في النص لان كون المصلي
راجلا لا يستلزم كونه ماشيا وذلك ظاهر انتهى **وانا اقول** هذا الاستدلال افتراء على ابي حنيفة اذ كل متحرك من الناس يعلم ان الحركة لازمة عند
الخوف عن العدو سواء كان راكبا او راجلا سيما عند التحام القتال كما نزل به هذه الاية على ما في تفسير النيشابوري وغيره فيلزم جواز الحركة
والمشي عن الاية كما لا يخفى نعم قد استدل ابو حنيفة على ما في تفسير النيشابوري بما رواه الدارمي والبيهقي من انه ص اخر الصلوة يوم الخندق لانه
قد اضطر هناك الى المشي واجيب بان الاية ناسخة لذلك وهذا الجواب ايضا مذكور في ذلك التفسير فليطالع ثم من لم يحصل له اليقين من نقلنا حتى
ياتيه اليقين **قال** المص رفع الله درجته **سل** ذهبت الامامية الى ان صلوة الجمعة يجوز فعلها في الصحراء مطلقا وقال ابو حنيفة لا يجوز الا
في نفس المصر وفي موضع يصلي فيه العيد وقال الشافعي لا يجوز الا في جوف المصر وقد خالفا عموم القرآن وقد ظهر من هذه المسائل للعاقل المنصف
ان الامامية اكثر تجاوزا بالجمعة من الجمهور ومع ذلك يشنعون عليهم تركها حيث انهم لم يجوزوا الاتمام بالفاسق ومرتكب الكبائر والمخالف في العقيدة
الصحيحة وانه لا يجوز الزيادة في الخطبة التي خطبها النبي ص واصحابه والتابعون الى زمن المنصور انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان الجمعة تقع في حظائر الساكنين بشرط ان لا يتباعد نقل بيوتها فلا يجب الجمعة على اهل الخيام لان الجمعة فرضت على جماعة اجتمعوا في مكان ثم انتقل

من الشافعي انه يكون في جوف المصر فاما لانه مجوز لاهل الخيام في منازلهم اذا كان مجتمعة الدور والمنازل واما الجمعة في الصحراء فغير وارد
ولا هو مما عمل به رسول الله ص ولا احد من الخلفاء وهو مناف لمضمون التجميع في المخالفة لعموم القرآن شيء لا يظهر لان الشرائط في صحة الجمعة مطلوبة
من السنة انتهى **واقول** ما نقله المص عن الشافعي هو انه لا يجوز لاهل المصر الا ان يصلوا الجمعة في جوف المصر ولا يخرجون به الى الصحراء كما في
العيدين ولم يتعرض المص القول بعدم جواز اتيان اهل القباب في الصحراء بصلوة الجمعة حتى يكون كذبا وباطلا واما ما ذكره من ان الجمعة في الصحراء
غير وارد عن الشرع فعلى ان المص بين ان النص القرآني وارد عليه فلا وجه للانكار بعد ذلك واما ما ذكره من انه لم يعمل به رسول الله ص ولا احد من الخلفاء
فعلى تقدير تسليمه يدل على بطلان ذلك فانا نعلم قطعا ان النبي ص ولا احد من اصحابه لم يصلوا شيئا من الصلوة اليومية على فرش الاكاسرة والقياصرة
ولا على الحمالم والسماق الى غير ذلك مع جواز ذلك اتفاقا واما ما ذكره من ان فعل الجمعة في الصحراء مناف لمضمون التجميع ففي غاية البطلان كيف
ولو صح ذلك لزم بطلان صلوتي العيدين جماعة في الصحراء مع ان المشروع فعلهما في الصحراء اتفاقا واما ما ذكره للزوم مخالفة عموم القرآن بان الشرائط
معلومة من السنة فان اراد من السنة النبوية فدونه اثباته خرط القتاد وان اراد سنة الشافعي فشفعائه فلعل الخصم لا يلتفت اليه تدبر **قال**
المص رفع الله درجته **سر** ذهبت الامامية الى وجوب صلوة العيدين على من يجب عليه الجمعة وقال الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد
خالفوا في ذلك قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى اراد صلوة العيد وهو يدل على عدم الفلاح بتركها وخالفوا لمداومة النبي ص **وقال**
الناصب حفظه الله اقول صلوة العيدين عند الشافعي سنة مؤكدة وليست واجبة لعدم ورود الامر بها ومداومة النبي ص يفيد تاكيد السنة لا الوجوب
والاستدلال بالاية لا يتم لان انحصار ارادة صلوة العيد من الذكر والصلوة الواردة فيها ممنوع لعدم الاجماع عليه وان سلم فلا يدل على الوجوب لامكان
حمل الفلاح على زيادة الثواب ولا يلزم عدم الفلاح بتركها لان في سورة المؤمنين قال والذين هم عن اللغو معرضون والاعراض عن اللغو ليس بواجب
بل مندوب انتهى **واقول** قوله لعدم ورود الامر به مردود بقوله تعالى فصل لربك وانحر اما تضمنه للامر فظاهر واما ان المراد بالصلوة فيه صلوة
العيد فلاجماع المفسرين على ذلك واما ما ذكره من ان مداومة النبي ص يفيد تاكد السنة لا الوجوب مدفوع بما مر سابقا دليل الوجوب باعتراف
الشافعي الانصاري في شرح البنا بيع القول بانه لتاكد السنة خلاف الظاهر كما لا يخفى واما ما ذكره من امكان حمل الفلاح على زيادة الثواب فيدخل
بان الفلاح هو الفوز والنجاة فهو اعم من زيادة الثواب شامل لكل مطلب من مطالب الدنيا والاخرة وتخصيص الكتاب بلا دليل مخصص صالح
لذلك غير جائز **قال** المص رفع الله درجته **سو** ذهبت الامامية الى وجوب صلوة الكسوف وقال الفقهاء الاربعة انها سنة وقد خالفوا في ذلك
قول النبي ص لما كسفت الشمس ان الشمس والقمر اياتان من اياتي الله تعالى يخوف بهما عباده فاذا رايتم ذلك فصلوا وروى ابو مسعود البدري قال كسفت الشمس
يوم مات ابرهيم ولد رسول الله ص فقال الناس انكسفت الشمس لموت ابرهيم فقال رسول الله ص ان الشمس والقمر اياتان من اياتي الله لا ينكسفان
لموت احد ولا لحياته فاذا رايتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والى الصلوة انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة الكسوفين
سنة مؤكدة والامر محمول على الاستحباب لاستمرار الامر على ان تاركه لا يلام ولا يذم عليه وذلك بالاجماع انتهى **واقول** قد قدمنا البرهان على
ان الامر للوجوب وان الحمل على الاستحباب بلا دليل غير جائز وما ذكره من استمرار الامر على ان لا يلام ولا يذم ملوم مذموم وكذا دعوى الاجماع
كيف ينعقد الاجماع على ذلك مع مخالفة علماء اهل البيت ع **قال** المص رفع الله درجته **سمن** ذهبت الامامية الى استحباب صلوة الاستسقاء
وقال ابو حنيفة لا صلوة لها وقد خالف بذلك فعل النبي ص وروى ابو هريرة قال خرج رسول الله ص يوم يستسقي فصلى بنا ركعتين وروى ابن عباس
انه صلى بنا ركعتين كما صلى في العيدين وفعل ذلك ابو بكر وعمر انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الصلوة في الاستسقاء سنة
لفعل النبي ص والخلفاء بعده ومذهب ابي حنيفة ان ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى
استغفروا ربكم انه كان غفارا ورسول الله ص لم يرو عنه الصلوة وذهب ابو محمد ويوسف الى انه يصلي الامام بالناس ركعتين لما روي انه صلى فيه
ركعتين كصلوة العيد رواه ابن عباس واجاب ابو حنيفة انه فعل مرة وترك اخرى فلم يكن سنة انتهى **واقول** من امارات اختلال راي الناصب
انه يعتذر ولا من جانب ابي حنيفة بانه يقول لم يرو عن النبي ص صلوة الاستسقاء ثم ينقل عن صاحبه انه روى انه ص صلى فيه ركعتين كصلوة العيد
وبالجملة اما ان يلزم كذب ابي حنيفة او كذب صاحبيه وكذب هذا الناصب الناقل لمذهبهما تدبر **قال** المص رفع الله درجته **سمح** ذهبت الامامية الى
ان سنة تسطيح القبور وبه قال الشافعي واصحابه الا ان بعضهم قال المستحب التسطيح لكن لما صار شعار الرافضة عدلنا عنه الى التسنيم قاله الغزالي
هل يحل لمن يؤمن بالله واليوم الاخر ان يغير الشرع لاجل عمل بعض المسلمين به وهؤلاء تركوا الصلوة لان الرافضة يفعلونها انتهى **وقال** الناصب
حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان التسطيح سنة في القبور وما ذكره من عمل الرافضة فهو غير معلوم عندنا لكون مذهبهم مجهولا لا يعرف لانهم يخفون
الاعمال للتقية فلا يطلع على مذهبهم وقد جوزوا اظهار الكفر للانبياء للتقية فكيف يكون السبيل الى الاطلاع على مذهبهم انتهى **اقول**
قد علم امام الناصب وحجته سلامة الغزالي لذلك كما صرح به المص فانكار العلم بذلك مع اما تجاهل منه او تجهيل لامامه وكذا فيه تكذيب ستحر ابن البر
الحرزي حيث قال في جامع الاصول ان مجدد مذهب الامامية في المائة الثانية علي بن موسى الرضا فان هذا الحكم منه يتوقف على علمه بمذهب الامامية
ولو على الاجمال ومن اوضح الدلائل على عدم مبالاة هذا الناصب بالكذب انه قد علم من اول هذا الكتاب الى ههنا جملة صالحة من مذهب الامامية قطعا

وسيصرح عنقريب في مسئلة الحربتين بكمال الاحتياط على مذهب الامامية ومع هذا قال ههنا ان مذهبهم مجهول واما ما ذكره من انهم يخفون الاعمال
للتقية فليس على اطلاقه فانما يخفون الاعمال التي تقرب ابعد من الجهول فاطنبه وتستطيع التجويز ليس كذلك ولو سلم اخفاؤهم للاعمال كلها فلا يلزم
اخفاؤهم للاقوال ولو سلم اخفاء الاقوال ايضا في بعض الازمنة والاحوال لكن هذا الكتاب قد صنف في ايام السلطان المؤيد الذي رفع التقية و
عدل عن مذهب اهل السنة الى مذهب الامامية فلا مجال فيه لاحتمال التقية ولو احتمل ذلك فقد خاب الناصب فيما قصده من الرد على هذا الكتاب
لاحتمال ان يكون ما نسب فيه الى الامامية لم يكن مذهبا وقولا لهم بل كان من اقوال بعض الجهول ولبعض المتحيرين في الاجتهاد من اهل السنة واما ما ذكره
من انهم جوزوا اظهار الكفر للانبياء تقية من اذى الناصب وسائر من يؤذي الانبياء كابي ذر وصحابه في مسئلة عصمة الانبياء فتذكر ثم
لا يخفى ان عدول المتمسين باهل السنة عن حكم القرآن وسنة النبي لاجل عمل الشيعة به غير منحصر فيما ذكره المص ههنا بل قال الزمخشري وهو من الائمة
الحنفية في الفروع في تفسير قوله تعالى وهو الذي يصلي عليكم وملائكته انه يجوز بمقتضى هذه الاية ان يصلي على احاد المسلمين لكن لما اتخذ الرافضة
ذلك في ائمتهم منعناه وذكر ابن الحجر شارح البخاري مثل هذا في منع توجيه السلام الى آل النبي عليهم الصلوة والسلام وقال بعضهم يجب الفصل
بكلمة على بين النبي وآله عند الصلوة عليهم نعم للشيعة وقال مؤلف الهداية في فقه الحنفية ان المشروع هو التختم في اليمين لكن لما اتخذه الرافضة علامة
جعلنا التختم في اليسار وقال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع حكى ابو الفضل بن عبيدان عن علي بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت
في صلوة الصبح اذ صار شعارا لقوم من الشيعة وقال الغزالي في الوسيط منع اشياء استحبت في زماننا لكونها قد صارت شعارا للرافضة منها الجهر
بالبسملة وتسطيح القبر والتختم باليمين قال بعض شراح صحيح مسلم انما ترك القول بالتكبيرات الخمس في صلوة الجنازة لانه صار علما للتشيع ومما ينبغي
ان ينبه عليه ان المتمسين باهل السنة والجماعة لما كانوا من اهل سنة معوية وجماعته كما مر بيانه سابقا وكان من سنة معوية ان يعمل بقدر
الامكان خلاف ما عمل به اهل بيت النبي كعداوته الظاهرة بهم فكذا راوا عملا شرعيا اهتم بها الشيعة اقتداء بالنبي واهل بيته عليهم السلام عدلوا عنه
الى غيره اقتداء بسنة معوية وعللوا ذلك بدفع ملام العوام عن انفسهم باستحباب مخالفة الشيعة وانما العلة الاصلية والسبب الحقيقي في ذلك
متابعتهم لمعوية ومخالفة الشيعة انما وقع مقصودا بالعرض ويرشدك الى ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره من ترك معوية الجهر بالبسملة في
صلوته بالمدينة بحوالة الاثار على ما قال الراغب في كتاب المحاضرات من ان خاتم النبي كان حلقة فضة وعليه فص عقيق وكان يتختم به في يمينه و
سبب اتخاذه انه كتب الى ملك الروم وقيل انه يقبل كتابا الا مختوما فاتخذ خاتما وكان علي واصحابه يتختمون في ايمانهم واول من تختم
في يساره معوية ولهذا لما انكر النواصب على المطرق المبدي في تختمه باليمين شعر قالوا التختم في اليمين وانما مارست آل نسبها بالصادق
وتقربا متى لآل محمد وتباعدا منك لكل منافق الماسحين فروجهم بخواتم اسم النبي بهن واسم الخالق قال المص رفع الله درجته سط
ذهبت الامامية الى ان الشهيد يصلي عليه وقال الشافعي ومالك واحمد لا يصلي عليه وهو مخالف لفعل النبي فانه صلى على حمزة وعلى شهداء احد
انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز غسل الشهيد والصلوة عليه لان الصلوة شفاعة والشهيد جاء ان ذنوبه
فلا يحتاج الى الشفاعة واما صلوة رسول الله على شهداء احد فلم يثبت عند الشافعي وثبت من حديث جابر ان رسول الله لما حضر شهداء
احد قال انا شهيد على هؤلاء يوم القيمة وامر بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا انتهى واقول ما ذكره من ان الصلوة شفاعة ممنوعة
لا بد له من بيان وكذا ما ذكره من ان الشهيد جاء ذنوبه انما يسلم كونه جاء ذنوبه حاصلة من الاخلال في حقوق الله واما في حقوق العباد
فلا كما لا يخفى ثم ان حديث جابر بما رواه البخاري وهو على تقدير تسليم صحته معارض بما رواه هو ايضا عن عقبة بن عامر ان النبي خرج يوما فصلى
على اهل احد صلوته على الميت ثم انصرف الى المنبر الحديث الذي يظهر انه يمكن الجمع بين الحديثين بانه لم يسع النبي ان ياتي بما وجب من الصلوة
على شهداء احد عند شهادتهم لشدة ما اصاب النبي واصحابه في تلك الواقعة وقضاها بعد ذلك كما يدل عليه حديث عقبة ويؤيد ذلك قول الصنعاني
الكاني من الحنفية في الاصول من تقدم الوجوب على الندب وتقدم المثبت على النافي لان غفلة الانسان عن الفعل كثيرة ولا ذاكر المثبت يثبت
امرا زائدا على ما اطلع وهو اطلاعه على ما اثبته وقول الناصب صلوة النبي على شهداء احد لم يثبت عند الشافعي عند عبرة مسموع كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته ع ذهبت الامامية الى ان المشي خلف الجنازة او عن احد جانبيها افضل وقال الشافعي ومالك واحمد المشي قدامها
افضل وقد خالفوا في ذلك النص فان المستحب هو التشييع وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال امرنا رسول الله باتباع الجنازة انتهى
قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان المشي امام الجنازة قريبا منها بحيث لو التفت اليها افضل والدليل عليه ما روى الزهري عن
سالم عن ابيه قال رايت رسول الله وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة ورواه بعضهم مرسلا فهذا دليل الشافعي انتهى واقول يتوجه ان عليه
رواية الزهري على تقدير كونه مسندا لا يعادل روايتين رواهما البخاري مشتملتين على النص لوجوب اتباع الجنازة كما لا يخفى على المتامل
قال المص رفع الله درجته ع ذهبت الامامية الى ان القيام شرط في صلوة الجنازة وقال ابو حنيفة يجوز الصلوة قاعدا مع القدرة وقد خالف
فعل النبي والصحابة والتابعين ومن بعدهم فان احدا لم يصل قاعدا انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان من اراد
صلوة الميت القيام لا يجزي القعود مع القدرة على القيام ومذهب ابي حنيفة على ما في الهداية انه لا يجوز الصلوة على الميت راكبا في القياس لانه

دعائي والاستحسان لا يجزيهم فيها صلوة من جهلوا جواز التحريمة فلا يجوز كذا من غير غلط احتياطا هذا مذهبه وهو غير ما نقل عنه انتهى **واقول** نعم ما نقله الناصب عن ابي حنيفة غير ما نقله المص عنه لكنه اشد قبحا مما نقله المص عنه واقبح من ذلك استدلاله عليه بالقياس وهل اهلك بلبس الا القياس وهو اول من قاس وتبعه بعض الناس وقد سبق بيان بطلان القياس ودفع ما استدلوا به على حجيته من الشبهة والوسواس وانكار الناصب لما نقله المص عن ابي حنيفة انما هو بجحد انه لم يرد ذلك في شرح الوقاية والا فهو مذكور في مطولاتهم كما لا يخفى على المتتبع **قال** المص رفع الله درجته عجب ذهبت الامامية الى وجوب التكبير خمسا وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك فعل النبي وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا وانه كبر على جنازة خمسا فسألته فقال كان رسول الله يكبرها وكبر امير المؤمنين على سهل بن حنيف خمسا وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي ان النبي كان يصلي على الميت بخمس تكبيرات انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي ان التكبيرات اربع ولو زاد خامسا لم يبطل لكن لا يتابع الامام بل يسلم في الحال او ينتظر ليسلم معه ولا مدخل لسجود السهو في هذه الصلوة والدليل على ان التكبيرات اربع ما روى البخاري ومسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة ان النبي نعى النجاشي اليوم الذي مات فيه وخرج بهم الى المصلى فصف بهم وكبر اربع تكبيرات وقد ثبت في الناسخ والمنسوخ ان آخر صلوة صلاها رسول الله على الميت كبر فيها اربعا فنسخت ما قبلها انتهى **واقول** قد مر ان الحديث المنقول في البخاري ونحوه سيما المروي عن ابي هريرة المرمي بالكذب لا يصلح دليلا وحجة على الخصم وما ذكره من ان آخر صلوة صلاها رسول الله على الميت كبر فيها اربعا غير مسلم ولو سلم صحته فلا يدل على ما توهمه من نسخ ما فعل قبل ذلك من التكبير فيها خمسا تارة لامكان ان يكون دليلا على التخيير بين الخمس والاربع وهذا ظاهر جدا قال المص في تذكرة الفقهاء مذهب العامة التكبيرات الخمس علمائنا اجمع به قال زيد بن ارقم وحذيفة بن اليمان كان زيد بن ارقم كبر على جنازة خمسا وقال كان النبي يكبرها وعن حذيفة ان النبي فعل ذلك وكبر على قبر على سهل بن حنيف خمسا وكان اصحاب معاذ يكبرون على الجنازة خمسا ومن طريق الخاصة قول الباقر كبر رسول الله خمسا وسئل الصادق عن التكبير على الميت فقال خمس وروى الصدوق ان العلة في ذلك ان الله عز وجل فرض على الناس خمس صلوات فجعل للميت من كل صلوة تكبيرة وفي اخرى ان الله تعالى فرض على الناس خمس فرائض الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية فجعل للميت من كل فريضة تكبيرة فمن قبل الولاية كبر خمسا ومن لا يقبل الولاية كبر اربعا وقال الفقهاء الاربعة والثوري والاوزاعي وداود وابو ثور التكبير اربع وروي عن الحسن علي عليهما السلام واخيه محمد بن الحنفية وعمر بن عمر وزيد وجابر وابي هريرة والبراء بن عازب وعتبة بن عامر وعطا بن ابي رباح وان رسول الله نعى النجاشي للناس وكبر بهم اربعا والجواب قلنا بينا انه صلى له بمعنى الدعاء ولو سلمنا انه عليه السلام فعل ذلك ببعض الاموات لكن ذلك لا يخرج الميت عن الحق فانه قد روي عن اهل البيت عليهم السلام ان الصلوة بالاربع للمتهم في دينه قال الصادق كان رسول الله يكبر على قوم خمسا وعلى آخرين اربعا فاذا كبر اربعا اتهم يعني الميت وحكي عن محمد بن سيرين وابي الشعثاء جابر بن زيد انهما قالا يكبر ثلثا وروي عن ابن عباس عن علي انه كان يكبر على اهل بدر خمسا وعلى سائر الناس اربعا وهو يناسب ما قلناه من تخصيص الاربع بغير المرضى انتهى ونعم ما قال استحسنا التنبيه في الذكرى من ان هذا احسن بين ما رواه العامة لو كانوا يعقلون ويزيد فساد مقال الناصب وسلافة وضوحا ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال ويكبر الامام والمأموم يكبر الامام على الجنازة خمس تكبيرات لا اكثر فان كبر واربعا فحسن ولا اقل ولا يرفع الايدي الا في اول تكبيرة فقط فاذا انقضى التكبير سلم تسليمتين وسلموا كذلك فان كبر سبعا كررناه واتبعناه وكذلك ان كبر ثلثا فان كبر اكثر لم نتبعه وان كبر قال من قلت لم اسلم بسلامه بل اكملنا التكبير انا عبد الله بن يوسف نا احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج نا ابو بكر بن شيبة ومحمد بن المثنى قالا نا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا وانه كبر على جنازة خمسا فسألته فقال كان رسول الله يكبرها وصح عن النبي انه كبر اربعا كما ذكر بعد هذا انتهى واحتج من منع من اكثر من اربع بجزر دبناه من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن غالب بن شقيق عن ابي وائل قال جمع عمر بن الخطاب الناس فاستشارهم التكبير على الجنازة فقالوا كبر النبي سبعا وخمسا واربعا فجمعهم عمر على اربع تكبيرات كاطول الصلوة قالوا فهذا اجماع فلا يجوز خلافه وهذا في غاية الفساد اولا لان الخبر لا يصح لانه عن غالب بن شقيق وهو ضعيف ومعاذ الله ان يستشير عمر في احداث فريضة بخلاف ما فعل فيها رسول الله او المنع من بعض ما فعله مرة ومات وهو مباح فيحرم بعده لا يظن هذا بعمر الا جاهل بحال عمر من الدين والاسلام طاعن على السلف انتهى ثم بعد ذكر الروايات الكثيرة عن جماعة من الصحابة بعضها يدل على فعل الثلث وبعضها على الاربع وبعضها على الخمس قال فكل اجماع يخرج عن علي ابي طالب وعبد الله بن مسعود وانس بن مالك وابن عباس والصحابة بالشام والتابعون بالشام وابن سيرين وجابر بن زيد وغيرهم باسانيد في غاية الصحة وبعد على الاجماع بخلاف هؤلاء باسانيد واهية فمن اجهل ممن هذه سبيله ومن اخسر صفقة ممن يدخل في عقله ان اجماعا عرفه ابو حنيفة ومالك والشافعي وخفي على علي وابن مسعود وزيد بن ارقم وانس بن مالك وابن عباس حتى خالفوا اجماع خاص لله من هذا ولا متعلق لهم بما رويناه ان عمر كبر اربعا وزيد بن ارقم كبر اربعا على ابن المكفف اربعا وعلى سهل بن حنيف سبعا ثم التفت فقال اني لم ير بدري زيد بن ثابت كبر على اهل بدر اربعا وانسا كبر اربعا وكلها احق صوات لم احد من هؤلاء صح عنه انكار تكبيرات خمس صلوا وحتى لو وجد لكان معارضا لقول من اخبارها ووجب الرجوع حينئذ الى ما افترض الله الرد اليه عند التنازع من القرآن والسنة وقد صح انه كبر خمسا واربعا

فلا يجوز ترك احد عليه السلام ولم يجد عن احد من الائمة تكبيرا كثر من سبع ولا اقل من ثلث فمن زاد على خمس وبلغ ستا او سبعا فقد عمل عملا لم يصح عن
النبي ص وكذا فكره هنا مذهبا لم ينبه عنه فلم يقل بتجويزه لذلك كذلك القول فيمن كبر ثلاثا واما دون الثلث فهو التسبيح فلم يفعله النبي ص ولا عمله
احد اقال ابن نهو تكلف قد نهينا ان نكون من المتكلفين الاحديثا ساقطا وجب ان يبنه عليه وهو ان رسول الله ص صلى على الحمزة رض يوم احد سبع
صلوة وهذا باطل بلا شك هذا الذي كلام ابن حزم وقد علم بما رواه عن يزيد بن ارقم انه قد عمل بما ذهب اليه الامامية من الاتيان بالتكبيرات الاربع ثلاثا وفيه
والمخالفين الذين لم يعتقدوا الركن الخامس من الايمان وهو امامة علي بن ابي طالب عليه السلام بلا فصل عن النبي والاتيان بالخمس لمن اعتقده
وايضا علم بما رواه من جمع عمر الناس على تكبيرات اربع وان من افتى كالشافعي بعدم جواز اكثر من تكبيرات اربع اقتدى بسنة عمر وحجة على سنة النبي ص فلا تغفل
قال المص رفع الله درجته ص ذهبت الامامية الى استحباب وضع الجريدتين في الكفن وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص
روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال مر رسول الله ص على قبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بلى اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الآخر
فكان لا يتنزه من البول فدعا بعسيب رطب فشقه باثنين ثم غرز على هذا واحدا وعلى هذا واحدا ثم قال لعله ان يخفف عنهما ما لم ييبسا وفي حديث
سفيان الثوري قال ان رسول الله ص قال للانصار خضروا صاحبكم فما اقل الخضر يوم القيمة قالوا وما التخضير قال جريدتان خضراوان توضعان
من اصل اليد الى اصل الترقوة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما اجمله بالسنة وبمعاني الحديث فان حديث الجريدتين اجمع العلماء ان
المراد من الغرز فيهما ان يبقيا رطبين ناميين ليكونا مسبحتين لله تع فيخفف عن الميت العذاب لذكرهما وتسبيحهما واذا دفن الجريدتان مع الميت فاين
التسبيح واين النمو والحديث يصرح بما يدل على هذا حيث قال ما لم ييبسا فدل على ان بعد اليبس لا يبقى له فائدة في دفع العذاب عن الميتين فما فائدة دفنهما
مع الميت هذا غاية الكودنة والتصرف في دين الله بالقياس الفاسد بعدم الاهتداء الى وجوه الاحكام وما ذكره من حديث الثوري فابن اسناده ومن
ذكره من ارباب الصحاح وكيف يجوز الاستدلال برواية احد من العلماء ولا هو صحابي ولا تابعي وهل هذا الا الشرع بما لم ياذن به الله حيث يقول ام لهم
شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم ياذن به الله وقد اطلعنا على فقه الامامية وكنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة ثم انا رأينا انهم
يستدلون بادلتنا المتروكة لاشتمالها على المحابي وتركوا ادلتنا الصحيحة نعوذ بالله من مثل هذا المذهب انتهى وقال العجب من الناصب الشقي انه في غاية
الجهل بمعنى الحديث وبما ذكره اصحابه فيه ومع هذا يشنع على المص بانه لا يعرف معنى الحديث وكانه في مثل هذا قيل ليت الفجل يهضم نفسه ذلك لان الجريدة
على ما ذكره الطيبي في شرح المشكوة في السعفة التي جردت عنها الخوص والسعفة في الدنيا ان سعفة النخل تنمو عند غرسه في الارض فضلا عن نموه بعد تجريد
الخوص عنها وشقها نصفين كما وقع التصريح به في الحديث انما المذكور في شروح الحديث كالمشكوة للطيبي انها يسبحان ما داما رطبين لا ما داما يابسين
وانما النمو متى احدثه الناصب لنمو في هواه الكذب على الله ورسوله واما ما ذكره من ان بعد اليبس لا يبقى له فائدة فمقبول نعم ولهذا وقع في متن الحديث
انه يخفف بذلك العذاب ولم يقل يدفع فليس اولياء الناصب الكودنة والتصرف في دين الله هل وقع منه ومن ائمته ومن المص قدس سره واما ما ذكره
من ان حديث الثوري ليس بمسند فجوابه ان الدليل في الحقيقة ما رواه المص عن الحميدي واورد حديث الثوري تاييدا له ويكفي في التاييد كونه مرسلا
وقد عمل الشافعي بمراسيل سعيد بن المسيب والثوري ليس بادنى منه وقال ابن حزم الحنفيون والمالكيون يقولون ان المرسل كالمسند واقوى انتهى
فيمكن ان المص اورد الحديث الاول حجة على جميع الفقهاء الاربعة وحديث الثوري حجة على اثنين منها هذا مع ما روي في البخاري والمشكوة ان بريدة
ابن الحصيب الصحابي اوصى ان يجعل في قبره جريدتان واما ما ذكره من ان ما كنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة ففيه ما اشرنا اليه سابقا ان
لهم من رواية الائمة عليهم السلام المنتهية الى النبي ص روايات تزيد على ما في صحاح اهل السنة مذكورة باسانيدها في كتب معتبرة منها جامع الكافي
لمحمد بن يعقوب الكليني الرازي والتهذيب والاستبصار كلاهما للشيخ ابي جعفر الطوسي طيب الله مشهده وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ ابن بابويه القمي
قدس سره وغير ذلك لكن المص قدس سره انما استدل في هذا الكتاب بروايات اهل السنة عليهم لان التمسك بكلام الخصم اوكد في الاحتجاج واقوى في
سد باب اللجاج والاعوجاج كما مر مرارا واما فعله الناصب بتقسيم الاستدلال الى صحابية وروايتهم الى الضعيفة والصحيحة فتقسيم سقيم اذ اسانيد الكل عند
غير مستقيمة لكن يحتج بها عليكم لما ذكرنا من التاكيد والالزام لو كيد بالله التاييد قال المص رفع الله درجته

الفصل الثالث في الزكوة

وفيه مسائل الاولى في نصب الامامية الى ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وقال ابو حنيفة يستانف
الفريضة في كل خمس شاة الى مائة واربعين ففيها حقتان واربع شياه الى مائة وخمس واربعين ففيها حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها
ثلث حقاق ثم يستانف الفريضة بالغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة فيكون في كل خمس شاة الى مائة وسبعين فيكون فيها ثلث حقاق
واربع شياه فاذا بلغت مائة وخمس وسبعين ففيها ثلث حقاق وبنت مخاض الى مائة وخمس وثمانين فاذا صارت مائة وستا وثمانين ففيها ثلث
حقاق وبنت لبون الى خمس وتسعين فاذا صارت مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم يعمل في كل من الخمسين ما عمل في الخمسين التي
بعد المائة وخمسين الى ان ينتهي الى الحقاق فاذا انتهى اليها انتقل الى الغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة وعلى هذا ابدا وقد خالف في ذلك نص
رسول الله ص في الصحاح عن انس فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون حتى يبلغ مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم يعمل

الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ودليله ما روي في السنة المشهورة في كتاب الصدقات انه اذا زادت
الابل على مائة وعشرين عود ما دونها فهذا دليل الشافعي وذهب ابو حنيفة الى الاستيناف كما ذكره ودليله انه كتب في آخر ذلك في كتاب عمرو بن
حزم فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فيعمل ابو حنيفة بالزيادة لانه العمل بالنصين فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** كتاب عمرو بن حزم غير
متصل الى صاحب العزم عليه السلام فلا يكون ما فيه حجة قال ابو محمد علي بن حزم الاندلسي حنيفة عمرو بن حزم منقطعة لا تقوم حجة وسليمان
بن داود مجهول الجزري عن الذي رواها متفق على تركه وانه لا يحتج به انتهى فلا اعتداد باحتجاج الشافعي لها باحتجاج الحنفي باخرها اقدر وقال ابن قدامة الحنبلي
في المغني موافقا لنا طاعنا على دليل ابي حنيفة ان في حديث الصدقات الذي كتبه ابو بكر لانس والذي عند آل عمر مثل مذهبنا وهما صحيحان وقد رواه
ابو بكر عن النبي ص بقوله هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله على المسلمين واما كتاب عمرو بن حزم فقد اختلف في صفته فرواه الاثرم
في سننه مثل مذهبنا والاخذ بذلك اولى لموافقته الاحاديث الصحاح وموافقته القياس فان المال اذا وجب فيه من جنسه لم يجب من غير جنسه كسائر جهاته
الانعام ولانه مال احتمل المواساة من جنسه فلم يجب من غير جنسه كالبقر والغنم وانما وجب في الابتداء من غير جنسه لانه لم يحتمل المواساة من جنسه فعدلنا
الى غير الجنس ضرورة وقد زال ذلك بزيادة المال وكثرته انتهى **قال** المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى تخيير المالك بين اخراج الحقاق وبنات اللبون
في ما بين ونحوها وقال ابو حنيفة يجب الحقاق لا غير وهو مخالف للنقل لان النبي ص خير بينهما فايجاب احدهما عينا مخالفة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول عبارة الحديث في كتاب الصدقات هكذا فاذا زادت على عشرين مائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وهذا يدل على التخيير اذا كان
الحساب بالاربعينات والخمسينات جميعا اما اذا انحصر بالخمسينات فلا يكون الا الحقة وابو حنيفة اعتبر الخمسينات فلا يلزم الاحقاق كما في بيان مذهبه فلما
اوجب احدهما عينا بخلاف الحديث لجواز التخصيص بالحقة في الخمسينات انتهى **واقول** قد مر ان ما في كتاب الصدقات غير مصدق به وقال الطيبي في
شرح المشكوة احتجوا اي الحنفية بما روي عن عاصم بن ضمرة عن علي ع في حديث الصدقة فاذا زادت الابل على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون
وروي انه صلوات الله عليه كتب كتابا الى عمرو بن حزم في الصدقات والديات وغيرها وذكر فيه ان الابل اذا زادت على العشرين ومائة استوفت الفريضة
ولا يعاد لان حديث انس فانه متفق على صحته انتهى **قال** المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى وجوب الاداء مع حولان الحول وقال ابو حنيفة
لا يجب الا بالمطالبة ولا مطالبة عنده في الاموال الباطنة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى واتوا الزكوة انتهى **واقول** ان الناصب لم يذكر هذا الفصل
لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب **قال** المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى انه لا يجب عن المراض شراء صحيحة وقال مالك يجب وقد بينا
في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم وكرائم اموالكم فاذا نهاه عن اخذ الكريمة مع وجودها فالنهي عن اخذ صحيحة مع عدمها اولى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المصدق لا يأخذ مريضة ولا معيبة الا اذا كان كلها مراضا او معيبة فان صح ما نقل عن مالك فربما يكون مخصوصا
بشراء الصحيحة والا فاذا كان الامر اذا اخرجوا الى الشراء لا يشتري صاحب المال المريضة فلا مخالفة للنص لان تمام الحديث وخذ من حواشي مواشيهم اي من اوساطها
انتهى **واقول** على تقدير تسليم صحة ما نقل عن مالك لا مجال لحمل العبارة المنقولة على ما تكلف وقبول الاعتراض اسلم واولى من الجواب بما
يدل على قصور النصاب ثم ان تفسير الحواشي بالاوساط لا يصدر عن حشو حشوي يدور على الحواشي والاطراف فضلا عن الاوساط فافهم **قال**
المص رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى ان الزكوة يجب في العين قال الشافعي يجب في الذمة وقد خالف نص النبي ص حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة
الى قوله فاذا بلغت ستا وعشرين ففيها بنت مخاض وفي البقر اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع وتبيعة وفي الغنم اذا بلغت اربعين ففيها شاة انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الزكوة على الفور ويعصون بالتاخير بعد التمكن ويضمن ان تلف بعده واذا باع مال الزكوة او رهن
بعد الوجوب قبل الاخراج بطل في قدر الزكوة لان المستحق شريك فيه فان جاز الاخراج من موضع آخر فالزكوة وان كانت واجبة في الذمة ولهذا يصح
الاخراج من موضع آخر لكنه له تعلق بالعين لسوت شركة المستحق والظرفية المستفادة من الحديث السابق حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة
لهذا التعلق لا لكونه متعلقا بالعين انتهى **واقول** ان ما ذكره الناصب في تقرير مذهب مالك الشافعي وتطبيق الدليل عليه تكلف بل تعسف
ظاهر مع ما فيه من سناية الجمع بين النقيضين لان شركة المستحق كما ذكره تقتضي كون الزكوة في العين وجواز الاخراج من موضع آخر تقتضي كونها في الذمة
فيكون امرا واحدا متعلقا بالعين من حيث استحقاق الشركة وكونها متعلقا بالذمة من حيث جواز الاخراج من موضع آخر فانتقل الكلام
الى الجهتين والحيثيتين ونقول هما ان الحيثيتان متنافيتان لا يجوز اجتماعهما فالمخلص لا بان يقال جواز الاخراج من موضع آخر من حيث ارفاق
الشارع بالمالك فكانه قال له الشارع انه يجب الزكوة في عين مالك لكن جوزنا لك الاخراج من غيرها ارفاقا بك اقول وبهذا يندفع ما ذكره ابن حزم
في هذا المقام من كتابه المحلى حيث قال لا خلاف بين الامة من ربنا الى من رسول الله ص ان من وجبت عليه زكوة بر او شعير او تمر او فضة او ذهب
او ابل او بقر او غنم فاعطى زكوته الواجبة من غير تلك الابل ومن غير تلك الذهب ومن غير تلك البقر ومن غير تلك الغنم فانه لا يمنع ولا يكره له ذلك بل
سواء اعطى من تلك العين او مما عنده من غيرها او مما يشتري مما يهب او مما يستقرض فصح يقينا ان الزكوة في الذمة لا في العين اذ لو كانت في العين لم
يجز له البتة ان يعطي من غيرها ولوجب منعه من ذلك كما يمنع من له شريك في شيء من كان ذلك ان يعطي شريكه من غير العين التي هم فيها شركاء الا برضاهم
على حكم البيع وايضا فلو كانت الزكوة في عين المال لكانت لا تخلو من احد وجهين لا ثالث لهما اما ان يكون في كل جزء من اجزاء ذلك المال ويكون في شيء منه غير عينه

الدود من الابل بين الثلث الى العشر وهي مؤنثة واحدها ما من لفظها والكثير اذواد وفي المثل الذود الى الذود ابل وذلك ان يجتمع اي اذا اجتمعنا القليل مع القليل صار كثيرا ص

اي لو كان كل النصاب صالحا لكل شراء صحيحة لا ذا الشرط وجدا اذا اختار المرض كان مرض المريضة دون ولو تباينت امراضها الوسط عرضا

اي يكون المال دون زكوة الفطرة فيها اشغلوا بالذمة انتهى ١٢ منه

يمكن ان الجا الى مستحقها فلم يفعل فقد فرط فان تلف ضمن وكذا ان منكر من اعطائها الى الساعي او الامام ترابي

فلو كان في كل جزء منه يحرم عليه أن يبيع منه رأسا أو جزءا فما فوقها لأن أهل الصدقات في ذلك الجزء شركاء ويحرم عليه أن يأكل منها شيئا لما ذكرنا وهذا باطل بالإجماع ولأنه لو قيل بذلك لا يخرج الشاة إلا بقيمة وصحيح بما بقي كما يفعل في المشتركات ولا بد وأن كانت الزكوة في شيء منه بغير عينه فيقال بها وكان يلزم أيضا مثل ذلك سواء بسواء لأنه كان لا يدري لعله يبيع ويأكل الذي هو حق أهل الصدقة انتهى وقد يستدل على كون الزكوة في الذمة ابتداء تبعية النماء لها بعد استقرار ملك المساكين فلهذا كان للمالك العدول من مستحق إلى آخر وقد يستدل على تعلقها بالعين بالإجماع على جواز تتبع الساعي العين لو باعها المكلف قبل أداء حق الزكوة فلو تمحض التعلق بالذمة لامتنع وقيل يحتمل أن يفرد تعلق الزكوة في نصب الإبل الخمس بالذمة لأن الواجب شاة ليست من جنس المال ويجاب بأن الواجب في عين المال قيمة الشاة وللأصحاب ههنا تتمة تحقيق وتدقيق مذكورة في كتبهم فليطالع ثمة **قال** المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت الإمامية إلى أن من غير ماله وبعضه حتى لا يؤخذ منه الزكوة أخذت منه الصدقة لا غير وقال مالك وأحمد يؤخذ منه الزكوة ويؤخذ نصف ماله وقد خالفا في ذلك لنبي الله صلى الله عليه وآله لا حق في المال حق سوى الزكوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول أخذ نصف المال بناء على تجويز التغرير بالمال حيث احتال في دفع الزكوة عن ماله والحديث إشارة إلى بيان حق الزكوة في المال فلا مخالفة انتهى **وأقول** نقل شمس الدين القهستاني في شرح مختصر الوقاية أن التغرير بالمال صار منسوخا حيث قال وعن أبي يوسف أنه يجوز التغرير بأخذ المال لا ينبغي أن يرد إلى الصاحب إذا تاب ولا يصرف إلى ما يرى الإمام وفي مشكل الآثار أن أخذ المال صار منسوخا انتهى ثم الظاهر أن من يفعل هذا التغرير إنما يفعله قبل حلول الحول أو بأيام معدودة فكان تصرفا في خالص ماله فلا يستحق التغرير فبناء كلام مالك وأحمد ههنا على تجويز ذلك كالبناء على الهواء أو الرقم على الماء **قال** المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت الإمامية إلى أن الزكوة لا يجب على الطفل والمجنون وقال الشافعي يجب وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي أنه يجب الزكوة في مال الصبي والمجنون ويجب على الولي الإخراج فإن لم يخرج وجب عليهما الإخراج بعد البلوغ والإفاقة والدليل ما روى الترمذي عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وآله من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة وهذا يدل على وجوب الزكوة في مال الصبي والمجنون ناقص بالعرض فإذا دخل النقصان الذاتي فلأن يدخل النقصان العرضي يكون من باب الأولى ولأن الزكوة غرامة مالية فيعتبر بالمؤن كنفقة الزوجات وسائر كالعشر والخراج هذا دليل المسألة وأما الاستدلال بالحديث فلا يتم حجة عليه لأنا لا نطالب الطفل بالأداء ولا المجنون فالقلم مرفوع عنهما انتهى **وأقول** لو سلم صحة ما استدل به من رواية الترمذي فالمراد من الصدقة المذكورة فيها النفقة الواجبة أيضا لها إلى الصبي قال الراغب الصدقة في الأصل يقال للمتطوع والزكوة الواجب ويسمى الواجب صدقة إذا تحرى صاحبه الصدق في فعله انتهى ولولا أن المراد في الحديث هذا المعنى لكان الظاهر أن يقال حتى تأكله الصدقة والنفقة لا ربط بأكل المال وإفناء إلى نفقة الصبي ولي واظهر كما لا يخفى وأما ما ذكره من أن الزكوة غرامة مالية ففيه غرامة وملامة لا يخفى وكذا الكلام في قياسها بسائر المؤن فتأمل وأما ما ذكره في دفع استدلال المصنف بالحديث بقوله لأنا لا نطالب الطفل بالأداء آه فأقول في جوابه إن التكليف لا يتوجه إلى الطالب على وجه الخطاب الشفاهي كما يفهم من كلام الناصب حتى يرتفع التكليف بتجرد الطالب على هذا الوجه من الولي دون الصبي ولو صح ذلك لزم أن لا يكون الطالب من وكيل شخص طالبا من الموكل وبطلانه ظاهر وأجاب ابن حزم آخر وهو أنه ليس في سقوط القلم سقوط حقوق الأموال وإنما فيه سقوط الملامة وسقوط فرائض الأبدان انتهى فتأمل فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **ح** ذهبت الإمامية إلى أن الفضة إنما يجب فيها الزكوة إذا بلغت صافية مائتي درهم وقال أبو حنيفة لو كانت مغشوشة بأقل من النصف وجبت ولو كان عليه دين مائتا درهم خالصة فأعطى مائتين من المغشوشة بأقل من النصف ولو تجيبه برأت ذمته وقد خالفت في ذلك النص وهو قوله صلى الله عليه وآله على اليد ما أخذت حتى تؤدي وإنما أخذ درهم خالصة فكيف يجزي عنها المغشوشة وما دون من النصف وقال عليه السلام ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة والمغشوش ليس بورق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب أبي حنيفة أنه إذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة وإذا كان الغالب الغش فهو في حكم العروض يعتبر قيمته إن بلغ نصابا لأن الدراهم لا تخلو عن قليل غش لأنها لا ينطبع إلا به ويخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو أن يزيد على النصف اعتبارا للحقيقة فالذي عليه الفضة الخالصة إذا أدى عنها المغشوشة يصدق عليه أنه أدى الفضة ولا يكون الفضة إلا مغشوشة فالمغشوشة يؤدي بالمغشوشة فهو أدى ما عليه فلا مخالفة للنص انتهى **وأقول** ما الفقه الناصب من المقدمات الواهية إلا شبيه بكلام المرور والبهوت وأهون من نسج العنكبوت وهل هذا إلا مثل أن يقال إذا كان الغالب في السفوف المتخذ من السكر والحشيش هو السكر فهو في حكم السكر وإن كان بالعكس فبالعكس والحال أن صدق الفضة على المغشوش الذي غلب عليه الفضة ثم وكذا ما فرع من صدق أداء الفضة على أداء فيه غش وكذا المقدمة القائلة الفضة لا يكون إلا مغشوشة وكذا دعوى امتناع خلو الفضة عن الغش وما فرعه عليها بقوله فالذي يجب عليه وكان هذه المقدمات مما تلقاها عبيد الزاكاني لصحك الناس أو هزله مع القائلين بالقياس **قال** المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الإمامية إلى أن الزيوف لا يجزي عن الخالصة وقال أبو حنيفة يجزي وقد خالف قوله في الرقة ربع العشر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول قد مر من مذهب أبي حنيفة أن الفضة عنده لا تخرج عن الغش فالزيف عنده في حكم الخالصة انتهى **وأقول** قد مر منا بيان أن مذهب أبي حنيفة في ذلك من زيف مغشوش فيجب العدول عنه إلى الحق الخالص **قال** المصنف رفع الله درجته **ي** ذهبت الإمامية إلى أنه ليس في الزائد على المائتين شيء حتى يبلغ أربعين ففيها درهم وقال أبو حنيفة ما زاد عن المائتين فيه ربع العشر وإن قل وقد خالف في ذلك

ذلك قول رسول الله صلعم فما تو اصدقة الرقة من كل اربعين درهما درهما انتهى **وقال** الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي ان نصاب الفضة
مائتا درهم وزنا وفيه خمسة دراهم وما زاد فبحسابها قل او كثر ومذهب ابي حنيفة ان لا شيء في الزيادة حتى يبلغ اربعين فيكون فيها درهم ثم في كل
اربعين درهما درهم والعجائب موافق لمذهب ابي حنيفة ثم يعترض عليه بما دليل الشافعي فلقوله صلعم في حديث علي وما زاد على المائتين فبحسابه
لان الزكوة وجبت شكرا لنعمة المال واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى وبعد انصباب السوائم تحرزا عن التنقيص انتهى **واقول**
المذهب الذي نسبه الناصب الى ابي حنيفة ثم اعترض عليه لا يوافق مذهب امام كما لا يخفى وانما يوافق المذهب الذي افترى الناصب في نسبته اليه فلا عجب
بل العجب الناصب الشقي يزعم كل ما رآه في شيء من كتب الحنفية انه فتوى ابي حنيفة ولم يعلم ان اكثر ما ذكر فيها هو المفتى به بين المتاخرين من اصحابه
واما ما ذكره من دليل الشافعي ففيه ولا ان الحديث الموضوع على علي قد اختصر الناصب عن اصل ما رووه في كتبهم وهو انه روى في جامع
الاصول عن علي عن النبي صلعم انه قال لها تو اربع العشر من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شيء حتى تتم مائتين واذا كانت مائتي درهم ففيها
خمسة دراهم فما زاد بحساب ذلك ولا دلالة فيه على ما قصده لانه ما زاد على المائتين بحساب المائتين في كل اربعين درهم وليس في الناقص عنها
شيء اذ لا يبلغ اربعين فهو حجة لنا وثانيا ان ما ذكره من الوجه الاستحسان معارض مدفوع بالشارع العفو في الابتداء فكان له عفو بعد النصاب
والله الموفق للصواب **قال** الناصب رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى انه لا يجب الزكوة في الخيل وقال ابو حنيفة يجب وهو مخالف في ذلك قول رسول الله
عفوت عن الخيل والرقيق انتهى **وقال** الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي انه لا يجب الزكوة في الخيل والرقيق وغيرهما الا اذا اخذ للتجارة بشرطها
ودليله ما روى النسائي في صحيحه عن علي انه قال قال رسول الله صلعم قد عفوت عن الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم
ومذهب ابي حنيفة ان الخيل اذا كانت سائمة ذكورا واناثا فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من كل
مائتي درهم خمسة دراهم وذهب ابو يوسف ومحمد الى ان لا زكوة في الخيل ودليلهما ما ورد في الحديث انه قال صلعم ليس على المسلم في عبده ولا فرسه
صدقة ودليل ابي حنيفة قوله صلعم في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وتاويل ما رووه فرس الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت والتخيير بين
الدينار والتقويم ما ثور عن عمر فلا مخالفة للنص حيث عمل الحديث انتهى **واقول** ما ذكره الناصب ليلا لا ابي حنيفة ليس بحديث ولا اثر ولم نره
في شيء من الكتب المعتبرة المتداولة بين الجمهور وانما هو كلام مشتمل على مذهب ابي حنيفة جعله الناصب ليلا عليه وفساده اظهر من ان يخفى و
لعله جمع فيما ذكره بين حديث النبي صلعم وما روي من فعل عمر بان جعل مضمونهما حديثا واحدا كما يشعر به اخر كلامه لو غير سنوا كلام عمر مع كلام
النبي صلعم في الحجة وتوضيح ذلك ان ما روي في هذا المعنى عن النبي صلعم هو ما رواه ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني عن جابر انه قال قال صلعم في الخيل السائمة
في كل فرس دينار انتهى وليس فيه ذكر عشرة دراهم والذي فيه ذكره هذا انما هو حديث عمر كما ذكره ابن قدامة حيث قال وروي عن عمر انه كان
ياخذ من الراس عشرة ومن الفرس عشرة ومن البرذون خمسة ثم اجاب عن الاول بانه يرويه عوف الاسدي وهو ضعيف وعن الثاني بان عمر انما اخذ
منهم شيئا تبرعوا به وسالوه اخذه وعوضهم عنه برزق عبيدهم وروى احمد باسناده عن جابر انه قال جاء ناس من اهل الشام الى عمر رضه عنه فقالوا
انا اصبنا مالا وخيلا ورقيقا يحب ان يكون لنا فيها زكوة وطهور قال ما فعل صاحباي قبلي فافعله فاستشار اصحاب النبي صلعم وفيهم علي فقال علي هو حسن
ان لم يكن جزية ياخذون بها من بعدك قال احمد فكان عمر ياخذها منهم ثم يرزق عبيدهم فصار حديث عمر حجة عليهم من وجوه احدها قوله ما فعل
صاحباي من قبل يعني النبي صلعم وابا بكر ولو كان واجبا لما تركا فعله الثاني ان عمر امتنع من اخذها ولا يجوز ان يمتنع من الواجب الثالث قول علي هو
حسن ان لم يكن جزية ياخذون بها من بعدك فسماه جزية ان اخذوا بها وجعل حسنه مشروطا بعدم اخذهم ذلك على انه اخذهم بذلك غير جائز الرابع
استشارة عمر اصحابه في اخذه ولو كان واجبا لما احتاج الى الاستشارة الخامس انه لم يشترط عليه باخذه سوى ما ذكر عنه بهذا الشرط الذي ذكر ولو كان واجبا
لاشار وابه السادس ان عمر عوضهم عنه ورزق عبيدهم والزكوة لا يؤخذ عنها عوض ولا يصح قياسها على النعم لانها بكل نماءها وينتفع بدرها
ولحمها ويضحى بجنينها ويكون هديا وندرة عن محظورات الاحرام ويجب الزكوة في عينها ويعتبر كمال نصابها ولا يعتبر قيمتها والخيل بخلاف ذلك
انتهى في قال الحرم قد يستدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة بقول الله تعالى خذ من اموالهم صدقة والخيل اموال لما رواه ابو هريرة عن النبي صلعم ان الخيل
لرجل اجر ولرجل ستر فذكر الحديث وفيه ورجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها فهي له ستر ثم قال ابن حزم في ردها ان هذا ما موه
به الحنفيون من الاحتجاج بالظاهر والسنة وفعل الصحابة وهم يخالفون لكل ذلك اما الاية فليس فيها ان في كل صنف من اصناف الاموال صدقة وانما
فيها خذ من اموالهم صدقة فلو اريد الا هذا النص وحده لكفى في الدلالة على نفي الاخذ من الجميع ثم لو كان في الاية ان في كل صنف من اصناف الاموال
صدقة وليس ذلك فيها الا بنص ولا دليل لما كانت لهم فيها حجة لانه ليس فيها مقدار المال الماخوذ ولا مقدار المال الماخوذ منه ولا متى تؤخذ تلك
الصدقة ومثل هذا لا يجوز العمل فيه بقول احد دون رسول الله صلعم المامور بالبيان قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الحديث فليس فيه الا ان
لله تعالى حقا في رقابها وظهورها غير معين ولا مبين المقدار ولا مدخل للزكوة في ظهور الخيل باجماع منا ومنهم فصح ان هذا الحق انما هو على ظاهر
الحديث وهو حمل على ما طابت بنفسه منها في سبيل الله تعالى وعارية ظهورها للمضطر واما فعل عمر وعثمان فقد خالفهما وذلك قول ابي حنيفة انه
لا زكوة في الخيل الذكور وان كثرت وبلغت الف فرس فان كانت اناثا او اناثا وذكورا سائمة غير معلوفة تجب فيها الزكوة وصفة تلك الزكوة ان

صاحب مخيل بخيار ان شاء اعطى عن كل فرس منها دينارا او عشرة دراهم وان شاء قومها فاعطى من كل مائتي درهم عشرة دراهم وهذا خلاف فعل
عمر وايضا فقد خالفوا عمر في اخذ الزكوة من الورق عشرة دراهم من كل اربعين فكيف يجوز لذي عقل ودين ان يجعل بعض فعل عمر حجة وبعضه ليس
بحجة انتهى **قال** الناصر رفع الله درجته سبب ذهبت الامامية الى انه لا يضم الذهب الى الفضة ولو نقص كل منهما عن النصاب وقال ابو حنيفة وما لك
يضم وقد خالفا في ذلك قول رسول الله ص ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة وليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة انتهى
وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يكمل الورق بالذهب وبالعكس لان صدقة كل نوع فرضت على حدة فلا يكمل الناقص من النوع
بالاخر ومذهب ابي حنيفة انه ليس في الفضة فيما دون مائتي درهم صدقة لقوله ص ليس فيما دون خمس اواق صدقة والاوقية اربعون درهما وكذا في
الذهب ليس فيما دون عشرين مثقالا من ذهب صدقة فاذا كانت عشرين ففيها نصف مثقال للحديث مما ذكره عن ابي حنيفة ومالك مما
وابنا في كتبهم انتهى **وقول** نسبة القول المذكور الى ابي حنيفة ومالك مدفوع عن ابن حزم ايضا في كتابه المحلى غاية الامر انه قال انه قول ابي حنيفة
الاول ثم رجع ولنذكر عبارته في تقرير مذهبهما مع ما اورده عليهما ونبذ اولياء الناصب بان اسلافهم قد حربوا ابوتهم بايديهم فانه قوي
في الزامهم واشد في ارغامهم قال ابن حزم واما الجمع بين الفضة والذهب فان مالكا وابا يوسف ومحمدا والحسن قالوا من كان معه من الدنانير و
الدراهم ما اذا حسبها على ان كل دينار بازاء عشرة دراهم فاجتمع من ذلك عشرون دينارا او ما يتا درهم زكى الجميع زكوة واحدة مثل ان يكون
له دينار ومائة وتسعون درهما او عشرة دراهم وتسعة عشر دينارا او عشرة دنانير او الدراهم ورخصها وهو قول ابي حنيفة الاول ثم رجع فقال
يجمع بينهما بالقيمة فاذا بلغ قيمة ما عنده منهما جميعا عشرين دينارا او مائتي درهم فعليه فيها زكوة والا فلا فيرى على من له دينار واحد يساوي
لغلاء الذهب مائتي درهم غير درهم وعنده درهم واحد ان الزكوة واجبة عليه ولم ير على من عنده تسعة عشر دينارا او مائتا درهم غير درهم لا يساوي
رخصها وغلاء الذهب دينارا زكوة وقال ابن ابي ليلى وشريك والحسن بن حي والشافعي وابو سليمان لا يضم ذهب الى ورق اصلا لا بقيمة ولا على الاجزاء
من بعده مائتا درهم غير حبة وعشرون دينارا غير حبة فلا زكوة عليه فيهما فان كمل احدهما فصارا بالزكاة ولم يزك الاخر واحتج من راى الجمع بينهما بالقيمة
ان الاشياء قيم في خواصها ان الفلوس قد يكون ثمنا وايضا فرقها على هذا الراي الفاسد الاشياء كلها قد تباع بعضها ببعض فتكون اثمانا فافرق
الغرض لهذه العلة واصفق لكم بانهما لما كانا اثمانا للاشياء وجب ضمهما في بعض الزكوة فهذه علة لم يصححها قران ولا سنة ولا رواية فاسدة ولا
اجماع ولا قول صاحب ولا قياس بعقل ولا راي سديد انما هي دعوى في غاية الفساد وايضا فاذا صححوها فاجمعوا بين الابل والبقر في الزكوة لانهما يؤكلان
ويشرب البانهما ويجري كل منهما عن سبعة في الهدي ثم اجمعوا بينهما وبين الغنم في الزكوة لانها كلها يجوز في الاضاحي ويجب فيها الزكوة فان قيل
النص فرق بينهما قلنا والنص فرق بين الفضة والذهب في الزكوة لا يخلو الفضة والذهب من ان يكونا جنسا واحدا او جنسين فان كانا جنسا واحدا
فحرموا بيع احدهما بالاخر متفاضلا وان كانا جنسين فالجمع بين الجنسين لا يجوز الا بنص وارد في ذلك فيلزمهم الجمع بين التمر والزبيب في الزكوة وهم
لا يقولون به مع انهما قوتان حلوان ظهرا فساد هذا القول بيقين وايضا فيلزم من راى الجمع بينهما بالقيمة ان يزكي في بعض الاوقات دينارا او درهما
فقد شاهدنا الدينار يبلغ بالاندلس ان يدين مائتي درهم وهذا باطل شنيع جدا ويلزم من راى الجمع بينهما اسكامل الاجزاء انه اذا كان الذهب
رخيصا او غاليا فانه يخرج الذهب عن الذهب والفضة بالقيمة ويخرج الفضة عن الذهب والفضة بالقيمة هذا ضد ما جمع به بينهما فمرة راعى
القيمة لا الاجزاء ومرة راعى الاجزاء لا القيمة في زكوة واحدة هذا لخطأ سقيم ولا فرق بين هذا القول وبين من قال بل الجمع الذهب مع الفضة بالقيمة
واخرج عنهما احدهما بمراعاة الاجزاء وكلاهما يحكم بالباطل فيلزم اذا اجتمع له ذهب وفضة يجب فيهما عنده الزكوة وكان الدينار قيمته اكثر من
عشرة دراهم فانه اذا اخرج ذهبا عن كليهما فانه يخرج ربع دينار واقل من زكوة عشرين دينارا وهذا باطل عندهم وان اخرج دراهم عن كليهما وكان
الدينار لا يساوي الا اقل من عشرة دراهم وجب ان يخرج اكثر من عشرة دراهم عن مائتي درهم وهذا باطل باجماع فان قالوا انكم تجمعون بين
الضان والماعز في الزكوة وهما نوعان مختلفان قلنا نعم لان الزكوة فيهما جاءت باسم يجمعهما وهو لفظ الغنم والشاة ولم يات الزكوة في الذهب
والفضة بلفظ يجمعهما ولو لم يات الزكوة في الضان الا باسم الضان ولا في الماعز الا باسم الماعز لما جمعنا بينهما وهم يجمعون على ان الذهب غير الفضة
وانه يجوز بيع درهم من احدهما بمائة من الاخر وان احدهما حلال للنساء والرجال والاخر حلال للنساء حرام على الرجال وهم مقرون ان الزكوة
لا يجب في اقل من مائتي درهم ولا في اقل من عشرين دينارا ثم يوجبون في عشرة دنانير ومائة درهم وهذا تناقض لا خفاء به هذا وحجتنا
في انه لا يحل الجمع بينهما في الزكوة هو قول رسول الله ص ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة فكان من جمع بين الذهب والفضة قد اوجب الزكوة
في اقل من خمس اواق وهذا خلاف امر رسول الله ص وشرع لم ياذن الله تعالى به وهم يصححون الخبر في اسقاط الزكوة في اقل من عشرين دينارا
ثم يوجبونها في اقل وهذا عظيم جدا وقد صح عن علي وعمر بن عمر اسقاط الزكوة في اقل من مائتي درهم ولا مخالف لهم من الصحابة رض واما
اخراج الذهب عن الورق والورق عن الذهب فان مالكا وابا حنيفة اجازاه ومنع منه الشافعي وابو سليمان وبه ناخذ لان رسول الله ص قال
في الورق ربع العشر وفي مائتي درهم خمسة دراهم فمن اخرج غير ما امر رسول الله ص باخراجه فقد تعدى حدود الله ومن يطع الرسول فقد
اطاع الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولم ياتي بما امر فلم يزد واما الذهب فلا متكلما بجمعه على ان من اخرج في زكوة الذهب فقد ادى

ما عليه واتوا ما امر به رسول الله ص واختلفوا فيمن اخرج فضة عن ذهب او عرضا عن جنسه او غيرهما جاز بالنص فيما عداها فلا يجوز الا بنص
الى رسول الله ص حكما بغير نص لا اجماع بالله تعالى التوفيق انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته مع ذهب الامامية الى اعتبار الحول في جميع النصب
وقال ابو حنيفة يكفي وجوده في طرفيه فلو ملك اربعين شاة سائمة ثم هلكت الا واحدة ثم مضى عليها احد عشر شهرا لا لحظة ثم ملك تمام النصاب
اخرج زكوة الكل وقد خالف في ذلك قول النبي ص لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحل عليه الحول بل على بعضه انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وجوب الزكوة استمرار الملك جميع الحول فلو زال ولو لحظة انقطع الحول واستانف ان عاد ولو بالهبة
بالعيب او الاقالة ونحوها ودليله الحديث ومذهب ابي حنيفة انه لا بد من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله
لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولانه التمكن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه هكذا
في الهداية وبفهم منه الدليل ان ما نسب الى ابي حنيفة افتراء انتهى **واقول** لو سلم دلالة ما في الهداية على ما فهمه لكن صريح عبارة الوقاية ومنطوقه
يدل على ان ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة حق وصدق حيث قال مصنف الوقاية ونقصان النصاب في الحول هدر هذا عند ابي حنيفة وقال شارحه
اي لو كان اول الحول عشرون دينارا ثم نقص في اثناء الحول ثم توفي في اخر الحول يجب الزكوة انتهى فعلم ان ما في الهداية مسوق على طريق العفو
به فيما بينهم من مذهب صاحبه ومبني على المسامحة في كون النصاب في الحول بان اخذ اعم من ان يكون عينه او بدله فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته
يدل نسبت الامامية الى انه لا زكوة في الحلي محرما كان او محللا وقال ابو حنيفة والشافعي فيهما الزكوة وقد خالفا بذلك قول النبي ص لا زكوة في
الحلي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا زكوة في الحلي المباح يجب في المحظور والمكنوز ولو اتخذوا او لم يقصد استعماله
مباحا ولا محظورا او لا كنزا فلا زكوة هذا مذهب الشافعي ومن العجب انه زائد على الشافعي ثم الحكم بمخالفة الحديث الذي هو دليل الشافعي
في عين تلك المسئلة وهذا داخل في وعيد قوله ص اذا لم تستحي فاصنع ما شئت ومذهب ابي حنيفة انه في تبر الذهب والفضة وحليهما وادائهما
الزكوة ودليله ان السبب قائم والنماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة وكانه لم يصح عنده الحديث فلا مخالفة حيث لم يصح انتهى **واقول**
تثنية الضمير في قوله فيهما تحريف من الناصب الخائن الذي قد ثبت خيانته وتحريفه مرارا او سهو من قلم الناسخ وينبغي ان يكون بدله
فيه فيكون المعنى انهما خالفا في الحلي في الجملة اما ابو حنيفة فقد اقسمين واما الشافعي ففي المحظور وسيأتي ذكره في هذا المقام ان مالك قد وافق
ابا حنيفة في بعض جزئيات هذه المسئلة وقال الحلي ان كان لامراة تلبسه تكريه وكان لرجل يعده لنسائه فلا زكوة في شيء منه وان كان لرجل
يعده لنفسه عدة ففيه الزكوة ولا زكوة على الرجل في حلية السيف والمنطقة والمصحف والخاتم كذا نقله عنه ابن حزم ثم اورد عليه ان ما ذكره
تقسيم غير صحيح وما علمنا ذلك التقسيم عن احد قبله ولا يقوم على صحته حجة من قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس ولا رأي
له وجه العجب انهم احتجوا في ذلك بان الزكوة انما سقطت عن الحلي المتخذ للنساء لانه مباح لهن وكذلك عن المنطقة والسيف وحلية المصحف
والخاتم للرجال فكان هذا الاحتجاج عجبا لقد علم كل مسلم ان الدنانير والدراهم ونقار الذهب والفضة مباح اتخاذ كل ذلك للرجال والنساء فينبغي
على هذا ان يسقط الزكوة عن كل ذلك ان كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة ان من اتخذ ما لا زكوة فيه مما لم يبح له اتخاذه ان يكون
فيه الزكوة عقوبة له كما اسقط الزكوة عما فيه الزكوة من الذهب والفضة اذا اتخذ منه حلي مباح اتخاذه فان قالوا انه يشبه متاع البيت
الذي لا زكوة فيه من الثياب ونحوها قلنا لهم فاسقطوا لهذه العلة نفسها ان صححوها الزكوة عن الابل المتخذة للركوب والسير والحمل
والطحن عن البقرة المتخذة للحرث وقبل كل شيء وبعد فمع فساد هذه العلة وتناقضها من اين قلتم بها ومن اين صح لكم ان ما اباح اتخاذه
من الحلي يسقط عنه الزكوة وما هو لا قولكم جعلتموه حجة لقولكم ولا عن زيد ثم اين وجدتم اباحة اتخاذ المنطقة المحلاة بالفضة والمصحف
المحلى بالفضة للرجال دون السرج واللجام والمهاميز المحلاة بالفضة والمصحف فان ادعوا في ذلك رواية عن السلف باصح طريق من
طريق البخاري محمد بن اسمعيل في تاريخه عن عبد الله بن محمد المسندي عن سفين عن اسمعيل بن محمد بن سعد بن ابي وقاص عن عمه
مصعب بن سعد قال رأيت على سعد بن ابي وقاص طلحة بن عبيد الله خواتيم ذهب صح ايضا عن البراء بن عازب فاسقطوا بهذه الزكوة
عن خواتيم الذهب للرجال وقيسوا حلية السرج واللجام والدرع والبيضة على المنطقة والسيف والا فلا النصوص تتعتم ولا القياس استعلم
فسقط هذا القول يقينا واما الشافعي فانه علل ذلك بالنماء فاسقط الزكوة عن الحلي وعن الابل والبقر والغنم غير السائمة وهذا تعليل فاسد لانه لم يأت
به قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا نظر صحيح وقد علمنا ان الثمار والخضر تنمي وهو لا يرى الزكوة فيه وكذا الابل والبقر تنمي وهو لا يرى الزكوة فيها
والحلي تنمي كراءة وتنمية وهو لا يرى الزكوة فيه واما ابو حنيفة فاوجب الزكوة في الحلي واسقط الزكوة عن المستعمل من الابل والبقر والغنم وهذا تناقض
واحتج له بعض مقلديه بان الذهب والفضة قبل ان يتخذ حليا كانت فيه الزكوة ثم قالت طائفة قد سقط عنها حق الزكوة وقال اخرون لم يسقط
فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف فقلنا هذه حجة صحيحة الا انها لازمة لكم في غير السوائم لاتفاق الكل على وجوب الزكوة فيها قبل ان
تعلف فلما علفت اختلفوا في سقوط الزكوة او تمادي فيها فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف وقال هذا القائل وجدنا المعلوفة يتفق عليها
ويأخذ منها ووجدنا السوائم يأخذ منها ولا يتفق عليها والحلي يأخذ منه كراءة وينتفع به ولا يتفق عليه فكان اشبه بالسوائم منه بالمعلوفة فقيل له والسائمة

ايضا يتفق عليها الجر الراعي وهذه كلها اهوائه وتحكم في الدين بالضلال انتهى كلامه وقد علم منه ضعف ما استدل به الناصب لابي حنيفة واما ما ذكره
بقوله وكانه لم يصح عنده الحديث فقد مر ما فيه مرارا فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته **وبه** ذهبت الامامية الى وجوب الزكوة على المديون وقال
ابو حنيفة لا يجب قد خالف عموم القرآن قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعموم قوله في خمس من الابل شاة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول
مذهب الشافعي ان الدين لا يمنع وجوب الزكوة لانها متعلقة بالعين للوجوب بالذمة فان تعلق بالعين فظاهر وان تعلق بالذمة فالذمة لا يشغل بدين
اخر وعموم حكم الزكوة يشمل المديون وغيره ومذهب ابي حنيفة انه من كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه لانه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر
معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا بالفراغ عن الحاجة والمراد دين له مطالب
من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة هذا دليل ابي حنيفة ولا مخالفة للنص حيث ان المديون المستغرق ماله في الدين لا مال له فلا يدخل في
عموم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة انتهى **واقول** لا نسلم ان المستغرق ماله في الدين لا مال له بل ما اخذه قرضا مال له شرعا وله التصرف فيه كسائر
ملكه ولهذا لو سرقه المقرض او غصبه قطعت يده لانه في ملكه ثم الظاهر ان الناصب خلط ما ذكره دليلا لنفي الزكوة عن المقرض بما ذكره دليلا لنفي
الزكوة عن المديون الذي اخذ القرض فانه على الاول بانه اذا خرج الدين عن مالكه الذي اقرضه غيره فهو معدوم عنده فلا يكون ماله فلا زكوة
عليه تامل وايضا المذكور في الينابيع قياس نفي الزكوة عن المشغول بحاجة اصلية على الحج وفرق بان وجوب الحج غير دائر مع المال لوجوبه على الفقير
بمكة وعدم وجوبه على الصبي بخلاف الزكوة فلما راى الناصب ضعف هذا القياس عدل الى قياسه على الماء المستحق للعطش ونحوه ولم يتفطن من قلة الادراك
انه اضعف من ذلك فان فرض المسئلة ان في ذمة المديون مال يزيد عن قدر ضرورة نفسه في الحال بخلاف الماء المستحق للعطش وبخلاف ثياب البذلة والمهنة
التي لا تزيد عن ضرورة قدر ستر العورة ودفع الحر والبرد وبالجملة عموم الآية والحديث المذكورين محقق في الدنيا والآخرة لانه لم يات بتخصيص شيء منهما قرآن ولا سنة
نادعى في ذلك تخصيصا فقد قال علي الله تعالى ما لم يعلم واما نحن فقد قلنا ما نعلم لان الله تعالى لو اراد تخصيص شيء من ذلك لما اهمله ليضلنا ولبينه رسول الله
المامور ببيان ما انزل الينا فاذا لم يخبر الله تعالى ورسوله بتخصيص شيء من ذلك فنحن على يقين قاطع على عموم كل ما اقتضاه كل منهما والحمد لله تعالى **قال**
المصنف رفع الله درجته **ولو** ذهبت الامامية الى انه يكره للانسان ان يملك ما تصدق به اختيارا ويصح البيع لو وقع وقال مالك لا يصح خالف في ذلك عموم قوله
واحل الله البيع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول قد ورد في بعض الاحاديث النهي وحمله مالك على عدم صحة البيع فلا يصح كسائر البيوع المنهي عنها
فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** لو سلم ورود بعض احاديث النهي وصحته فالتحقيق عند محققي علماء الاصول ان النهي في المعاملات سيما اذا كان
النهي عن الشيء لوصفه لا يدل على الفساد فيكون الحمل على عدم صحة البيع فيما نحن فيه فاسدا **قال** المصنف رفع الله درجته **ولو** ذهبت الامامية الى وجوب الخمس
في كل ما يغنم بالحرب وغيره وقال الفقهاء الاربعة لا يجب الا في غنائم دار الحرب وخالفوا في ذلك قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي وجوب اخراج الخمس من مال الفيء والخراج وعشور تجارات اهل الذمة للنصوص الواردة في هذا واما الاستدلال
بالآية فمن عجائب الاستدلالات فان الآية دليل اخراج الخمس من الغنيمة فكيف يجعل حجة على المخالف انتهى **واقول** حاصل تعقيب الناصب ان معنى الغنيمة عند
الفقهاء الاربعة هو ما يغنم في دار الحرب بالقتال فقط ويفرقون بين الغنيمة والفيء الحاصل صلحا بغير قتال فلا يدل الآية عندهم على الاعم والجواب ان الحق
الظاهر هو التعميم لان ظاهر الآية دليل عليه كما يبنى عنه الموصول وبيانه بقوله من شيء ويؤيده روايات العامة والخاصة المصرحة بذلك ويدفع ما ذهب
اليه الفقهاء من الاصطلاح ان الغنيمة موضوعة لغة للفائدة المكتسبة ولو سلم ان مال وشبهه الاصل عدم النقل فظهر ان الحجة ناهضة على المخالف
والحمد لله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته **ولو** ذهبت الامامية الى انه اذا كان العبد بين شريكين وجب عليهما فطرته بالحصص ولو كان بين الف نفس عبد
بالشركة او كان بين اثنين الف عبد بالشركة وجبت الفطرة على الجميع قال ابو حنيفة يسقط عن المشترك وكذا لو كان بعض العبد حرا وجب على مولاه
بقدر نصيبه وقال ابو حنيفة لا فطرة هنا وقد خالف عموم الامر بالاخراج عن العبد من غير حجة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب
الشافعي انه يجب فطرة العبد في المشترك يجب بالحصة لدخوله في الملكين فيجب عليهما ومذهب ابي حنيفة ان العبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما
لعقد الولاية والمؤنة في كل واحد منهما وكذا العبيد ولا مخالفة للنص لان عموم الامر بالاخراج لا يشمله على مذهبه لفقدان المخرج المستقل انتهى
واقول ان اراد بعدم استقلال المخرج عدم استقلاله في الاخراج فبطلانه ظاهر وان اراد عدم استقلاله في مالكية العبد فهذا لا يدفع شمول
الامر بالاخراج له فيلزم مخالفة عموم ما ذكره المصنف رفع الله درجته ثم ان حاصل ما استدل به ابو حنيفة على ذلك كما صرح به ابن قدامة يرجع الى
قياس فاسد وهو انه ليس لاحد من الشركاء عليه ولاية تامة فاشبه المكاتب واجيب عنه بانه قياس مع الفارق لانه لا يلزم لسيد المكاتب بخروج عن نفسه زكوة
الفطر بخلاف القن والولاية غير معتبرة في وجوب الفطرة بدليل عبد الصبي ثم ان ولايته للجميع فيكون فطرته عليهم وقال ابن حزم ما نعلم لمن اسقط
عن العبد المشترك صدقة الفطر عن سيديه حجة اصلا الا انهم قالوا ليس احد من سيديه يملك عبدا ولا امة وقال بعضهم من ملك بعض الصاع
لم يكن عليه اداؤه فكذلك من ملك بعض عبد او كل عبد او امة من رقيق كثير قلنا اما قولكم لا يملك عبدا ولا امة فصدقوا ولا حجة لهم فيه لان رسول الله
اخبر بها كل احد عن عبده وامته وانما قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة الا صدقة الفطر في الرقيق فهؤلاء رقيق والعبد المشترك رقيق والصدقة
فيه واجبة بنص الخبر المذكور على المسلم وهذا اسم يعم النوع كله وبعضه ويقع على الواحد والجميع هذا النص لم يجز في الرقبة الواجبة نصفا رقبتين لانه لا يقع عليها

وان التيوم والحاقا بعد كانوا يبيعون السنا باحدون زكوة ما يحدد ولا يكاتون على ما عليهما من الدين فدل على انه لا يمنع زكوتها ١٢ منه

كالمنادل والكنوز وما يخرج من البحار من الدر والعنبر والجواهر والاستاف والذهب والارض الذي اخذها الذمي من مسلم بالثمن اذا اصاب الحرام ولا يؤدي ١٢ منه

اي ليس عليه جميع سهم لانه قد شبه المكاتب ابن همام

اسم رقبة والنصرانية بعتق رقبة وقال الحنفيون من اعطى نصفي شاتين في الزكوة اجزأته ولو اعتق نصفي رقبتين في رقبة واحدة لم يجزه وقال محمد بن الحسن
ما كان من مملوك بين اثنين فصاعدا فعلى سادات رقيقه زكوة الفطر فان كان عبد لاثنين فصاعدا بين اثنين فلا صدقة فطر على الرقيق ولا على من يملكهم
واما قولهم انه قياس على من لم يجز الا بصاع الصاع فالقياس كله باطل وكان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل لانه قياس على الخطأ بل من قدر
على بعض صاع لزمه اداؤه على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى وقد صح من طريق وكيع عن سفيان عن ابي الزبير عن محمد بن عمار عن ابي هريرة
قال ليس زكوة الفطر عن مملوك بين اثنين وكيع يعني في المملوك بين الرجلين وهذا مما خالف فيه مالك ولم يكن صاحبا لا يعرف له من الصحابة رضي الله عنهم
وهذا مما خالف فيه الحنفيون حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخبر بصدقة الفطر على كل حر وعبد صغير او كبير ذكر او انثى وخالفوا فيه القياس فانهم اوجبوا
الزكوة في الغنم المشتركة واسقطوا زكوة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **وقد** ذهبت الامامية الى ان الزكوة المالية
والبدنية لا يسقط بموت من وجبت عليه قبل ادائها مع تمكنه وقال ابو حنيفة تسقط وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وهو عام وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فدين الله احق ان يقضى ولا شك ان دين الله وجب في ذمته فلا يسقط بالموت كالاجنبي انتهى
وقال الناصب حفضه الله قول مذهب الشافعي عدم السقوط وبنى ابو حنيفة امر الديون الالهية على المسامحة فيها لعدم صحة الحديث عنده
انتهى **واقول** بناء ذلك على المسامحة من غير مساعدة دليل مساهلة في الدين وانما المبني على مثل هذه المسامحة الفاحشة هو دين الحنفية لا
الديون الالهية فان بعضهم اقر بلغ في الشدة الى غاية لم يقر لها كفارة في الدنيا واحيل الى عذاب الآخرة وقد استدل اصحاب الينابيع من اكابر
الشافعية بالحديث الذي ذكره المصنف مع الصحة سقيم غير مستقيم كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل الرابع في الصوم

وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا خرج من بين اسنانه ما يمكنه التحرز منه ويمكنه ان يرميه فابتلعه عامدا كان عليه القضاء
والكفارة على الاكل وهذا منه انتهى **وقال** الناصب حفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو بقي طعام في خلال الاسنان فان ابتلع افطر وان
جرى به الريق غافلا فان قدر على التميز والمج فلم يفعل بطل وان لم يقدر فلا واذا بطل الصوم به فالقضاء واجب دون الكفارة لعدم وجوبها عنده
الا في الجماع ومذهب ابي حنيفة انه لو اكل ما بين اسنانه لم يفطر وان كان كثيرا يفطر والدليل ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه
لا يبقى فيما بين الاسنان والفاضل عن مقدار الحمصة مما دونها قليل وان اخرجه واخذ بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد ان
الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لا يفسد ولو اكلها ابتداء يفسد ولو مضغها لا يفسد لانه تبيل الشيء في مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة
عند ابي يوسف عند زفر الكفارة ايضا لانه طعام متغير فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ولا يسمونه
طعاما فلا يكون اكلا انتهى **واقول** الاستدلال بمثل ما ذكره الناصب على مذهب ابي حنيفة سبيل من ضل عن السبيل وبالجملة هذا كلام يغني
ذكره عن تكلف ابطاله لكن ذكرها اورده ابن حزم على ابي حنيفة في هذا المقام تشحيذ للاذهان قال الحنفيون ولذا لكن من خرج هو مما
من بين اسنانه شيء من بقية سحوره كالحديدة وشيء من اللحم ونحو ذلك فابتلعه عامدا ابتلاعه الصوم صومه تام وما نعلم هذا القول لاحد
قبلهما واحتج بعضهم لهذا القول بانه شيء قد اكل بعد وانما حرم اكل ما لم يؤكل فكان الاحتجاج سقطوا ودون من القول المحتج له وما علمنا شيئا
اكل فيكن وجوده بعد الاكل لا فيا او عذة نعوذ بالله من الملاء وحد بعض الحنفيين المقدار الذي لا يضر بعد الاكل في الصوم من ذلك بان يكون دون
مقدار الحمصة فكان هذا التحديد نظر بعيد جدا ثم بعد ذلك فاي الحمص هو الاملس الفاخر ام الصغير فان قالوا قسنا على الريق قلنا لهم من اين فرقتم
بين قليل ذلك وكثيره بخلاف الريق وسئلهم عن له مضمضة كثيرة متقوية فدخلت في سحوره زبيبة وباقلاء فاخرجها يوما اخر بلسانه او قبلها
حصا او خبزا فان اباحوا تعمد اكل ذلك كله حصلوا العجوبة وان منعوا منه تناقضوا وتحكموا في الدين بالباطل واما الحق الواضح ان كل ما سمي
اكلا اي شيء كان فتعمده يبطل الصوم واما الريق فقل او كثر فلا خلاف في ان من تعمد ابتلاعه لا ينقض الصوم والعجب ممن قلد ابا حنيفة ومالكا
في هذا ولم يقلد من ساعة من ساعات خير من دهرها كله وهو ابو طلحة الذي روينا ما صح طريق عن شعبة عن عمران القطان كلاهما عن قتادة عن انس
ان ابا طلحة كان ياكل البرد وهو صائم قال عمران في حديثه ويقول في حديثه ليس طعاما ولا شرابا وقد سمعه شعبة من قتادة وسمعه قتادة من انس
لكنهم قوم لا يحصلون اشيا واما ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق فيه ان الكلام
في فساد هذا الفرق والجعل فيكون ما ذكره مصادرة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **وذهبت** الامامية الى ان الغبار الغليظ من الدقيق
والنخل وغيرهما اذا وصل الى الحلق متعمدا وجب عليه القضاء والكفارة وخالفت الشافعية في ذلك النص الدال على الايجاب الكفارة بالافطار
انتهى **وقال** الناصب حفضه الله قول مذهب الشافعي ان الافطار في الصوم يحصل بوصول عين من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح عن
قصد مع ذكر الصوم وفي الضبط قيود مشروطة [illegible] الحلق او ما في باطن الطريق وغربلة الحنطة الرقيق الى جوفه
لم يفطر ولو فتحه عمدا حتى دخل جوفه او بوطئها مكرها او الشرب وهو مغرم عليه لم يفطر في هذه الصورة لتحقق القصد الى الافطار
فهو في حكم الناسي فلا يفطر والقضاء انما يجب على الاكل العامد للاكل ولا يتحقق فلا مخالفة انتهى **واقول** ان المصنف رفع الله درجته لم يقل
ان الفقهاء لم يحكموا بالافطار عند وصول الغبار الغليظ ونحوه الى الحلق عمدا حتى يجيب الناصب عنه بما ذكره من ان الشافعي حكم بالافطار بها

انهم لم يحكموا بالقضاء والكفارة وذلك كلامهم قالوا بلزوم القضاء في ذلك دون الكفارة كما يشعر به كلام الناصب ههنا وصرح به اصحابه في كتبهم

قال المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى انه اذا شك في الفجر فاكل وبقي على شكه لم يلزمه القضاء وقال مالك يلزمه القضاء وقد خالفه

في ذلك قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وهذا لم يتبين انتهى **و قال** الناصب غفر الله له اقول مذهب

الشافعي انه لو ظن ان الصبح لم يطلع وان الشمس قد غربت فاكل ظانا الغلط وجب القضاء ولو شك في الصبح قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وصاحب

التهذيب يكره الاكل والشرب قال المتولي حرم والظاهر الكراهة لعدم التبين وان صح ما رواه عن مالك فلاحتياط انتهى **و اقول** تعليله لما

ذهب اليه مالك من لزوم القضاء بالاحتياط دليل على ما اسبقناه من انه غفر الله له لم يعرف معنى الاحتياط اذ الاحتياط لا يقتضي الحكم باللزوم

كما لا يخفى وقد علل في هداية الحنفية وجوب القضاء بانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر انتهى وفيه ما فيه **قال** المصنف رفع الله درجته

ذ ذهبت الامامية الى ان الكفارة لا تسقط القضاء وقال الشافعي تسقط والله تعالى قد اوجبه مع العذر المباح فكيف مع السبب الفاسد انتهى **و قال**

الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي انه يجب القضاء على الفور على المفطر متعديا وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان و

هذا هو المفطر المتعدي فكيف يتسبب ان الكفارة يسقط القضاء ولكن لا بأس عليه من الافتراء والكذب انتهى **و اقول** كلام ابن قدامة الحنبلي في كتاب

المغني صريح في موافقة ما نسبه المصنف الى الشافعي حيث قال وقال الشافعي من لزمته الكفارة لا قضاء عليه لان النبي صلى الله عليه وآله لم يأمر الاعرابي بالقضاء ثم اجاب عنه

بان النبي صلى الله عليه وآله قال للجامع صم يوما مكانه رواه ابو داود باسناده وابن ماجة الا انه لم يذكر ولانه افسد يوما من رمضان فلزمه قضاؤه كما لو افسده

بالاكل وافسد صومه الواجب بالجماع فلزمه قضاؤه كغير رمضان انتهى **و اقول** على ان ما ذكره الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعي الا في

الجماع في صوم رمضان اه لا يدفع صحة ما نسبه المصنف الى الشافعي من القول بسقوط القضاء لان انحصار الكفارة عنده في صورة واحدة لا ينافي

قوله فيها باسقاط القضاء في تلك الصورة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر و

قال مالك يفطر ويجب عليه القضاء وقد خالف في ذلك قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله صلى الله عليه وآله من نسي فاكل

او شرب فليتم صومه ولا قضاء عليه اطعمه الله واسقاه انتهى **و قال** الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر

للحديث والقياس ان يفطر هو قول مالك لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا في الصلوة ووجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وآله للذي اكل وشرب

ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله واسقاك فعمل مالك بالقياس ولعله لم يصح الحديث انتهى **و اقول** كيف يصح عمل مالك

ههنا بالقياس الى الكلام ناسيا في الصلوة مع ان مذهبه المصرح به في كتب اصحابه هو ان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة فما ذكره الناصب غلط او مغالطة

نعم قد قيل ان كما ذكره صاحب الينابيع على ترك النية وهو كما ذكره ايضا قياس مع الفارق لان النية من المأمورات والاكل من المنهيات

كالكلام في الصلوة ثم في قوله ووجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وآله للذي اكل اه قباحة ظاهرة لظهور ان نص الحديث بانفراده دليل شرعي فوق القياس

والاستحسان فلا يحسن ان يجعل ذلك وجها للاستحسان على انا قد اشبعنا القول في ابطال القياس وتقبيح الاستحسان في قسم الاصول من هذا الكتاب

فلا علينا ان لو بينا عنان البيان هنا وانكار ثبوت حديث رفع عن امتي الخطأ والنسيان مكابرة على المشهورات المتواترات كما لا يخفى **قال**

المصنف رفع الله درجته و ذ ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ في كل يوم من رمضان وجب عليه عن كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم السابق ام لا

وقال ابو حنيفة لا يجب الا كفارة واحدة ولو جامع الشهر كله وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اليوم السابق واللاحق مستقلان

في وجوب صومهما وتحريم الجماع في الاحترام عن كل الوجوه فاي فارق بينهما في ايجاب الكفارة واي مدخل للسبق في عدم ايجاب الكفارة بل قد كان

الاولى زيادة التنكيل والعقوبة بالمعاودة الى العقوبة وهتك الصوم واما النقل فهو قوله من جامع في نهار رمضان فعليه الكفارة انتهى **و قال**

الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي انه لو جامع في يومين او رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم مستقل فهو كمسئلة الصوم ما نقل

عن مذهب ابي حنيفة فلم نطلع عليه وعبارة الهداية يدل على خلافه حيث اطلق قوله ومن جامع عمدا فاحد السببين فعليه القضاء استدراكا

للمصلحة الفائتة والكفارة لتكامل الجناية وهذا يدل على ان الجناية عنده هو الافطار ففي كل يوم افطر وجامع فعليه القضاء والكفارة فما نقله

عن ابي حنيفة لم يثبت انتهى **و اقول** لا دلالة لما نقله من كلام الهداية على ان ما ذكره مذهب ابي حنيفة لما مر من انهم ربما يكتبون عما هو مذهب

ابي حنيفة ويذكرون المفتى به من مذهب اصحابه والدليل على صحة ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة كلام صاحب الينابيع حيث قال واذا افسد اياما بين

فلكل كفارة خلافا له اي لابي حنيفة لنا ان كل يوم عبادة فلا تدخل كالحج انتهى وكذا يدل عليه كلام ابن حزم في نيله من المشابهة والتسبيح فيهما على

ابي حنيفة ايضا حيث قال ومن وطئ مرارا في اليوم فكفارة واحدة فقط ومن وطئ في يومين عامدا فعليه لكل يوم كفارة سواء كفر قبل ان يطأ

الثانية او لم يكفر وقال ابو حنيفة عليه لكل ذلك كفارة ولو انه افطر في كل يوم من رمضان عامدا كفارة واحدة فقط الا ان يكون قد كفر ثم

افطر فهي اخرى فعليه كفارة اخرى وقد روي عنه انه سواء كفر او لم يكفر ليس عليه الا كفارة واحدة اذا كانت الايام من شهر واحد فان كان اليوما

اللذان افطر فيهما من شهرين رمضانين اثنين فلكل يوم منهما كفارة غير كفارة الآخر فلم يختلف قوله فيمن تعمد الفطر ايام رمضان كلها

او بعضها او يوما واحدا منها في انه ليس عليه الا كفارة واحدة فقط اذا لم يكفر في خلال ذلك ولم يختلف قوله فيمن افطر في يومين من رمضانين ان

احتجم وهو صائم في حجة الوداع وتتر بالسلام ولعل الطريق ما يصح فاه عمدا انتهى تأمل

عليه كفارتين كفر بينهما اولم يكفر واختلف قوله فيمن افطر يومين من رمضان واحد وكفر فى خلال ذلك فمرة قال عليه كفارة اخرى وفى مرة
قال ليس عليه الا الكفارة التي كفر بعد وهذا مما تناقض فيه ابو حنيفة وخالف فيه جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا امر رسول الله الذي وطى
امراته في رمضان بالكفارة فصح ان لذلك اليوم الكفارة المامور بها وكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لان الخطاب بالكفارة واقع عليه
كما وقع عليه في اليوم الاول ولا فرق انتهى ما اردنا نقله من كلامه وله ههنا زيادة نقض وابرام طوينا ها على غرها لضيق المقام **قال** المصنف رفع الله
درجته **يب** ذهبت الامامية الى ان الاكل والشرب في نهار رمضان لمن وجب عليه الصوم عامدا عالما يوجب القضاء والكفارة وقال الشافعي لا
يوجب الكفارة وقد خالف فى ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اداء الصوم مع الجماع اشق من ادائه مع الاكل والشرب المنعم والتلذذ فكان
ايجاب الكفارة بهما اولى ولان الكل مفطر وهاتك للصوم ومناف له فاى فرق بينهما واما النقل فامره عم لمن افطر فى رمضان بالعتق والصوم او الاطعام
مع عدم السؤال عن التفصيل انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الكفارة على ذكر بالغ افسد صوم يوم من رمضان
بجماع واثم به للصوم فقولنا افسد بجماع افاد ان لا كفارة على المفطر بالاكل والشرب والاستمناء والمباشرة المفضية الى الانزال والدليل ما روى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي ص قال هلكت قال ما شانك قال وقعت على امرأتي في نهار رمضان
قال فاعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين قال لا استطيع قال فاطعم ستين مسكينا قال لا اجد قال اجلس فجلس فاتى النبي ص
بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم قال خذها فتصدق به قال على افقر منا فضحك النبي ص حتى بدت نواجذه وقال اطعم عيالك وفي رواية يجزيك ولا
يجزي احدا بعدك وهذا يدل بصريحه على ورود الكفارة في افساد الصوم وهذا بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره
على ما ثبت فى الاصول ان الامر الوارد على خلاف القياس يكتفى فيه على مورد النص واما ما ذكره من مخالفة للعقل لان اداء الصوم مع الجماع
اشق من ادائه مع الاكل والشرب فالجواب ان وروده في الجماع خلاف القياس لان القياس ان يكفي فيه القضاء والتوبة فهذا يرجع الى التعبد لا الى سهولة
الاداء وعدمه والعقل لو كان حاكما لكان يحكم على ترك الصوم راسا لانه كلفة ومشقة واى نسبة للعقل في تعيين الشرايع واحكامها **واقول** قد
بينا سابقا في قسم الاصول ان القياس باطل وعلى تقدير كونه حقا فتخصيص النص به او الزام رعاية موافقة النص له باطل وايضا قد نقل ابن حجر
المتاخر في رسالته المسماة بخيرات الحسان ان مذهب ابي حنيفة ان ضعيف الحديث عنده اولى من القياس واذا كان هذا حال ابي حنيفة مع اشتهاره
بانه من اهل الراي والقياس فكيف يليق من الشافعي ان يجعل القياس حاكما على الحديث مع اشتهاره وتلقيبه الشارع بانه من اهل الحديث واما ما ذكره
في جواب ما الزمه المصنف من مخالفة العقل فمردود بان المصنف لم يستدل له بالحسن العقلي المتنازع فيه كما زعم الناصب بل احتج الزاما للشافعي القايل بحجية
القياس بقياس لو كان القياس صحيحا لكان هذا اصح قياس في الدنيا لتضمنه الاولوية بالنسبة الى المقيس عليه وانما سماه دليلا عقليا لان
العلة فيه كما في اكثر اقسام القياس مستنبط بالعقل فتامل هذا مع ان ما ذكره من ارتفاع الذنب بالتوبة في محل المنع لان ارتفاع الذنب لا يحصل
بمجرد التوبة بل يتوقف على شرط كاداء ما وجب عليه في الاخلال بالواجب وكالخروج عن حقوق الناس في الاخلال بحقهم على ما صرح به المحقق في
التجريد وغيره في غيره **قال** المصنف رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى انه اذا نذر صوم يوم بعينه وجب عليه ولم يجز له تقديمه وقال ابو حنيفة
يجوز وقد خالف فى ذلك العقل والنقل اما العقل فلان ذمته مشغولة بما نذر فلا يخرج عن العهدة الا به واما النقل فالنصوص الدالة
على وجوب الايفاء بالنذر ولا يصدق على من قدم الصوم انه قد وفى ما نذر انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لو نذر صوم يوم ولم يعين صام اى يوم شاء مما يقبل الصوم ولو نذر صوم يوم معين مما يقبل الصوم تعين وعند ابي حنيفة ان الايام التي يجوز فيها
الصوم متساوية ولا غرض شرعي يخصص به اليوم المعين فيصوم متى شاء من الايام ولا يلزم مخالفة العقل والنقل لانهما يقتضيان الوفاء
بالنذر وهو مما يعد قربة والقربة لا يتصور في الفرق بين الايام انتهى **واقول** تدبر ان عند ابي حنيفة وامثاله ساقط عن درجة الاعتبار
وما استند به له من مساوات الايام التي يجوز فيها الصوم غير مسلم كيف وللجمعة وليلتها وايام البيض ونحوها رجحان ثابت من الشارع بالنسبة
الى باقي ايام الاسبوع والشهر كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى انه اذا شاهد هلال شوال وجب عليه الافطار وقال
مالك واحمد لا يجوز له الافطار وقد خالفا في ذلك النصوص الدالة على تحريم صوم يوم العيد لانما يكون العيد عيدا بالهلال وقد ثبت عنده مشاهدة
وقال ع صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومن العجب ايجاب فطره عندهما لو ثبت عند حاكم فاسق بشهادة مستورين يعرف هو فسقهما وانه يحرم
ويحرم صومه ويحرم افطاره ويجب صومه لو شاهده عيانا او علم الهلال بالضرورة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
اذا راى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة راى قبل الزوال او بعده فان كان لرمضان لم يلزم الامساك وان كان لشوال لم يجز الافطار
للاثار الواردة في ذلك في عمل الصحابة واما انه لليلة المستقبلة فلان النهار بالنسبة الى الفطر والصوم لا يتجزى حتى يجوز في بعضه الفطر وفي بعضه
الصوم فالذي راى الهلال في النهار وقد اصبح مفطرا او صائما لم يتحقق في حقه ان هذا الهلال بدا في الافق بعد طلوع النهار او قبله لانه لو بدا
بعد طلوع النهار كان السابق في حكم الشهر السابق فالاصل الاستصحاب والعمل بما هو مقتضى الشهر السابق من الصوم والافطار والهلال
لليلة المستقبلة هو الدليل وهو صحيح بمقدماته وما ذكر من يوم العيد والنصوص الدالة على تحريم الصوم يوم العيد فالجواب انه لم يلزم ان يكون يوم

واما ما ذكره من النقض [illegible]

الظاهر
ان المراد بهما مستوري
الفسق عند الناس ولكن
الحاكم المذكور يعرف فسقهما
تامل [illegible]

ثم لا يتحقق انه لو صار في البلد العليل [illegible]
[illegible] ذلك اليوم [illegible] من شعبان [illegible]
بان الشارع [illegible]
محمد مصطفى [illegible]
[illegible]

العيد لامكان ظهور الهلال في الافق بعد طلوع النهار فلا يكون كل النهار عيدا بخلاف ما اذا كان في المغرب فانه يجزئه الحكم معه على انا لا نعد منه عيدا والنص
يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده والمراد من الرؤية رؤية يوجب تحقق العيد معه وههنا ليس كذلك انتهى **واقول**
دليله غير صحيح فقد ما تقرر لان المقدمة الماخوذة فيه القائلة بانه اذا راى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة ممنوعة غير مسلمة لا بد لها من
من دليل واني له ذلك مع ما ذكره ابن قدامة من اختلاف اهل العلم فيه فذهب ابو يوسف والثوري واحمد في رواية الى انه ان راى قبل الزوال فهو لليلة
الماضية وان راى بعده فهو لليلة المستقبلة ولان ما قبل الزوال اقرب الى الماضية وذهب احمد في رواية اخرى الى انه لليلة الماضية مطلقا وانه يلزمه
قضاء ذلك اليوم وامساك بقية احتياطا واما ما استدل به عليها من ان النهار بالنسبة الى الصوم والفطر لا يتجزى ففيه ان المص لم يفرض المسئلة فيما
اذا راى الهلال في نهار الثلثين بعد الافطار حتى يلزم تجزيه ولو سلم ان المسئلة ما يعم ذلك فنقول ان اراد انه لا يتجزى اختيارا فهو مسلم ولكن لا اختيار
فيما نحن فيه وان اراد انه لا يتجزى مطلقا فهو غير مسلم بل يتجزى اضطرارا فيلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقية احتياطا كما مر ويتوجه على ما ذكره
من الجواب ان المص قد فرض المسئلة فيما اذا علم ان ما راى من الهلال هلال شوال بان راى في يوم الثلثين تاما قبل الزوال فان ما قبله اقرب الى
الليلة الماضية فما ذكره الناصب من انه لا يلزم ان يكون يوم العيد ساقطا وما فرعه عليه بقوله فلا يكون كل النهار عيدا اشد سقوطا واسقط
من الكل قوله والنص يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده كيف ولو دل قوله صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته
على ما ذكره الناصب من العموم لدل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس على نحوه من العموم وخلافه ظاهر عرفا وشرعا **قال** المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ في نهار شاهد هلال رمضان في ليلة وحده وجبت عليه الكفارة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك النصوص
الدالة على ايجاب الكفارة بافطار رمضان وهذا رمضان عنده بالضرورة ويلزمه ما الزم مالكا واحمد في الصورة الاولى من ترجيح حكم الفاسق
بشهادة فاسقين على الاحسان وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو راى الفاسق هلال رمضان لزمه الصوم شهد او لم يشهد
لانه صادق عليه انه راى الهلال فيجب عليه الصوم فان جامع فعليه الكفارة لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه وحكما لوجوب الصوم عليه وعند
ابي حنيفة ان من راى هلال رمضان وحده صام وان لم يقبل الامام شهادته لقوله صوموا لرؤيته وقد راى ظاهرا وان افطر فعليه القضاء
دون الكفارة ودليله ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو لمظنة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر
قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو كمل هذا الرجل ثلثين يوما لا يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط
بعد ذلك في تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده هذا مذهب ابي حنيفة ودليله انتهى **واقول** الشرع والعقل برآن
من مثل هذا الدليل العليل الذي تكلفه ابو حنيفة لان الرد والتهمة انما يصير حجة في حق غير المقر بهلال رمضان لا في حق نفسه وكيف يورث
شبهة واشتباها في حق نفسه مع كونه جازما برؤية الهلال نظير ذلك ما قال الناصب سابقا من ان ما تفرد ابو بكر روايته من حديث نحن
معاشر الانبياء لا نورث انما يكون خبرا واحدا ظنيا في حق غيره واما في حق نفسه فلا لانه سمعه مشافهة عن رسول الله ص فافهم وايضا الماثور
بين الفقهاء ان الحدود تندرئ بالشبهات واغرب من ذلك ما وقع في بعض حواشي الهداية للحنفية من تعليل ظهور الغلط في خبره بانه تفرد بدعوى
الرؤية من بين سائر الناس مع استوائهم في حاسة البصر والنظر الى مطلع القمر انتهى وفيه انه ان اراد استوائهم في اصل الحس فمسلم ولكن لا يلزم
منه الاستواء في الكيفية ايضا لظهور اختلاف الناس في حدة النظر وضعفها وان اراد الاستواء في الكيفية ايضا فتوجه المنع عليه ظاهر من ان يخفى
قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه لو نذر صوم يومي العيدين لم ينعقد نذره ولا يجب قضاؤه قال ابو حنيفة ينعقد فان
صامه اجزأه والا قضاه وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان صومهما محرم باجماع اهل الاسلام والمحرم لا يصح قربة الى الله تعالى
ولا ينعقد النذر الا في طاعة لان المطلوب منه التقرب اليه فكيف يعقل التقرب اليه بما يكرهه ويحرمه واما النقل فلان النبي ص نهى عن صوم
هذين اليومين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو نذر صوم سنة معينة كهذه السنة او سنة من الان او الغد
او من شهر كذا صامها متتابعا الى الوقت ويقع رمضان عن فرضه ويفطر العيدين وايام التشريق بلا قضاء لان العيدين وايام التشريق
حرم فيها الصوم فلا يتعلق بالنذر لان النذر يكون في القربات فكيف يقع في الحرام هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه
اذا قال لله علي صوم يوم النحر افطر وقضى هذا القدر صحيح عنده والدليل عليه انه نذر لصوم مشروع والنهي لغيره وهو اجابة دعوة الله فيصح
نذره ولكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه هذا مذهب
ابي حنيفة ودليله وما ذكره انه خالف العقل والنقل فهو غير وارد عليه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه بل هو قائل بها لكنه يقول بالزامه
ويؤاخذه به ويلزمه القضاء عملا بالوفاء بالنذر وورود الخبر في نهي الصوم فيه لا ينافيه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه حتى لا يكون عاملا
بالنهي انتهى **واقول** انما امر الله تعالى بالوفاء بالنذر اذا كان طاعة لا اذا كان معصية واذ صح نهي النبي ص عن صوم يومي العيدين واي
يوم نهي عنه فصوم ذلك اليوم معصية فلم يامر الله تعالى قط بالوفاء بنذر معصية فكيف يقول عاقل ان هذا النذر صحيح وكيف يقال
انه نذر لصوم مشروع ومن اين علم ابو حنيفة واولياؤه ان النهي عن نذر ذلك لاجل ترك اجابة دعوة الله تعالى بالاكل والافطار اللازم للصوم

لنوع

لنفس حرمة الصوم وهل هذا الا مثل ان يقول ان المنع من نكاح الامهات والاخوات والبنات مثلا انما هو لاستلزامه ما كرهه الله تعالى من خلط الانسب
فيما اذا الجمع اخوان على ام واحدة وعلى اخت واحدة لا لاجل حرمة نفس النكاح والوطي وهل هذا الا هذا وتلاعبا بالدين والدخول في زمرة الملحدين قال
المصنف رفع الله درجته مذهب الامامية انه لا يجوز لغاقد الهدي صيام ايام التشريق وقال الشافعي يجوز وبه قال مالك وقد خالفا في
ذلك الهدي عن النبي صلى الله عليه وآله نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صيام ستة ايام يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه وروى انس ان
النبي صلى الله عليه وآله كفى عن صيام خمسة ايام في السنة يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح صوم
يوم العيد وايام التشريق لا للمتمتع ولا العادم للهدي ولا لغيره المنهي لوارد عن صوم هذه الايام فما اكذب هذا الرجل في نقل المذهب انتهى **واقول**
نسبة المص الى الكذب انما نشأ من جهله بمذهب الامام فان ما نقله المص عن الشافعي ههنا هو قوله القديم كما صرح به النووي في الروضة في فصل شروط
الصوم حيث قال الشرط الرابع الوقت القابل للصوم وايام السنة كلها غير يومي العيدين وايام التشريق ويوم الشك قابلة للصوم منكم واما يوما
العيد فلا يقبلانه وايام التشريق فلا يقبله في الجديد وقال في القديم يجوز للمتمتع العادم للهدي صومها عن الثلاثة الواجبة في الحج انتهى
قال المص رفع الله درجته **مج** ذهب الامامية الى ان المجنون اذا افاق بعد فوات شيء من ايام رمضان لم يجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة
اذا بقي من الشهر جزء واحد فافاق فيه وجب عليه قضاء جميع الشهر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان التكليف منوط بالعقل
وهو غير ثابت والقضاء تابع لوجوب الاداء واما النقل فقوله صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلاث عن المجنون حتى يفيق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي وجوب قضاء كل يوم استمر جنونه فيه لا قضاء كل الشهر لانه لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء مرتب عليه
فصار كالمستوعب ومذهب ابي حنيفة انه من جن في رمضان كله لم يقض واذا افاق المجنون في بعضه قضى ما مضى والدليل عليه ان السبب قد
وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة لان الاهلية معنى يصير الشخص بها اهلا للوجوب له وعليه وقد افاق اليها ثم هو قائم بعد الجنون الا ترى انه يلزمه
ضمان الاتلاف وصدقة الفطر ونفقة الخادم ويحل هذه الحقوق الذمة فان قيل فعلى هذا السبب والاهلية قد وجدا في المستوعب مع انه لم يؤمر
بقضائه فاق فائدة في تخصيصه قال صاحب الهداية الجواب ان في الوجوب فائدة وهي صيرورة الصوم مطلوبا على وجه لا يحتج في ادائه بخلاف
المستوعب لانه يحتج في الاداء فظهر من هذا ان ابا حنيفة لم يحكم بجنون من لم يستوعب الشهر بالنسبة الى صوم ذلك الشهر فلا مخالفة للحديث
انتهى **واقول** الجنون فنون ومنها تكلف اصلاح كلام ابي حنيفة المشتمل على فنون من الجنون ولنعم ما قال ابن حزم من ان قول ابي حنيفة
هذا في غاية الفساد لانه دعوى بلا برهان ولم يتبع نصا ولا قياسا لانه رأى على من افاق في شيء من رمضان من جنونه قضاء الشهر كله و
هو لا يراه على من بلغ او اسلم حينئذ وقال بعض المالكيين المجنون بمنزلة الحائض وهذا كلام يغني ذكره عن تكلف ابطاله وما ندري ما الجنون
والحائض انتهى وما ذكره الناصب من الدليل فيتوجه عليه السؤال الذي ذكره ولا يندفع بالجواب المذكور في الهداية لان الفرق بين قضاء
كل الشهر وبعضه بلزوم الحرج في الاول دون الثاني انما يتم اذا كان ذلك البعض الذي وقع فيه الجنون والافاقة مثل يوم او يومين واما اذا كان اكثر
الشهر كتسعة وعشرين يوما منه مثلا فالفرق بين الكل وهذا البعض في ذلك تكلف بل تحكم كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **يل** ذهبت
الامامية الى انه لا يصح الاعتكاف الا بصوم وقال الشافعي يصح بدونه وقد خالف في ذلك قوله صلى الله عليه وآله لا اعتكاف الا بصوم انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصوم ليس شرطا للاعتكاف فان اعتكف ولبث في المسجد قدر ما يسمى عكوفا صح وان لم يكن صائما والدليل على
صحة الاعتكاف بدون الصوم ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عمر بن الخطاب انه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله قال كنت
نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال اوف بنذرك وهذا يدل على صحة الاعتكاف بالليل ولا يكون الصوم بالليل وما رواه
من الحديث فهو من كلام عائشة وهو موقوف ولا يعارض المفصل انتهى **واقول** يجوز ان يكون المراد من الاعتكاف بالليل في حديث البخاري
واقرانه اعتكافها تبعا للنهار لان الليلة قد يطلق مع ارادة النهار معها كما يقال اقمنا ليلتين او ثلثا ويراد الليل والنهار ويكون وجه تخصيص
الليل بالذكر لكون العبادة فيها ابعد عن الرياء واجمع للخاطر عن الوساوس الى غير ذلك واما ما ذكره من ان ما رواه المص من حديث عائشة موقوف
فهو دليل على عدم وقوفه فان ابن قدامة رواها متصلا الى النبي صلى الله عليه وآله وابن حزم رواها متصلا الى عائشة وروى من طريق عبد الرزاق عن سفيان
الثوري عن حبيب بن ابي ثابت عن عطاء عن عائشة قالت من اعتكف فعليه الصوم وكذا روي بسنده الى عطاء عن ابن عباس وابن عمر انهما
قالا جميعا لا اعتكاف الا بصوم الحديث ثم اقول يدل على صحة رواية البخاري اشتمالها على صحة نذر الكافر وعلى اضطرابها واختلافها ومخالفتها
لهذه الاحاديث مروية في جامع الاصول معناها ان عمر نذر في الجاهلية اعتكاف يوم في المسجد الحرام ولما رواه ابن حزم في معناه عن ابن عمر وقيس بن دينار
عن ابن عمر قال ان عمر جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسأل النبي صلى الله عليه وآله فقال النبي صلى الله عليه وآله اعتكف نصف ليلة فان في هذه الرواية
قد وقع التردد بين اليوم والليلة كما لا يخفى نعم قال ابن حزم بعد نقله ذلك ان هذا خبر لا يصح لان عبد الله بن بديل مجهول انتهى واقول حكمه بعدم
صحة الخبر بسبب وتعليله لذلك بجهالة عبد الله بن بديل تجاهل ظاهر وتحامل وتعصب باهر وانما دعاه الى ذلك كون عبد الله من خلص اصحاب
مولانا امير المؤمنين عليه السلام والذين جاهدوا معه في حروب معوية الباغي امام ابن حزم والا فظاهر ان المراد عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي الذي

قال ابن حزم انه لم يصح لان عبد الله بن بديل مجهول وان
ان من رواة الخبر بل لانه سليمان بن ابي
افاق في اثناء الشهر وليس على الحرج
لا يلزمه القضاء لانه لا يجب عليه
انه لم يجب القضاء لانه لا يجب
الشهر يجب القضاء لانه لا يجب
معنى من بل التكليف فالمجنون
في زمانه كالنائم عن الكبير والصغير
الامام والمسائل نهى عن صوم
قال ابن حجر في الفتح الحديث
لا اشكال في جواز صوم الحج عن الميت
سيد صالح
عن ابي داود ثنا موسى بن اسماعيل ثنا
ابي داود ثنا الليث بن سعد عن عبد الله
بن بديل عن

ذكر في كتاب الاستيعاب وكتاب اسد الغابة في معرفة الصحابة في عداد اكابر الصحابة والمتبع في الصحابة والتابعين عبد الله بن بديل شواهد هذا لا ينصرف ذهن من له
اطلاع على احوال السلف عند سماع ذلك الا اليه لصاحب الاستيعاب قد اسلم عبد الله مع ابيه بديل قبل فتح مكة وكان سيد خزاعة وهم عيبة رسول الله وصاحب
سره وقد شهد عبد الله مع النبي غزاة حنين والطائف وتبوك وكان له قدر وسيادة تامة ثم استشهد في حرب صفين مع اخيه عبد الرحمن وكان في ذلك اليوم امير على
رجالة عسكر امير المؤمنين وكان من اكابر اصحابه وروي عن الشعبي انه كان على عبد الله في حرب صفين درعان وسيفان يضرب اهل الشام بالسيف ويقول شعرا يتوكل
النصر والتوكل ثم المشي في الرعيل الاول مشي جمال في حيائل المهل والله يقضي ما شاء ويفعل وهكذا كان يستحق من قتل الاعداء ويبقى الصفوف حتى وصل
الى معوية وحمل عليه واربعة عن موضعه فوقع اصحابه الذين كانوا حوله فهجموا عليه وضربوه بالسيف والحجارة حتى صار شهيدا ولما اطرح معوية الى تهامة اللا يخبر منها انا
السيادة والنجابة قال كان هذا فعل القوم الله لم ظفرني على اشتر واستعب قيس فما لبس في عسكر على مثل هذا الرجل غيرنا وروي عن يزيد بن وهب الجهني ان عبد الله بن بديل
قام يوما بصفين في اصحابه فخطب فحمد الله واثنى عليه وصلى على النبي ثم قال الا ان معوية ادعى ما ليس له ونازع الامر اهله ومن ليس مثله فحاد الباطل لبد حضر
الحق وصال عليكم بالاعراب والاحزاب ومن لم اضل الله ونزع في قلوبهم حب الفتنة ولبس عليهم الامر وانتم والله على الحق على نور من ربكم وبرهان مبين فقاتلوا
الطغاة فانهم يعذبهم الله بايديكم ويخزيهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين قاتلوا الفئة الباغية الذين نازعوا الامر اهله وقد قاتلتهم مع
رسول الله فوالله ما هم في هذه بازكى ولا اتقى ولا ابر قوموا الى عدو الله وعدوكم يرحمكم الله فتهيأوا قول لم يزل هذا ضيع القوم انهم اذا وجدوا في سند حديث
رواه شيوخهم احد من سبيعة على ما جهلوا ولنبوا الى الكذب لو كان من اكابر اصحاب النبي واما من يذكر في النصب كعبد الله بن عمرو العاصي وابيه وغيرهما من البعض
البغاة فهو عندهم من اوثق الناس واصدقهم فالله المستعان من شبه تخاصما لم يخرافهم ونصبهم **قال** المصنف رفع الله درجته وذهب الامامية الى انه اذا اذن الزوج
او امته في نذر الاعتكاف فنذرتا انعقاده ولم يجز له منعها وقال ابو حنيفة له منع الامة دون الزوجة وقال الشافعي له منعهما وقد خالفا في ذلك العقل والنقل
اما العقل فلانه دال على تحريم المنع من الاذن بالواجب واما النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر الصحيح وقد انعقد نذرهما باذنه اجماعا انتهى **وقال**
الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي انه لا يجوز للمرأة ان تصوم تطوعا بحضرة زوجها الا باذنه ولا يجوز لها الاعتكاف الا باذنه والشروع في النافلة لا يوجب
الاتمام فلو رجع لم يرجع عن الاذن اذا لم يكن مذورا واذا كان مذورا فليس له الرجوع وهذا مخالفة للعقل والنقل انتهى **وانا اقول** ان المصنف فرض المسئلة
في الاعتكاف المنذور دون المندوب فلا طائل في نقل فتوى الشافعي في المندوب وما ذكره من ان الشافعي لا يقول في المندوب بجواز الرجوع والمنع تم كابر شدة
النظر في كتاب تتمة الابانة للمتولي الشافعي النيسابوري حيث قال قبل الفصل الرابع الاعتكاف المنذور رفع عن احدهما اذا اذن العبد او زوجته في الاعتكاف وشرع في الاعتكاف
وكان الاعتكاف متطوعا به وكان مندوبا ولم يشترط فيه التتابع فلان يرجع عن تمنعه في الاعتكاف ويكره له ذلك فاما اذا كانا قد شرطا التتابع في النذر لم يكن
له اخراجها لان الزمان قد تعين له بالشروع فيه صار كالواذن له في صوم النذر وليس له ان يكلفه الفطر فان اخرجها عن المعتكف فالحكم في بطلان تتابعها كالحكم في
اذا اكره على الخروج عن المسجد وسيذكره وقال ابو حنيفة له ان يمنع العبد من كمال الاعتكاف وليس له منع الزوجة وفرق بان المرأة تملك بالتمليك فيصير كانه ملكها
منافعها بالاذن والعبد لا يملك بالتمليك فيكون السيد بالاذن كالمعير نفسه منه وقال مالك ليس له منعهما وشبه الاذن لهما في صلوة الجمعة وشرعا فيه ولم يكن
له اخراجهما منها ودليلنا ان السيد متبرع والتبرع لا يلزم قبل تمامه وفارق الجمعة لانها ما بجمعة يوم ذبان فرضا وههنا لا وجوب انتهى ولا يخفى ان الدليل على
من وجوبها مخالفة مدلوله لعموم قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم واما قوله وههنا لا وجوب فهو ظاهر البطلان لان الكلام في الاعتكاف المنذور والابتداء
بالنذر لا يصح واجبا كما مر ثم ان الناصب لما رد بقطع الله دابره قال في الدر عن تذييرها وقع عن ابو حنيفة فهو لم يقطع دابره الا ارادة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **و**
ذهب الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فعاقه قضاه فان اخره الى رمضان اخر اعتكف فيه اجزاه وقال ابو حنيفة يجب عليه قضاؤه ولا يجوز
في الرمضان الثاني وهو خلاف المعقول النساء الشهرين وباقي الشهور والشهور ايضا مع ان مذهبه القياس وجواز العمل به وان تماثل اشد من التماثل هنا انتهى
وقال الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي انه اذا نذر اعتكاف مدة مقدرة كشهر مثلا وجب الوفاء به وان عين المدة المقدرة كهذه الاسبوع او هذه العشرة
او عشرة من الان او شهر رمضان او هذا الشهر لزم الوفاء متتابعا ولو فرق او اخر عصى وبنى ولا يجب استيناف ولا التتابع في القضاء ومذهب ابي حنيفة ان من وجب عليه اعتكاف
ايام لزمه اعتكافها بلياليها فان فاته قضاها واما ما ذكر ان الاعتكاف في رمضان اخر يجزيه فهذا يصح اذا نذر ان يصوم في رمضان مطلقا لا بخصوصه بهذا الرمضان فاذا خصصه بهذا
لم يجزه الرمضان الثاني عنه لانه لم يصدق على الرمضان الثاني انه هذا الرمضان فلا يصح القياس هنا اذا نذر صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الحاضرة وظاهر انه لم يجزه عنه صوم
يوم الاثنين من ذي الحجة الاتية انتهى **وانا اقول** ان المصنف قدس سره كما يأتي عليه بناء كلامه انه اذا الى المكلف بقضاء الاعتكاف الذي فاته في رمضان في رمضان اخر بعد
اجزاه ذلك القضاء لانه اجزاه على وجه الاداء وبالجملة ضمير فان اخره في قوله فان اخره الى رمضان اخر راجع الى القضاء كما هو الظاهر لا الى اصل الاعتكاف المنذور
كما توهمه الناصب لان الغرض انه قد فات ولا معنى للقول بتاخيره ما فات وكذا الضمير في لا يجوز في قول ابي حنيفة ولا يجوز في الرمضان الثاني راجع الى القضاء وعلى هذا تشنيع المصنف على الامامية
ابي حنيفة وتوجيه الناصب بمعنى كلام المصنف غاية وضوحا فاني بما يشهد على اعوجاج فهمه وقلة تحصيله والحمد لله على السلامة من مثله **قال** المصنف رفع الله درجته **و**
ذهب الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف في احد المساجد الاربعة وجب عليه الايفاء والوفاء به **وقال** الشافعي ان كان في المسجد الحرام فكذلك والا جاز ان يعتكف حيث شاء وقد خالف المتولي في
وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة انتهى **وقال** الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي انه لو نذر ان يعتكف في المسجد الحرام او الاقصى او مسجد المدينة تعين وبقوا الاول مقامها
والاخير مقام الثاني لا عكسها لو عين مسجدا غير الثلاثة لم يتعين فظهر ان نقل مذهب الشافعي على خلاف ما هو عليه انتهى **واقول** قد ذكر صاحب السابع المنذر على وجه ذكرها الناصب لكن

الى الشافعي وهو بين فقال قال الشافعي في احد قوليه كذا وقال في الاخر لا يتعين المسجد الاقصى لان النبي قال صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة
فيما سواه الا المسجد الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية فيما عدا هذين المسجدين لان المسجد الاقصى لو فضلت الصلوة فيه على غيره لزم احد
امرين اما خروجه عن عموم الحديث واما كون فضيلته بالف مختصا بالمسجد الاقصى ثم اجاب بان المساجد التي تشد الرحال اليها لقوله
لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا متفق عليه فتعين بالتعيين النذر لمسجد النبي وما ذكره لا يلزم فانه اذا
فضل الفاضل بالف فقد فضل المفضول بها انتهى ولو سلم عدم امكان ذلك فلا مخالفة في المعنى بين ما ذكره المص وبين ما ذكره الناصب كما
لا يخفى على المتامل وبالجملة العبارة التي نقلها الناصب لا يسلم ايضا عن شناعة مخالفة ما تواتر من وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة فلا يمكن ولا
يغني من جوع ثم الظاهر ان الشافعي نظر في الفتوى المذكورة الى حماية الافضل من الامكنة ثم الافضل كما هو صريح فتوى ابي يوسف في هذه المسئلة
حيث قال وقد روي عن ابي يوسف انه ان نذر صلوة في موضع فصلى في افضل منه اجزاه ولا يخفى انه يلزمها ان من نذر صوم يوم فجاهد الكفار
فانه يجزيه من الصوم لانه فعل خيرا مما نذر وان من نذر ان يتصدق بدرهم فتصدق بثوب انه يجزيه وهذا خطاء لانه لم يف بنذره شرعا كما اشار
اليه المص قدس سره **قال** المص رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان المعتكف اذا ارتد بطل اعتكافه وقال الشافعي لا يبطل وقد خالف القران
العزيز وهو قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا طرء في الاعتكاف الحيض والجنون
او السكر او الردة انقطع ولا يحسب ذلك الزمان من الاعتكاف هذا هو المذهب وقد علم انه نقل خلاف المذهب انتهى **واقول** ان اراد بقوله انقطع
انه لا يبطل فهو عين ما نقله المص من مذهب الشافعي والمعنى لا خلاف وان اراد به معنى اخر فلا بد من تصويره ليتكلم عليه ولو سلم وجود معنى اخر له فنقول
قد اصطلحوا على ان يعبروا عما تقرر عند مقلدة مذهب من المذاهب الاربعة بقولهم هذا هو المذهب وفي المذهب كذا فان اراد الناصب بقوله هذا هو
المذهب ما اصطلحوا عليه فلا يدفع هذا مخالفة الشافعي للقران وان اراد غير ما افتى به الشافعي نفسه فهو كذب صريح لانه قد ذكر في التبايع ان الشافعي
نص على ان الردة لا تبطل الاعتكاف تدبر **قال** المص رفع الله درجته **الفصل الخامس في الحج** وفيه مسائل **الاولى**
ذهبت الامامية الى ان الاسلام ليس شرطا في وجوب الحج وقال ابو حنيفة انه شرط وقد خالف عموم قوله تعالى ولله على الناس حج البيت واتموا الحج
والعمرة لله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وقوع الحج للشخص الاسلام فلا يصح من الكافر ولا من المسلم للكافر لان
الحج من العبادات ولا يصح العبادة من الكافر واما الوجوب فمفرع عن الخلاف في ان الكافر مكلف بالفروع اولا وقد ذكرنا في قسم علم الاصول تحقيق
هذه المسئلة وعلى تقدير القول بانه مكلف بالفروع فالمراد منه انه يعاقب على ترك الاصول لا انه يومر بالفروع كالصلوة والحج وعلى تقدير ان يومر
بالفروع فاي فرق بين الصلوة والحج واما الاستدلال في وجوبه على الكفار بالاية لشمول الناس الكافر والمؤمن فمن غرائب الاستدلال لان من
المعلوم ان الناس ههنا مخصوص بالمسلمين ولا يلزم ان يراد بالناس العموم كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان المراد بالناس الاول
نعيم بن مسعود وبالناس الثاني قريش ثم ان قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا يدل على عدم جواز حج المشرك البتة فكيف
يجب ما لا يكون واجبا وهذا من الغرائب في الاسلام وتجويز حج الكافر خرق للاجماع ومخالفة للنصوص ثم اعجب من هذا تشنيعه على ابي حنيفة بمخالفة
النص بئس الرجل وبئس المذهب انتهى **واقول** كلام المص في التكليف بالحج ووجوبه عليه لا في وقوعه والنزاع من الامامية والشافعية مع الحنفية
في ذلك مشهور وكلام المص صريح فيما ذكرنا لا خفاء فيه اصلا كما لا خفاء في الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقد مر ان التكليف بالحج ونحوه من الفروع
لا يتوقف على اتصاف المكلف حين التكليف بالاسلام كما في تكليف المحدث بالصلوة قبل رفع الحدث بالوضوء والغسل وبهذا ظهر انا لا نفرق
في الوجوب بين الصلوة والحج وسائر الواجبات وليس في كلام المص ما يوهم الفرق لان تخصيص الحكم ههنا بالحج لخصوصية المقام كما لا يخفى فلا وجه لقوله
فاي فرق بين الصلوة والحج ثم قوله لا يلزم ان يراد بالناس العموم مدخول بان الاصل في العام بقاؤه على عمومه الى ان يقوم دليل على ارادة خلافه كما في
الاية التي استدل بها الناصب في منع المردود فان تخصيص لفظ الناس فيها انما وقع بقرينة المقابلة والناس في الاية التي استدل بها المص لا دليل على ارادة
الخصوص منه فوجب ابقاؤه على عمومه كما تقرر في الاصول ثم المراد من النهي عن قرب المشركين المسجد الحرام نهيهم عن قربه حين الشرك والاتصاف بالنجاسة
فلا غرابة في الاسلام وانما الغرابة في دين الناصب الملحد العوجاج فمنحرف لذلك الدين والفهم التابع للوهم والتخمين **قال** المص رفع الله درجته **ب**
ذهبت الامامية الى ان القادر على المشي اذا لم يجد الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وقال مالك يجب بكونه قادرا على الزاد مسئلة الناس وقد خالف
في ذلك القران العزيز قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وروي عن امير المؤمنين وابن عمر وابن عباس وابن مسعود
وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وجابر بن عبد الله وعائشة وانس بن مالك عن النبي انه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل عنها انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب مالك صح ما رواه عن مالك فانه يجعل المسئلة في حكم الزاد فكانه مستطيع بالزاد والراحلة لامكان السؤال وتحصيلها
بلا اثم يوجب الحج بلا زاد وراحلة حتى يلزم مخالفته للحديث انتهى **واقول** قد صح ما رواه المص عن مالك عما لا نفع للناصب بها لان ذكره
صاحب التبايع عنه ايضا فقال ومذهبي مذهب مالك يجب عليهما اي على القادر على المشي والكاسب مطلقا والقادر على السؤال انتهى ثم ان الكلام
في مخالفة جعل التجدي والسؤال عن الناس في حكم الزاد لا يخفى ما في السؤال عن الناس من اهانة المؤمن وذله المنهي عنه بقوله ليس للمؤمن ان

يدل نفسا الى غير ذلك من الاخبار والآثار وايضا الجمع بين السفرتين شيئا والسؤال عن الناس مشقة عظيمة وضرر صنفي في دين الاسلام ولو كان عادة
فلا يكون استطاعة والاعتبار بعموم الاحوال دون خصوصها كما ان رخص السفر يعم من يشق عليه ومن لا يشق عليه فتدبر **قال** المص رفع الله قدره
ج ذهبت الامامية الى ان الاعمى اذا وجد الزاد والراحلة لنفسه ولمن يقوده وجب عليه الحج وقال ابو حنيفة لا يجب فلنا لنا قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاعمى اذا وجد مع الزاد والراحلة وقوة الاستقلال
قايد يركبه ينزله ويعينه في المناسك لزمه بنفسه القيام بحقه كالمحرم في حقها ومذهب ابي حنيفة ان الاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا
وراحلة لا يجب عليه الحج لانه عنده غير مستطيع بنفسه وشرط الوجوب الاستطاعة بنفسه فلا مخالفة للنص لان الكلام في حصول الاستطاعة في
حق الاعمى وعدم حصوله وهذا لا يخالف ان المستطيع يجب عليه الحج انتهى **واقول** الاستطاعة قد تكون بالنفس وقد تكون بالاعوان والاتباع
الا ترى انه يصدق من لا يحسن البناء بنفسه ان يقول اني استطيع البناء واذا تمكن منه بالاستيجار والاعوان وبالجملة لا دليل على وجوب الاستطاعة
بنفسه فهو مطالب هذا البيان مع انه مناقض لما ذكره في الهداية من الوجوب على المقعد عند ابي حنيفة نعم قد استدل له على ذلك بقياسه على
الجهاد وفرق بانه ليس اهلا للقتال تامل **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب قضاء الحج عن الميت اذا استقر عليه وترك مالا
وكذا الزكوة والكفارة وجزاء الصيد وقال ابو حنيفة يسقط الجميع قد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فهو ان ذمته مشغولة بالحج
والدين الذي هو الزكوة والكفارة والجزاء فيجب ان يقضى عنه كالدين واما المنقول فخبر الخثعمية وهو متواتر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه اذا تخلف المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب ولزم القضاء من التركة وان لم يوص بها لانها دين تعلق بها ومذهب ابي حنيفة
ان النيابة تجري في الحج ولكن بالوصية والتبرع في الحج التبرعية جائزة كما في حديث الخثعمية فانه قال حجي عن ابيك واعتمري فهذا وارد في التبرع
ولا يدل على وجوب اخراج نفقة الحج من ماله فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** قوله في حديث الخثعمية حجي بصيغة الامر مما ذكر فيه من سؤال
المرأة عن حكم ابيها مات ولم يحج صريح في الوجوب فدعوى وروده في التبرع تبرع لا يجيء ابي حنيفة والكذب مع ان هذا الحديث اخرى صحيحة صريحة
في الوجوب صححها ابن حزم في كتابه فليطالع ثمة **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب العمرة وقال مالك وابو حنيفة انها
مستحبة وقد خالفا في ذلك القرآن والسنة قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال النبي الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت وقالت عائشة
يا رسول الله على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة فاخبر ان عليهن جهادا وهو الحج والعمرة فثبت انهما واجبة انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الحج في العمر الا مرة واذا وجب الحج وجب العمرة وعند ابي حنيفة ان العمرة سنة ودليله قوله الحج فريضة والعمرة
تطوع ولانها غير موقتة بوقت ويتادى بنية غيرها كما في فائت الحج وهذا امارة النفلية فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى **واقول**
ما ذكره الناصب من الحديث وجمع ما في معناه قد طعن فيها ابن حزم فانه بعد ذكر جميع الاحاديث المروية في عدم وجوب العمرة قال الاحاديث مكذوبة
كلها اما احاديث جابر فالحجاج بن ارطاة ساقط لا يحتج به والطريق الاخرى سقط واوهن لانها من طريق يحيى بن ايوب وهو ضعيف عن العمري الصغير
وهو ضعيف واما حديث ابي صالح فاما ما استدل به من انها غير موقتة بوقت فكلام صحيح فلم يات به قرآن ولا سنة صحيحة ولا اجماع مع انه قائل
بان الصلوة على رسول الله فرض ولو مرة في الدهر وليست موقتة بوقت وان قضاء رمضان فرض وليس مرتبطا بوقت والاحرام للحج فرض
عندهم وليس عندهم مرتبطا بوقت فظهر ان ما ذهب اليه ابو حنيفة باطل وما استدل به عليه ترويج للباطل بما هو اشد منه بطلانا تدبر **قال**
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان التمتع افضل من القران والافراد وقال مالك الافراد افضل وقال ابو حنيفة القران افضل وقد خالفا قول
النبي لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي وجعلتها عمرة فتاسفه على فوات العمرة يدل على الافضلية انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافراد افضل من التمتع والقران ثم التمتع افضل من القران لان الافراد بتغمر اداء كل واحد من النسكين
على حدة وهذا افضل والتمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي بها ثم ينشئ الحج من مكة وهذا اقرب بالافراد من القران ولهذا افضل والقران
الجمع بين النسكين وما اتى به من الحديث لا يدل على افضلية التمتع لانه تاسف على فوات العمرة على العمرة في شهر الحج ولان مقصوده من هذا الكلام نفي
قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فقال لو علمت ان هذا الكلام مقرر بعد نبيهم بجعلتها عمرة دفعا لهذا الظن واطالة الاسهاب
واقول ما ذكره الناصب في بيان فضيلة الافراد معارض بما ذكره المص في كتاب التذكرة من ان التمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالهما وكان
افضالها على وجه اليسر والسهولة والترجيح معنا لان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى بقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون سائر الانساك ولما ذكره
المص من الحديث فانه تاسف بعد ما امر اصحابه بالانتقال الى التمتع عن الافراد والقران لكن ذلك تاسفه على فوات ذلك في حقه وانه لا يقدر على انتقاله
وحله لسياقة الهدي ومن البين انه تاسف لا امرهم الا بالانتقال الى الافضل واما ما ذكره الناصب في تاويل الحديث من التعسف الظاهر فمدفوع بما فصله
المص في تحقيق هذا الحديث من كتاب التذكرة ولنذكر ما ذكره المص في هذا المقام على وجه التمام ليحط الناظر باطراف المرام فنقول قال قدس سره قال
علماؤنا التمتع افضل الانواع وبه قال الحسن وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وعطاء وطاوس ومجاهد وجابر بن زيد والقاسم وسالم وعكرمة وهو
احد قولي الشافعي واحد الروايتين عن احمد وهو مذهب اصحاب الحديث لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وهو يدل على انه فرض عليهم

وبهم
الامر الوجوب
عطفها على الحج الافضل
التساوي بين المعطوف
والمعطوف عليه

قال ابن زيد انما قال ابن عباس البرو عمرة
ذلك بالنسبة لمن لا يعود اهله الحج
على المعهود وهي العمرة التي فضلها ما
صرح في الحديث على العمرة التي لم تكن واجبة
ثم تحتمل ان النبي كان لما لم يكن واجبة
على ان عمرة الحج على ما زاد على العمرة
الواجبة وبعد ادا العمرة الثواب ما
من ترك الاحرام والتلبية
انتهى ع امر

فلا يجزيهم غيره ولما رواه العامة عن ابن عباس وجابر وابي موسى وعائشة ان النبي امر اصحابه لما طافوا بالبيت ان يحلوا ويجعلوها عمرة فنقلهم من الافراد
والقران الى المتعة ولا ينقلهم الا الى الافضل ولم يختلف عندهم الرواية عن النبي انه لما قدم مكة امر اصحابه ان يحلوا الا من ساق الهدي وثبت على احرامه
قال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي وجعلتها عمرة وقال جابر حججنا مع النبي يوم ساق البدن معه وقد اهلوا بالحج مفردا فقال لهم
حلوا من احرامكم بطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم اقيموا حلالا حتى اذا كان يوم التروية فاهلوا بالحج واجعلوا الذي قدمتم بها متعة فقالوا
كيف نجعلها متعة وقد تمتعنا بالحج فقال افعلوا ما امرتكم فلولا ان معي الهدي لفعلت مثل الذي امرتكم به وفي لفظ فقام رسول الله فقال
قد علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابركم ولولا هديي لحللت كما تحلون ولو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت فحللنا وسمعنا واطعنا ومن
طريق الخاصة ما رواه معوية بن عمار عن الصادق عن ابائه قال لما فرغ رسول الله من سعي بين الصفا والمروة اتاه جبرئيل عند فراغه
من السعي وهو على المروة فقال ان الله يامرك ان تامر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فاقبل رسول الله على الناس بوجهه فقال يا ايها الناس
هذا جبرئيل واشار بيده الى خلفه يامرني عن الله ان امر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فامرهم بما امر الله فقام اليه رجل فقال يا رسول الله نخرج
الى منى ورؤسنا تقطر من النساء وقال اخرون يامرنا بشيء ويصنع هو غيره فقال ايها الناس لو استقبلت من امري ما استدبرت صنعت كما
صنع الناس ولكني سقت الهدي فلا يحل من ساق الهدي حتى يبلغ الهدي محله فقصر الناس واحلوا وجعلوها عمرة فقام اليه سراقة بن مالك بن جعشم الكناني
فقال يا رسول الله هذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام للابد الى يوم القيمة وشبك اصابعه وانزل الله ذلك فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من
الهدي وفي الصحيح عن ايوب بن ابراهيم بن عيسى عن الصادق قال سالته اي الانواع افضل فقال المتعة وكيف يكون شيء افضل منها ورسول الله يقول لو
استقبلت من امري ما استدبرت من فعلت كما فعل الناس ولان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى لقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون سائر الانساك
ولان التمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالهما وكمال افعالهما على وجه اليسر والسهولة وذهب الثوري واصحاب الراي الى ان القران افضل لما رواه
انس قال سمعت رسول الله اهل بهما جميعا يصرخ بهما صراخا يقول لبيك عمرة وحجا لبيك عمرة وحجا وقال احمد ان ساق الهدي فالقران افضل و
ان لم يسقه فالتمتع افضل لان النبي قرن حين ساق الهدي ومنع كل من ساق الهدي من الحل حتى ينحر هديه وذهب مالك وابو ثور الى الخيار والافراد وهو
مذهب الشافعي وروي ذلك عن عمر وعثمان وابن عمر وجابر وعائشة ان النبي افرد بالحج ويمنع كون النبي افرد فانه قد روي ابن عمر وجابر وعائشة
من طرق صحاح عندهم ان النبي تمتع بالعمرة الى الحج ولان رواتهم اختلفت فروى مرة انه افرد ومرة انه تمتع ومرة انه قرن ومع وحدة القضية لا
يمكن الجمع بينها فيجب اطراحها كلها مع ان عمر قال اني لانهاكم عن المتعة وانها لفي كتاب الله ولقد صنعها رسول الله ولان النبي امر اصحابه بالانتقال
الى المتعة عن الافراد والقران ولا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل ويستحيل ان ينقلهم من الافضل الى الادنى وهو الداعي الى الخبر الدال عليه ثم اكد ذلك
بتاسفه على فوات ذلك وحقه به لا يقدم على انتقاله وحله لسياق الهدي لا يؤثر قدمنا عنهما عمر وعثمان ومعوية لانا نقول قد انكر عليهم علماء الصحابة
نهيهم عنها وخالفوهم في فعلها قالت الحنابلة والحق مع المنكرين عليهم دونهم لما رواه العامة ان عليا اختلف هو وعثمان في المتعة بعسفان فقال
علي ما تريد الى امر فعله رسول الله تنهى عنه وقال علي لعثمان الم تسمع ان رسول الله تمتع قال بلى وعن ابن عمر قال تمتع رسول الله في حجة
الوداع بالعمرة الى الحج وقال سعد صنعها رسول الله وصنعناها معه فلا نقبل نهي عمر عنها خصوصا مع قول عمر والله اني لانهاكم عنها وانها لفي
كتاب الله وقد صنعها رسول الله فهل يحل تقليد من يخالف رسول الله في ضد ما فعله رسول الله قال صاحب المغني من الحنابلة قيل لابن
عباس ان فلانا ينهى عن المتعة قال انظروا في كتاب الله فان وجدتموها فقد كذب على الله وعلى رسوله وان لم تجدوها فقد صدق فاي الفريقين
احق بالاتباع واولى بالصواب الذين معهم كتاب الله وسنة رسوله ام الذين خالفوها ثم قد ثبت عن النبي الذي قوله حجة على الخلق اجمعين فكيف
يعارض بقول غيره قال قال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع النبي وقال عروة نهى ابو بكر وعمر عن المتعة فقال ابن عباس اراهم سيهلكون اقول
قال النبي ويقولون نهى عنها ابو بكر وعمر قال وسئل ابن عمر عن متعة الحج فامر بها فقيل له انك تخالف ابا بكر فقال عمر لم يقل الذي يقولون فلما
اكثروا عليه قال افكتاب الله احق ان تتبعوا ام عمر انتهى وهو كاف في ايضاح المرام ان شاء الله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان
المفرد اذا دخل مكة جاز له ان يفسخ حجه ويجعله عمرة ويتمتع بها وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك قول النبي من لم يسق هديا فليحل
وليجعلها عمرة ولا يسع قول النبي بقول عمر انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه ينعقد الاحرام معينا بان ينوي الحج والعمرة
او كليهما ومطلقا بان لا يزيد على نفس الاحرام والاول افضل واذا حلق فان كان في اشهر الحج صرفه بالنية الى ما شاء من النسكين او كليهما وان كان في
غيرها انعقد عمرة وليس له الصرف الى الحج في اظهر وقول النبي يحمل على الاحرام المطلق فامرهم باتمام اعمال العمرة والتحلل منها لان المراد منه التحلل من احرام
الحج في شهره فان هذا لا يجوز بلا عذر كالشارع في الصلوة المفروضة فانه لا يجوز له الخروج عمدا انتهى **واقول** عدة ما تمسك به القوم في هذه
المسئلة ليس الا ما اشار اليه المصنف قدس سره من منع عمر عن ذلك وما ذكره الناصب في توجيه كلامهم محتمل لا طايل تحته سوى ارادة الفرار عما يتوجه اليهم
من شناعة مخالفة امر النبي بمتابعة نهي عمر ولهذا ترى الناصب طوى الكشح عن التعرض لذلك والكشف بذكر تفصيل ما في مذهب الشافعي من
غير ذكر دليل عليه وقد نقلنا في المسئلة السابقة من كلام المصنف في التذكرة ما يرشدك الى فساد قولهم في هذه ايضا ولنذكر ههنا خلاصة ما ذكره

ابن حزم في هذا المقام تحقيقا للمرام وتأكيدا للالزام قال بعد ذكر الحديث الذي ذكره الناصب ونظيره من الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب من طريق
عائشة وجابر وانس وغيرهم من الصحابة فقد دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل من كان معه بان يفسخ حجه بعمرة ويحل ابو بكر ابن جابر بن عبد الله وعائشة رضي الله عنها
وحفصة ام المؤمنين واسماء بنت ابي بكر الصديق وابو موسى الاشعري وابو سعيد الخدري وانس وابن عباس وابن عمر وسبرة بن معبد والبراء بن عازب
وسراقة بن مالك بن جعشم وعقيل بن يسار من الصحابة ورواه عن هؤلاء نيف وعشرون من التابعين ورواه عن هؤلاء من لا يحصيه الا الله تعالى فلم يسع
احدا الخروج عن هذا واحتج من خالف كل هذا باخبار لا حجة لهم في شيء منها انهم ذكروا خبرا رويناه من طريق مالك عن ابي الاسود محمد بن عبد
الرحمن بن نوفل عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحج وعمرة ومنا من اهل بالحج واهل
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج فاما من اهل بعمرة فحل واما من اهل بالحج او جمع بين الحج والعمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر الحديث منها الى آخره ثم قدح على سند هذه
الاخبار ثم قال واحتجوا ايضا بنهي عمر وعثمان عن ذلك وهذا لا حجة عليهم لانهم لا ينكرون ان كان نهيهما فقد صح عنهما النهي عن متعة الحج وهم يخالفونهما في
ذلك ثنا احمد بن محمد الطليطلي ثنا ابن مفرج ثنا ابراهيم بن احمد بن فراس ثنا محمد بن علي بن زيد الصائغ ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم وحماد بن
زيد قال ثنا هشيم ثنا خالد وهو الحذاء وقال حماد عن ايوب السختياني ثم اتفق ايوب وخالد كلاهما عن ابي قلابة قال قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واضرب عليهما هذا لفظ ايوب وفي رواية خالد انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وبلغني سعيد بن
منصور ثنا عبد الله بن وهب اخبرنا عمر بن الحرث عن عبد العزيز بن ثلثة عن ابيه ان عثمان بن عفان سمع رجلا يهل بعمرة وحج فقال على الهل فضربه
حلقه والحال انهم يخالفونهما ويجيزون المتعة حتى انها عند ابي حنيفة والشافعي افضل من الافراد فسبحان من جعل في عمر وعثمان عن فسخ الحج عمرة حجة
ولم يجعل فيهما عن متعة الحج حجة وضربهما عليه حجة ان هذا لعجب فان قالوا قد باحها سعد ابن ابي وقاص وغيره قلنا وقد اوجب فسخ الحج ابن عباس وغيره
ولا فرق واحتجوا بما روينا من طريق البراء ثنا عمر بن الخطاب البحتري ثنا الفاريابي ثنا ابان بن ابي حازم حدثني ابو بكر بن ابي حفص عن ابن عمر قال
يا ايها الناس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احل لنا المتعة ثم حرمها علينا ومن طريق ابي ذر كانت المتعة في الحج رخصة لنا اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وهذا مما خالفه
الحنفيون والمالكيون والشافعيون لانهم متفقون على اباحة متعة الحج واما حديث عمر فانما هو متعة النساء بلا شك لانه قد صح عنه الرجوع
الى القول بها في الحج انتهى واما ما ذكره الناصب من ان قول النبي صلى الله عليه وسلم يحمل على الاحرام ويخص به ففيه ما ذكره ابن حزم من انه لا يجوز ان يؤتى في سنة
ثابتة ان يحمل على كذا ويخصه بكذا او خاصة بقوم دون قوم الا بنص قرآن او سنة صحيحة لان اوامر النبي صلى الله عليه وسلم على عموم الازمان والحين الطلاق لها والعمل
بها فان قيل هذا لا يتم بالرأي قلنا فيجب على هذا متى وجد احد من الصحابة يقول في آية انها مخصوصة او منسوخة ان يؤتى بقوله واقرب ذلك قولهم في
المتعة انها خاصة فقد خالفوا ذلك واحتجوا من طريق وبيعة الراوي عن الحرث بن بلال عن ابيه قلت يا رسول الله فسخ الحج لنا او لمن بعدنا قال لكم
خاصة الحديث والحرث بن بلال مجهول ولم يخرج احد هذا الخبر في صحيح الحديث وقد صح خلافه بيقين كما اوردنا من طريق جابر بن عبد الله وسراقة
بن مالك قال لرسول الله اذا امرهم بفسخ الحج في عمرة يا رسول الله العامنا هذا ام لابد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بل لابد لابد ومن طريق البخاري حدثنا
ابو النعمان هو محمد بن الفضل عارم حدثنا حماد بن زيد عن عبد الملك بن جريج عن عطاء عن جابر بن عبد الله وعن طاوس عن ابن عباس قالا
جميعا قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم صبح رابعة مضت من ذي الحجة يهلون بالحج خالصا لا يخالطه شيء فلما قدمنا مكة امرنا فجعلناها عمرة وان نحل الى نسائنا
فتعجب بعض ذلك الغاية فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال بلغني ان قوما يقولون كذا وكذا والله انا لابر واتقى لله منهم ولو اني استقبلت من امري ما استدبرت
ما اهديت ولولا ان معي الهدي لاحللت فقام سراقة بن مالك بن جعشم فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ألعامنا هذا ام للابد فقال بل للابد هكذا رواه مجاهد
عن ابن عباس ومحمد بن علي بن الحسين عن جابر فبطل التخصيص والنسخ وصح امر ذلك ابدا ووالله ان من سمع هذا الخبر ثم عارض امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بكلام احد كائنا من كان لهالك فكيف بالكذوبات كنسخ المنكوبات واما ما ذكره الناصب بقوله لان المراد منه التحلل من احرام الحج في شهره آه ففيه ما
ذكره ابن حزم ايضا من انه لا حد ان يقتصر بقوله دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة على انه اراد جوازها في اشهر الحج دون ما بينه جابر وابن عباس
من انكاره ان يكون الفسخ خاصة لهم ولعامهم دون ذلك ومن فعل ذلك فقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم جهارا انتهى ولابن قدامة الحنبلي ايضا قد صدق
في هذا المقام فارجع الى كتابه المسمى بالمغني فانه ليس يغني من جوع انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى ان المتمتع اذا احرم بالحج
وجب عليه الدم واستقر وقال مالك لا يجب حتى يرمي جمرة العقبة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي
وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان معه هدي فاذا اهل بالحج فليهد ومن لم يكن معه هدي فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله انتهى **وقال**
الناصب حفظه الله قول ان صح ما روي عن مالك فانه مبني على ان استقرار الدم انما يكون بعد الفراغ من الحج وهو بعد رمي جمرة العقبة
ولا مخالفة للحديث لانه لبيان الهدي وكذا الكتاب وهذا ليس من الهدي انتهى **واقول** ما ذكره من مبنى مذهب مالك بناء على غير اساس والمراد
من الهدي في الآية والحديث اراقة دمه لا مجرد سوقه الى مكة وتربيته وعلفه لا مر بالهدي مستلزم للامر باراقة دمه والحديث صريح فيما ذكرناه لظهور
ان المراد من قوله صلى الله عليه وسلم فليهد بعد قوله من كان معه هدي فليذبح الهدي ذلك فافهم والحديث مما رواه العامة عن ابن عمر كما ذكره المصنف قدس سره في
التذكرة وهذا سلم الناصب كما ترى **قال المصنف** رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان نية التمتع شرط فيه وقال الشافعي ليست شرطا

وقد خالف بذلك قول الله عز وجل وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين وقول النبي ع انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي بافعالها ثم ينشئ الحج من مكة ولا بد في كلا الاحرامين من النية ولا
يلزم ان ينوي في احرام الاول الاحرام الثاني انتهى **واقول** كلام الناصب ههنا سقيم غير مستقيم جدا وغاية ما احتج به الشافعي لذلك ان الاحرام ينعقد
بالتلبية من غير نية ويلزمه ما التزمه والاية حجة عليه كما لا يخفى وبالجملة تعيين الاعمال وتمييزها مطلوب للشارع فالواجب في نية الاحرام ان يقصد بقلبه
الى امور اربعة ما يحرم به من حج او عمرة متقربا بها الى الله تعالى ويذكرها ما يحرم له من تمتع وقران او افراد ويذكر الوجوب والندب فيما يحرم له من حجة الاسلام
او غيرها والتلبية لا تدل على شيء من ذلك **قال** المصنف رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية الى ان صوم السبعة انما يجوز اذا رجع الى اهله او يصير بقدر
مصير الناس الى اهله ويمضي عليه شهر وقال ابو حنيفة لا يجب بل متى فرغ من افعال الحج جاز له الصوم وقد خالفه في ذلك قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان السبعة يصومها بعد الرجوع الى الاهل والوطن فان توطن بمكة بعد فراغه صام بها وان لم يتوطن
لم يجز صومها ولا في الطريق ومذهب ابي حنيفة ان السبعة يصومها اذا رجع الى اهله وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد ما مضى ايام
التشريق لان الصوم فيها منهي عنه وقال في الهداية وقال الشافعي لا يجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فح يجزيه لتعذر الرجوع ولنا ان معناه
رجعتم عن الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله فكان الاداء بعد السبب فيجوز وظاهر ان ابا حنيفة يأول معنى الرجوع فلا مخالفة للنص انتهى **واقول**
تأويل النص بمثل ما ارتكبه ابو حنيفة ههنا من التأويل العليل لا يدفع مخالفته للنص فان ذكر السبب وارادة المسبب انما يصح اذا كان السبب مختصا به وفيما نحن
فيه ليس كذلك لان الرجوع كما يجوز ان يكون مسببا عن الفراغ ولكمال افعال الحج يجوز ان يكون مسببا عن الحصر والصد والمرض ونحو ذلك على ان المجاز انما
يجوز مع وجود القرينة الواضحة وليس ههنا قرينة كذلك فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الاحرام قبل الميقات
وقال ابو حنيفة والشافعي الافضل ان يحرم قبله وقد خالفا في ذلك فعل النبي ع فانه احرم من الميقات ولو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه وقال الحاذ
عني مناسككم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله مذهب الشافعي جواز الاحرام قبل الميقات وان يحرم من دويرة اهله ومذهب ابي حنيفة ان فائدة
التوقيت المنع عن تأخير الاحرام عنها لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله واتمامها
ان يحرم بهما من دويرة اهله كذا قال علي وابن مسعود رضي الله عنهما والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر
وعن ابي حنيفة انما يكون افضل اذا كان يملك نفسه لئلا يقع في محظور واما الاستدلال بانه لو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه رسول الله
فالجواب انه ربما كان للتشريع وبيان الجواز وتبيين المواقيت للناس انتهى **واقول** فيه ان ما ذكره اولا من الاتفاق مع مخالفة الامامية بل مخالفة
ابي سليمان واصحاب الحديث ايضا كما نقله ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال اما ابو حنيفة وسفيان والحسن بن حي فاستحبوا تعجيل الاحرام من الميقات
واما مالك فكرهه والزمه اذا وقع واما الشافعي فكرهه واما ابو سليمان فلم يجزه وهو قول اصحابنا واما ابو حنيفة فانه ترك القياس اذ اجاز الاحرام
قبل ايقاته ولم يجز صلوة من صلى وبينه وبين الامام نهر لا فرق بين الاحرام بالحج في غير موضع الاحرام وبين الصلوة في غير موضع الصلوة
واما المالكيون فان حملوا الاثار التي رويناها على ما حملناها عليه الحنفيون فقد اعطوا القول على اصوله ان كرهوا ما استحبه الصحابة وان حملوه
على ما حملناها عليه فكيف يجيزون خلاف ما حده رسول الله وهذا ما لا مخلص منه وبالله تعالى التوفيق انتهى قول المصنف في التذكرة اطبق الجمهور على جواز
الاحرام قبل الميقات واختلفوا في الافضل فقال مالك الافضل الاحرام من الميقات ويكره قبله وبه قال عمر وعثمان والحسن عطا ومالك واحمد
واسحق وقال ابو حنيفة الافضل الاحرام من داره وعن الشافعي كالمذهبين وكان علقمة والاسود وعبد الرحمن وابو اسحق يحرمون من بيوتهم لنا
ما رواه الجمهور ان النبي ع احرم من الميقات ولا يفعل الا الراجح وقال ع خذوا عني مناسككم فوجب اتباعه ومن طريق الخاصة قول الصادق ع من احرم
بالحج في غير اشهر الحج فلا حج له ومن احرم دون الميقات لا احرام له ولانه احرم قبل الميقات فكان حراما كالاحرام قبل اشهر الحج ولما فيه من التغرير
بالاحرام والتعرض لفعل محظوراته وفيه مشقة على النفس فيمنع كالوصال في الصوم احتجوا بما رواه العامة عن ام سلمة زوج النبي ع انها سمعت رسول الله
يقول من احرم بحجة او عمرة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وفي الطريق ضعف عند العامة انتهى وثانيا ان
ما ذكره من قول علي ع وعمر في تفسير الاية مدفوع بما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث انكر قولهما ذلك وقال انما قالا اتمام العمرة ان تنشئها
من بلدك ومعناه ان تنشئها سفرا من بلدك يقصد له ليس ان تحرم بها من اهلك قال احمد كان سفيان يفسره بهذا وكذلك فسره احمد ولا يصح ان
يفسر بنفس الاحرام لان النبي ع واصحابه انما احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك لكان النبي ع واصحابه ما
اخرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك كان النبي ع واصحابه قد ليس لامر الله تعالى ان عمر وعليا رضي الله عنهما كانا يحرمان
الامن الميقات فتفسيرهما يدل على ان اتمامها ليس باتمام لها ويفعلا انه هذا لا ينبغي ان يتوهم احد ولذلك انكر عمر على عمران احرامه من مصره واشتد
عليه وكره ان يتابع الناس مخافة ان يؤخذ عنه انه كره اتمام العمرة واشتد عليه ان يؤخذ الناس بالافضل هذا لا يجوز فيتعين حمل قولهما في ذلك
على ما حملناه عليه الائمة انتهى وثالثا ان ما ذكره في الجواب عن استدلال المصنف رد بان احتمال ارادة التشريع وبيان الجواز انما يعقل اذا فعل
النبي ع اولا ولو مرة الاحرام قبل الميقات ثم فعله من الميقات والمفروض انه ع لم يفعل ذلك قط الا من الميقات فلا معنى لبيان الجواز ههنا لا يجوز

قال الله رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الطواف من شرط الطهارة فلو طاف المحدث والجنب لم يعتد به وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة واعاد وان رجع الى اهله جبره بشاة ان كان محدثا او ببدنة ان كان جنبا وقد خالف فعل رسول الله فانه توضأ لما اراد الطواف وقال خذوا عني مناسككم وقال تعالى الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى احل فيه النطق انتهى **و قال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان شرط الطواف الطهارة عن الحدث والجنث فلو طاف في طهر محدثا او جنبا او على ثوبه بدنه نجاسة غير معفو عنها او وطاء في طوافه نجاسة بطل طوافه ولو احدث في الطواف عمدا توضأ وبنى ولا يجب الاستيناف وان طال الفصل ويستحب الدليل عليه ما روي عن قوله تعالى الطواف صلوة الا ان الله اباح فيه النطق فيكون الطهارة من شرطه كالصلوة ومذهب ابي حنيفة انه من طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا والاصح عنده انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب العمل ثبوتا ... بالصدقة ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن وان كان جنبا فعليه بدنة لظهارة وجبها لورود الحديث بها مما لا مخالفة للنص انتهى **و اقول** ما ذكره من ان الاصح عند ابي حنيفة ان الطهارة واجبة للطواف غير صحيح لما له توهم هذا من عبارة الهداية حيث قال ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا ثم قيل هي سنة والاصح انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر انتهى وقد وقع التصريح في شروحه بان القول بكونها سنة قول ابن شجاع والقول بكونها واجبة هو قول ابي بكر الرازي قال ابن قدامة الحنبلي في المغني قال ابو حنيفة ليس شيء من الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرائط لصحة الطواف واختلف اصحابه فقال بعضهم هو واجب وقال بعضهم هو سنة لان الطواف ركن الحج فلم يشترط له الطهارة كالوقوف انتهى فتامل **قال** الله رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى ان من طاف بمكة وساعة يبدأ بحجر الاسود على يمينه بطل وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان عاد الى اهله جبره بدم وقد خالف فعل النبي فانه طاف مستبدا ولا ... عن مناسككم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان شرط الطواف ان يبدأ بالحجر الاسود بحيث يحاذيه بكل البدن في المرور ولو ابتدأ بغيره او حاذاه بعض البدن والبعض يجاوز الى الباب لم يعتد بتلك الطوفة ويشترط في الطواف ان يجعل البيت على يساره فلو جعله على يمينه ومشى الى الركن اليماني او مشى الى الباب قهقرى واستقبل البيت او استدبره طاف بطل لان صورة الطواف هكذا فيجب الاحتفاظ به كالاحتفاظ بصورة الصلوة وذهب ابو حنيفة الى ان الثابت بالنص وجوب الطواف حول البيت والاختلاف في الصورة يجبر لان احتفاظ الصورة عنده واجب لا فريضة فلا يخالف النص انتهى **و اقول** ثم المفهوم من نص الآية مجمل وجوب الطواف حول البيت كما فهمه ابو حنيفة لكن نص الحديث الذي رواه المصنف قد بين ان الواجب الطواف مستقيما وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهذا النص فلا يصح قول الناصب فلا مخالفة للنص ما حديث الاحتفاظ بالصورة فلا دخل له بلا معنى له فتامل واستقم كما امرت **قال** الله رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية الى وجوب كعتي الطواف وقال الشافعي انهما غير واجبتين وقد خالف قول الله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب وفعل النبي فانه صلاهما وقد قال خذوا مناسككم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يجب كعتا الطواف وليس ثادت بهما الفريضة والدليل على انه سنة فعل النبي وهو يدل على السنية ولا يدل على الوجوب لا يصح عنده حديث الامر واما قوله تعالى يدل على الصلوة في مقام ابرهيم واتخاذه مكان الصلوة ويتبادر بالفريضة المكتوبة فلا يجب حمله على ركعتي الطواف انتهى **و اقول** ان الآية قد تضمنت الامر بالاتخاذ الدال على وجوب الصلوة عند المقام فتعين ان يكون المراد بها ركعتا الطواف اذ لا صلوة واجبة عند غيرهما بلا خلاف وهو مروي عن مولانا الصادق **قال** الله رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى ان الامام يخطب يوم عرفة قبل الاذان وقال ابو حنيفة بعده وقد خالف في ذلك فعل النبي فان جابرا روى انه عليه الصلوة والسلام خطب الناس ثم اذن بلال انتهى **و قال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه اذا زالت الشمس ذهب الامام بهم الى مسجد ابرهيم ويخطب فيه خطبتين خفيفتين والاخيرة اخف فاذا فرغ جلس وقرء سورة الاخلاص ثم يقوم الى الثانية ويأخذ المؤذن في الاذان ويخفف الخطبة بحيث يفرغ منها مع فراغ المؤذن من الاقامة وقيل من الاذان والدليل السنة ولان الاذان للصلوة فهو بعد الخطبة ومذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي وما نقله رواية عن ابي يوسف لا يعتد به انتهى **و اقول** ما ذكره الناصب من ان مذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي مما لا اصل له وانما وهم ذلك من كلام الهداية حيث روى القولين عن ابي يوسف ولم ينقل عن ابي حنيفة شيئا منها فوهم ان ابا حنيفة مخالف له موافق للشافعي واما ما ذكره من ان ما نقله المصنف رواية عن ابي يوسف لا يعتد به فمجرد دعاء منه ومن اين علم انه لا يعتد به مع ان صاحب العناية في شرح الهداية قد نقل عن بعض الشارحين انه قال ان هذا اصح عندي ثم قال صاحب العناية والصحيح ما ذكرنا يعني ان يغلب قبل الاذان لرواية جابر وهذا لا يقتضي ان يكون الفتوى عليه ستأتي مع مخالفة ... ان كان ... ان قال اصحاب ابي حنيفة كان قوله لا ابي حنيفة ... قول الناصب انه رواية عن ابي يوسف ... مقتد به ... لا ريب انه قال ابو يوسف ... ان عدول القوم الى جبره انما كان بعد تنبيه الخصم لهم على فساده ... **قال** الله رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى ان المسافر اذا صلوا خلف الامام المسافر يعيدونه لا يقصرون الا اذا بعد المسافة وقال ابو حنيفة ... ذهب الى ان المقتصر انما يجوز

في اربعة برد وقد خالف النصوص الدالة على الاتمام الا مع السفر انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول ان صح رواية القصر لاهل مكة من ابي حنيفة
فلعله لوجوب القصر خلف الامام اذا صلى قصرا او يكون هذا مخصوصا بذلك الموقف انتهى **واقول** هذا كله رجم بالغيب ومنى في الظلام لا يخلو
الزمام واختلال النظام ولو سلم فهو من قبيل اصلاح الفاسد بمثله لان كلتا المقدمتين اللتين حاول اصلاح كلام ابي حنيفة بالبناء عليهما
مهدومتان ممنوعتان كما بيناه من دليل ثم لا يخفى ان الواقع في بعض نسخ الكتاب بدل ابي حنيفة مالك وهو موافق لما في التذكرة حيث قال وقال
مالك والاوزاعي لهم القصر لان لهم الجمع فكان لهم القصر كغيرهم والفرق السفر انتهى فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان
بطن عرنة ليس الموقف وقال مالك يجزيه وقد خالف قول النبي ص عرفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي عرنة انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول الخلاف
في تعيين عرفة وان وادي عرنة منها او لا فان صح ان مالكا جعله من العرفات فالحديث عنده اولا يطلق عليه العرفات انتهى **واقول** الخلاف في تعيين عرفة
بعد اخبار النبي ص بان وادي عرنة ليس من مواقف عرفة خلف باطل ومجرد احتمال استناد مالك بحديث آخر لا يجدي نفعا والاستناد باطلاق العرفات على
وادي عرنة على تقدير ثبوته يندفع بمخالفته للحديث المذكور كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **مح** وذهبت الامامية الى انه يجوز ان يجمع بين
المغرب والعشاء بمزدلفة باذان واحد واقامتين وقال ابو حنيفة باذان واقامة واحدة وقال مالك باذانين واقامتين وقد خالفا فعل النبي ص قال جابر
جمع رسول الله ص بين المغرب والعشاء الآخرة بمزدلفة باذان واحد واقامتين لم يسبح بينهما شيئا انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول مذهب
الشافعي ان يصلي باذان واحد واقامتين لحديث جابر ولان الوقتين تداخلا فيكفيهما اذان واحد الصلوتين تفرقتا فاحتاجتا الى اقامتين
ومذهب ابي حنيفة ان الامام يصلي بالناس المغرب والعشاء باذان واحد واقامة وقال زفر باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ودليل ابي حنيفة رواية
جابر ان النبي ص جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء في وقته فلا يفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على وقته فافرد بها
لزيادة الاعلام فظهر ان ابا حنيفة عمل بالحديث فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** كفى فضيحة للناصب وائمته انه استدل لامامه الشافعي على وجوب
اقامتين بحديث جابر ثم استدل على مذهب ابي حنيفة من افراد الاقامة بحديث جابر ايضا فيلزم احد الامرين اما تناقض جابر في الرواية او استبدال
احد من الشافعي والحنفي عن حديث واحد حكمين متنافيين كما لا يخفى ومن فضائح عجز الناصب لها مالك انه ولى الدبر واعرض عن اصلاح ما
نسبه المصنف الى مالك **قال** المصنف رفع الله درجته **يط** وذهبت الامامية الى ان المبيت بالمزدلفة ركن من تركه عمدا بطل حجه خلافا للاربعة وقد خالفوا
فعل النبي ص فانه فعله وقال خذوا عني مناسككم فتاركه عمدا لامره قوله ص من ترك المبيت بالمزدلفة فلا حج له انتهى **وقال** الناصب غفر الله له
اقول مذهب الشافعي ان المبيت بالمزدلفة ليست من اركان الحج فان فات لم يبطل حجه وفعل رسول الله ص لا يدل على كونه ركنا والحديث غير ثابت انتهى
واقول ان المصنف لم يستدل بمجرد فعل رسول الله ص على كون المبيت ركنا بل استدل بما اصل شرعيته بفعل النبي ص وعلى وجوبه باقتران فعله ص لمناسك
الحج بقوله خذوا عني مناسككم وعلى ركنيته بالحديث الآخر المذكور وقول الناصب الحديث غير ثابت تعنت لا يخفى على متتبع الاحاديث نعم قد استدلوا على
ما ذهبوا اليه بحديث آخر وهو انه معارض للحديث المذكور وهو قوله ص يجمع من صلى معنا هذه الصلوة فاتى عرفات قبل ذلك ليلا او نهارا
فقد تم حجه وبانه مبيت في مكان فلا يكون ركنا كالمبيت بمنى واجاب المصنف قدس سره عنها في تذكرة الفقهاء بان الحديث حجة لنا لانها كانت صلوة
الصبح جمع واذا علق تمام الحج على وقوف المشعر انتفى عند عدمه وهو المطلوب والقياس باطل ومعارض بقياس آخر فيبقى دليلنا سالما على انا لا نوجب حقيقة المبيت
ولا نجعلها ركنا بل الوقوف الاختياري تام **قال** المصنف رفع الله درجته **لث** وذهبت الامامية الى وجوب الرمي بالحصا وما كان من جنسه كالبرام ولا
يجوز بغيره كالمدر والاجر والكحل والزرنيخ وغيرها وقال ابو حنيفة يجوز بالطين والمدر والكحل والزرنيخ وقال اهل الظاهر يجوز بكل شيء حتى الصفر
المبيت وقد خالفا فعل النبي ص فانه جمع الحصا وقال بامثال هؤلاء فارموا وقال ايها الناس عليكم بحصا الخذف انتهى **وقال** الناصب غفر الله له
اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون المرمي حجرا فلا يجزي اللؤلؤ والجص والنورة والزرنيخ والاثمد لان هؤلاء لا يسمى حجرا ويجزي الرخام والبرام وامثاله
مما يصح اطلاق الحجر عليه ومذهب ابي حنيفة انه يجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض لان المقصود فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر
بخلاف ما اذا رمى بالذهب والفضة فانه يسمى ايثارا لا رميا والحاصل ان الخلاف في ان التعبد في رمي الجمرة برمي الحجر او بالرمي مطلقا وكلاهما ممكن فاخذ
كل من المجتهدين بواحد منهما واما قوله ص بامثال هؤلاء فارموا يصح ان يراد المماثل من جنس الارض فلا مخالفة انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من ان
المقصود فعل الرمي في الظلام لان هذا امر تعبدي لا يستقل العقل بادراك جهة حسنه وهذا نقل شارح الهداية عن الشافعي انه قال لا يجوز الرمي
الا بالحجارة اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا انتهى وقال ابن قدامة في المغني ان النبي ص رمى بالحصى والمرمي بمثل حصى الخذف فلا يتناول غير الحصى
ويتناول جميع انواعه فلا يجوز تخصيصه بغير دليل ولا الحاق غيره به لانه في موضع لا يدخل القياس فيه انتهى واقول ايضا يشكل ذلك بالرمي باللؤلؤ و
الفيروزج ونحوهما من الجواهر فانها من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بها عندهم ومع ذلك لا يجوز الرمي بها واما اجاب به صاحب النهاية من شارحي الهداية
وهو ان الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض جائز بشرط وجود الاستهانة بالرمي بها تكلف لا شاهد عليه دليل وما ذكره الناصب موافقا
لما في العناية من ان رمي الذهب والفضة والجواهر يسمى ايثارا لا رميا مما لا يساعده العرف واللغة نعم قد يحصل بهما الايثار ايضا وهذا
لا يوجب عدم تسميته رميا كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الحاصل لا يحصل له لان الخلاف في ذلك ان جاز عقلا لكنه غير ممكن شرعا لظهور

ان فعل النبي ﷺ برمي حصى الخذف قد سد باب جواز الرمي بغير نوعه وارادة ما يماثل ذلك الحصى من جنس الارض مما تحمل وتقتفت بادي بعد بطلانه تمام الحديث
وهو على ما روى عن ابن عباس انه قال لي رسول الله ﷺ غداة العقبة وهو على راحلته هات القط لي فلقطت له حصيات هي حصى الخذف فلما وضعتهن في
يده قال بامثال هؤلاء الحديث ولو جاز مثل التاويل الذي ذكره الناصب لفظ المثل والامثال المذكور في الحديث مع اضافة الحصى فيه الى الخذف والتقييد
بذلك لجاز ان يفهم من قولنا لغيرنا اشتر لي مثل هذا الياقوت والعقيق او اعطني مثل هذا الفيروزج او الجوهر والكحل والزرنيخ والمدر ونحوها ولا يقول
بذلك الا احمق مثل الناصب **قال** المصنف رفع الله درجته **كما** ذهبت الامامية الى استحباب ان يخطب الامام يوم النحر بمنى بعد الظهر وقال ابو حنيفة
لا يخطب وخالف في ذلك فعل النبي ﷺ فانه خطب فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ثبت عند ابي حنيفة ان النبي ﷺ بعد رمي جمرة العقبة
في يوم النحر افاض الى مكة لطواف الركن فاي وقت خطب هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة وثبت في الصحاح ان النبي ﷺ خطب يوم النحر
انتهى **واقول** لا بد من بيان ما ثبت به عند ابي حنيفة ان النبي ﷺ بعد رمي جمرة العقبة افاض الى مكة حتى ينظر في صحة ثبوته به وسلامة الدعوى المجردة
غير نافعة ثم ما ذكره من ان هذه الخطبة لم يروها احد من اهل مذهب ابي حنيفة فالظاهر انه ان من كان بعينه من الحنفية هكذا كان الجواب عن ايرادات المص
على هذه المسائل قد استعمل معه النفاق ودخل فلم يظهر عليه ما في الهداية من قوله والحاصل ان في الحج ثلث خطب اما ما ذكر يوم عرفة
والثالثة بمنى في اليوم الحادي عشر الخ ثم في كلام الناصب جواز لا يخفى على الناظر **قال** المصنف رفع الله درجته كما ذهبت الامامية الى جواز الاستيجار
للحج وقال ابو حنيفة لا يجوز فان فعل كانت الحجة ويقع الحج عن الاجير ويكون للمستاجر ثواب النفقة ويجب عليه رد ما اخذ منه وخالف في ذلك المعقول
والمنقول اما المعقول فان الحج وجب عليه فلا يسقط بالموت كالدين وغيره واما المنقول فما روى ابن عباس ان النبي ﷺ رأى رجلا يقول لبيك
عن شبرمة فقال ويحك من شبرمة قال اخ لي او صديق فقال النبي ﷺ حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وسالت امراة خثعمية رسول الله ﷺ ان فريضة
الله في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على راحلته فهل له ان احج عنه فقال النبي ﷺ نعم ففي الصحيحين وغيرهما بينة ذلك فقال
نعم لو كان على ابيك دين فقضيته عنه نفعه فاجازها النيابة فبطل ما ذهب اليه ابو حنيفة وحكم بانه ينفعه عند الله وسلامة الدين
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المستطيع بالمال ان لم يستطع بالبدن لكبر او مرض وغيرهما يلزمه الاستنابة في الاستيجار
سواء كان حجة الاسلام والقضاء والنذر للاحاديث الواردة في هذا الباب ومذهب ابي حنيفة [illegible] ارادة [illegible] من البدنية والمالية والنيابة
تجري فيه عند العجز قال في الهداية ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك يشهد الاخبار الواردة في الباب [illegible] على
انه جوز وقوع الحج عن المحجوج عنه والنص لا يفيد الا هذا فلا مخالفة للنص **واقول** ما ذكره في تقرير مذهب [illegible] ان الحج [illegible]
آه كلام الهداية ولا دلالة لذلك على انه مذهب ابي حنيفة لانه كثيرا ما يذكر المفتي [illegible] في مذهبهم ويسكت عن ذكر مذهب ابي حنيفة ولو سلم فقد روى في
الهداية عن محمد ان الحج يقع عن الحاج وللامر ثواب النفقة بعين ما نقله المص عن ابي حنيفة فعلى تقدير صحته [illegible] في هذا الحكم
مع محمد يتوجه الاعتراض على خصوص محمد وهذا يكفي في المقصد كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته كما ذهبت الامامية الى تحريم لحم الصيد على
المحرم مطلقا وقال الشافعي اذا لم يكن له فيه اثر من مشاركة او دلالة او اعطاء سلاح القتل او صيدا لاجله فحلال وقال ابو حنيفة يحرم ما صاده وما
اثر لا يستغنى عنه دون غيره كدلالة يستغنى عنها وما صيد لاجله وقد خالف في ذلك قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما [illegible] المفسرون
على ارادة الصيد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي تحريم الصيد على المحرم [illegible] الدلالة من المحرم
اليه حل والاخراج والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم في صحيحهما عن ابي قتادة انه خرج النبي ﷺ فتخلف مع [illegible] وهم محرمون وهو غير محرم
فرأوا حمارا وحشيا قبل ان يراه فلما راوه تركوه حتى رآه ابو قتادة وركب فرسا له فسالهم ان يناولوه سوطا فابوا فسالهم رمحه فابوا فاخذه ثم اكل
واكلوا فندموا فلما ادركوا رسول الله ﷺ سالوه فقال هل معكم منه شيء قال معنا رجله فاخذها النبي ﷺ فاكلها وفي رواية فلما اتوا رسول الله
قال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وعن جابر ان رسول الله ﷺ قال لحم الصيد لكم في الاحرام
حلال ما لم تصيدوه او يصد لكم فهذا دليل الشافعي وابي حنيفة لان الدلالة المستغنى عنها في حكم عدم الدلالة واما انفس [illegible] فهو دليل على تحريم
عمل الصيد لا اكل الصيد اذا لم يصد وقد بين السنة معنى الكتاب انتهى **واقول** الاحاديث في هذا الباب متعارضة [illegible] قال ابن حزم من انه
روى عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة الليثي انه اهدى لرسول الله ﷺ حمارا وحشا فرده عليه وقال انا لم نرده عليك الا انا حرم وروى هذا
الحديث ايضا بلفظ انه اهدى لرسول الله ﷺ حمارا وحشا فرده عليه وقال لولا انا محرمون لقبلناه منك قال ابن حزم وثبت اللفظ الاول من
طريق حماد بن زيد عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة واللفظ الثاني من طريق الاعمش
عن حبيب بن ابي ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس اهدى الصعب بن جثامة ومن طريق مسلم [illegible] عن يحيى بن سعيد القطان عن
ابن جريج اخبرني الحسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس ان زيد بن ارقم اخبره ان رسول الله ﷺ اهدى له لحم صيد فرده وقال انا لا ناكله لانا حرم وهذان
روايتان من طرق كلها صحاح وهذا قول روي عن علي ومعاذ وابن عمر وبه يقول ابو بكر بن [illegible] وابن [illegible] ومعنى الاحاديث [illegible]
لظاهر نص الكتاب بخلاف الاحاديث التي ذكرها الناصب فان ظاهر الصيد [illegible] حرم عليكم صيد البر ان يكون اسما [illegible] المصدر الحيوان [illegible]

حطبة يعلم الناس بها مناسكهم من النحر والافاضة الخ ٢٢ ابن قدامة الحنبلي

بالاصالة كما في قوله تعالى ليبلونكم بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم الاية وقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الاية وان كان قد يجيء مصدر
بمعنى الاصطياد كما فسر به قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه مع انه يحتمل الحمل ههنا على المصيد ايضا اي ما صيد منه اما بان يراد به ما يكون اصطياده لا
لاجل الاكل كالصدف لاجل اللؤلؤ وبعض الحيتان لاجل العظام والاسنان وبطعامه اي طعام الصيد ما يحل اكله من ذلك المصيد واما ان يحمل
الصيد على ما ذكرنا انفا والطعام على المعنى المصدري اي الاكل والمراد حينئذ ما يحل اكله من البحر وهو ما بينه الشارع من جنس ما يصاد وهو نوع من
التمليك اعني ماله فلس سواء بقي عليه كالشبوط او لم يبق كالكنعت ويحرم ما لا فلس له كالجري والمار ماهي والزمار ونحوها **قال** المصنف رفع الله
درجته **كه** ذهبت الامامية الى ان المحرم اذا قتل صيدا مملوكا لغيره لزمه الجزاء لله تعالى والقيمة لمالكه وقال مالك لا يجب الجزاء بقتل المملوك وقد خالف
في ذلك قوله تعالى فمن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول عرفوا الصيد بانه الممتنع المتوحش في اصل الخلقة
فالصيد المملوك جعله مالك في حكم غير الصيد لزوال توحشه بالمملوكية فليس في حكم الصيد وهذا لم يحكم بالجزاء ولا مخالفة للنص انتهى **و اقول**
من غاية غفلة الناصب وجهله وحماقته انه يذكر في تعريف الصيد توحشه باصل الخلقة ثم يستدل على سلب حكم الصيد عنه بزوال التوحش عنه
بالعرض وهل هذا الا مثل ان يقال الخمر هو المسكر المائع بالاصالة ثم يقال الجامد منه بتاثير البرد او بضرب من الحيل لا يصدق عليه الخمر لزوال المعاني
الاصلي عنه بالجمود العارضي والحاصل ان الصيد الوحشي في اصل الخلقة يصدق عليه هذا المفهوم ولو بعد مضي الف سنة استمر عليه فيها زوال
الوحشة بالعرض وما ابعد زوال عنه اسم الصيد لا يصلح ان يقال انه ليس بصيد بل في حكمه كما لا يخفى وايضا يظهر من كلامه ان التوحش زول بمجرد المملوكية وفيه
فيه وايضا يفهم منه ان زوال التوحش هو علة الخروج عن صدق الصيد عليه وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي ذبح عندما اصطيد فيلزم ان لا يبقى
ذلك ايضا صيدا وفيه ما فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **كه** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمحصر ان يتحلل الا بالهدي وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف
قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وقول النبي صلى الله عليه وآله في رواية جابر قال احصرنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله بالحديبية فنحرنا البدنة عن سبع والبقرة
عن سبع انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان شرط التحلل بالهدي لزمه وان شرط بلا هدي او اطلق فلا ودليله ما روى
البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمر ليس حسبكم سنة رسول الله صلى الله عليه وآله ان حبس احدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء
حتى يحج عاما قابلا يهدي او يصوم ان لم يجد هديا وهذا يدل على جواز التحلل بدون الهدي لكن اذا شرط لزمه والنص يدل على جواز الهدي لا على وجوبه
لانه بني على الاستيسار وفعل النبي صلى الله عليه وآله يدل على الندب لا على الوجوب انتهى **و اقول** من غاية سعة ميدان ضلالة الناصب وعناده انه جنى على
امامه بتحريف مذهبه من الوجوب الى الجواز واستدل عليه برواية اظن انها من جملة مخترعاته كل ذلك ليتاتى له الرد على المص باصلاح كلام مالك
بموافقة الشافعي وللرواية المذكورة **ع** ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال ابن قدامة الحنبلي وعلى من تحلل بالاحصار الهدي في قول اكثر اهل
العلم وحكي عن مالك ليس عليه هدي لانه تحلل بحصره من غير تفريط اشبه من اتم حجه وليس بصحيح لان الله تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي
قال الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير في ان هذه الاية نزلت في حصر الحديبية ولانه يبيح له التحلل قبل اتمام نسكه فكان عليه الهدي كالذي فاته الحج
بهذا فارق من اتم حجه انتهى وقال ابن حزم ان قول ابي حنيفة ومالك والشافعي في الاحصار مما لا يحفظ قول منها بتمامه بالتقييمات المذكورة عن احد
من الصحابة رضي الله عنهم فوجب الرجوع عند التنازع الى ما افترض الله تعالى الرجوع اليه اذ يقول عز وجل فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون
بالله واليوم الاخر فوجدنا حكم الاحصار يرجع الى قول الله فان احصرتم فما استيسر من الهدي فكان في هذه الاية عموما ايجاب الهدي على كل من احصر
باي وجه احصر والى فعل رسول الله صلى الله عليه وآله اذ صده المشركون عن البيت فنحر وحلق هو واصحابه وحلوا بالحديبية والى امره صلى الله عليه وآله من حج ان يقول اللهم
فحلني حيث حبستني الحديث انتهى واما ما ذكره الناصب من ان بناء النص في ذلك على الاستيسار يدل على جواز الهدي لا على وجوبه فمدفوع بان معنى
ما استيسر لكم اي ما يصدق عليه اسم الهدي من بدنة او بقرة او شاة فاذا اقترن بالامر دل على وجوبه ولعل الناصب زعم ان الشيء اليسير لا يصلح ان يصير متعلقا
للوجوب فيجب ان يكون جائزا وفيه ما فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية الى انه اذا احصر العدو يجوز ان يذبح هديه مكانه
ويستحب بعثه الى مكة او منى وقال ابو حنيفة لا يجوز نحره الا في الحرم فيبعثه ويقدره مدة يغلب على ظنه وصوله وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله حيث صده
المشركون بالحديبية فنحر وتحلل مكانه والحديبية من الحل انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم وجوب البعث الى الحرم
لان النبي صلى الله عليه وآله نحر هديه بالحديبية ولانه شرع رخصة والتوقيت يبطل التوقيت التخفيف ومذهب ابي حنيفة انه يجب ان يبعث الى الحرم والمراد من بعثه
الى الحرم ليس بعث الشاة بعينها لان ذلك قد يتعذر بل المراد ان يبعث بالقيمة حتى يشتري الشاة هناك ويذبح عنه ودليل وجوب البعث الى الحرم عنده
ان دم الاحصار قربة والاراقة لم يعرف قربة الا في زمان او مكان علم ما مر فلا يقع قربة دونه فلا يقع به التحلل واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم وعمل رسول الله صلى الله عليه وآله في نحر الهدايا بالحديبية وليس من الحرم معارض بما روى مسلم
عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وآله امر اصحابه ان يبدلوا الهدي الذي نحروا عام الحديبية في عمرة القضاء فلا مخالفة لفعل النبي صلى الله عليه وآله **و اقول** يتوجه انتهى
اولا ان تاويله لقول ابي حنيفة وان مراده من بعث الهدي ليس بعث الشاة بعينها بل المراد ان يبعث القيمة اه من مخترعات الناصب الخاجر المسكين الظالم المرجوم ولا
يوجد في شيء من كتب الحنفية وثانيا ان ما ذكره من مصير الهدي بما يهدى الى الحرم لا يقتضي ان يكون محله خصوص الحرم بل يكون اعم منه ومن موضع الحصر

كما دل عليه فعل النبي ص في الحديبية قال ابن حزم ليس في الآية تخصيص ذلك بالمحصر وحده بل هو حكم كل من ساق هديا في حج او عمرة فالحاج القارن اذا كان
يوم النحر فقد بلغ الهدي محله من الزمان والمكان بمكة او بمنى فله ان يحلق راسه ويتمتع اذا اتم طوافه وسعيه وقد بلغ هديه محله من الزمان والمكان بمكة
قبل ان يحلق راسه والمحصر اذا صد فقد بلغ هديه محله فله ان يحلق راسه ان كان مع هولاء هدي ولم يقل الله عز وجل وقط ان المحصر لا يحل حتى يبلغ هديه
مكة بل هو الكذب على الله تعالى من نسبه اليه عز وجل انتهى وثالثا اما ذكره من ان دم الاحصار قربة اه فنقول بموجب ذلك لان اصل موقوفا ما كان قربة
الى الله تعالى وبذلا في سبيله فاذا منع منع عن سوقه الى الحرم يتقرب اليه تعالى بذبحه اثناء السبيل قال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله
ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما وقد علم من فعل رسول الله ص ان مكان اراقته وزمانها متقربا الى الله تعالى عند الاحصار
هو مكان الاحصار وزمانه ورابعا ان ما ذكره من ان عمل رسول الله ص معارض بما روى مسلم مردود بان ذلك رواية وهذا على تقدير صحة رواية
وذلك مشهور وهذا خفي وذلك مما اتفق عليه اهل الاسلام وهذا مختلف فيه فلا يصلح للمعارضة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **كز** ذهبت الامامية
الى انه يجوز للمتمتع التحلل مع الصد بالعدو وقال مالك لا يجوز وقد خالف عموم الآية وفعل النبي ص بالحديبية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
هذا مذهب الشافعي ومذهب مالك الى ان الاحصار عن العمرة لا يتحقق لانها لا يتوقت هكذا نقل عنه وحمل عمل النبي ص بالحديبية على لزوم الرجوع لانه
كان بلاد الكفر فيحل وليس هذا في حق غيره لان بلاد الحجاز بلاد الاسلام فلا مخالفة لعمل النبي ص انتهى **واقول** نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من
المكابرة على الحق بالظن الكاذب وما يكذب ظن الناصب ان المخصص والفارق لا بد ان يكون من العقل او النقل والنقل غير موجود والعقل لا يفرق
بين الاحصار ولزوم الرجوع الناشي من حصر الكفار حين كون بلاد الحجاز بلادهم وبين الاحصار الناشي من اهل الاسلام حين كون بلاد الحجاز
من بلاد الاسلام وهل الحال في زمان استيلاء القرامطة على تلك البلاد واختلال امر الحج كما ذكر في التواريخ ما هو من مما جرى من الكفار في الحديبية
فتامل وانصف **قال** المصنف رفع الله درجته **كح** ذهبت الامامية الى ان المحصر بالمرض يجوز له التحلل الا انه لا يحل له النساء حتى يطوف طوافين
في القابل او ما يرى من يطوف عنه وقال مالك والشافعي واحمد ليس له التحلل بل يبقى على احرامه ابدا فان فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا في ذلك
قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وهو عام في حصر المرض والعدو وقول النبي ص من كسر او عرج فقد حل وعليه حجة اخرى انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو مرض المحرم لم يكن له التحلل الا اذا شرط عند الاحرام لحديث ضباعة بنت الزبير واما
انه لا يجوز له التحلل بالشرط لان التحلل بالهدي شرع في حق المحصر ليحصل النجاة وبالاحلال ينجو من العدو لا من المرض فالمريض يصبر في الاحرام حتى يبرا
ثم ان فاته الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاء الاحرام ابدا لان السبب هو المرض ليس بايدي فلا يلزم كون الاحرام ابديا وليس هذا الا الاستبعاد
والتشنيع واما الآية فواردة في الاحصار عن العدو والحديث ضعيف ضعفه الترمذي انتهى **واقول** قد مر الكلام في تحقيق الآية واما نسبة
تضعيف الحديث الى الترمذي فغفلة بل الجوف وقد رواه ابن حزم في كتاب المحلى باسناده الى عائشة ومن عدة طرق منها طريق اسحق بن راهويه
ومنها طريق طاوس وعكرمة وسعيد بن جبير كلهم عن ابن عباس ومنها عروة بن الزبير ثم قال فهذه آثار متظاهرة لا يسع احدا الخروج عنها ثم روى عدة احاديث
اخرى دالة على جواز الاشتراط ثم نقل عن الشافعي انه قال اصح الحديث قلت به ثم قال قد صح بالغ فهو قوله وهو قول احمد واسحق وابي ثور وابي سليمان
ثم قال وشنعوا في مخالفة السنن الواردة في هذا الباب بان قالوا هذا الخبر خلاف القرآن لانه تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله مع ان الآية حجة عليهم لا عليها
لانهم يقولون من عرض له عارض من مرض ونحوه لا يحل بعمرة فانه الحج فقد خالفوا الآية في اتمام الحج واما نحن فانا نقول ان الذي انزلت عليه هذه الآية
وامر ببيان ما انزل عليه لنا قد امر بالاشتراط في الحج وان محله حيث حبسه ربه تعالى بالعذر النافذ فنحن لم نخالف الآية اذا اخذنا ببيان النبي ص وانتم
خالفتموها بآرائكم الفاسدة الى مخالفتكم للسنة الواردة في ذلك وقالوا هذا الخبر لقول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي فقلنا اكذب من ادعى
ان هذا الخبر خلاف لهذه الآية بل انتم خالفتموها اذ قلتم من احصر لمرض لم يحل الا بعمرة برأي لا نص فيه واما نحن فقلنا بهذه الآية ان لم يشترط كما ان الذي
انزلت عليه هذه الآية وامر ببيانها لنا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **كط** ذهبت الامامية الى انه يجوز للمحرم الاشتراط وقال احمد ومالك الشرط
لا يفيد شيئا ولا يتعلق به التحلل وقال ابو حنيفة له التحلل من غير شرط فان شرط سقط عنه الهدي وقد خالفوا قول النبي ص لضباعة بنت الزبير اجري
واشترطي ان محلي حيث حبستني لما شكت مرضها وانها تريد الحج انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول كان الحديث لم يثبت عندهما ان الرواية فانه يروى
المذهب على خلاف ما هي عليه كما مر فيما سلف انتهى **واقول** قد بينا في المسئلة السابقة ثبوت الحديث وصحته من طرق شتى ذكرها ابن حزم في كتابه
فانكار الثبوت مكابرة على الحق الثابت وفرار عن قبول الالزام الذي لزمه كالقضاء المبرم فلا يجديه نفعا واما ما ذكره فيما سلف ان المصنف
يروي المذهب على خلاف ما هي عليه وقد اوضحنا فيما سبق ان هذه النسبة ليست على ما هي عليه فعليه ما عليه ولو كان ضادقا في ذلك فكان لا بد
من ان يذكر من كتب هو لاء مذهبهم على وجه يدل على خلاف ما ذكره المص واذ ليس فليس **قال** المصنف رفع الله درجته **كي** ذهبت الامامية
الى انه يجوز للزوج منع المرأة عن حجة الاسلام وقال الشافعي له ذلك وقد خالف قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت وروى ابو هريرة عن النبي ص
لا تمنعوا اماء الله مساجد الله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ولو احرمت تطوعا بغير اذن زوجها فله تحليلها كالصوم
التطوع لان حق الاستمتاع ثابت في حقه فليس له المنع بالتطوع ولو اراد ان يحرم بالفرض فله المنع للمعنى المذكور فان احرمت بغير اذنه فله التحليل فان لم

تحلل فله الاستمتاع والاثم عليها والدليل عليه ان الاستمتاع ثابت حال الاحرام فليس المنع بالاحرام والحج على التراخي والطاعة للزوج فرض معين
لا تراخي فيه والحج فريضة على التراخي والفرض الذي على التراخي مقدم على الفرض الذي لا يكون بالتراخي واما الدليل على جواز تحليلها اياها فلان
الاحرام لم ينعقد مشروعا فيجوز التحليل عنه واما الاية فليست حجة عليه لان الحج واجب عند حصول الشرائط ومن الشرائط اذن الزوج ولم يتحقق
هناك واما الحديث فهو وارد في حضور الجماعات لا الحج الذي يتضمن السفر وعارضه حديث وجوب سفر الزوجة باذن الزوج فلا مخالفة
للحديث انتهى كون الحج على التراخي ثم كما ذكره المص في التذكرة وكذا ما ذكره من عدم انعقاد الاحرام مشروعا عند عدم اذن الزوج والاية حجة
في ذلك فسقط الدليلان وما ذكره من ان من الشرائط اذن الزوج لا دليل عليه بل هي مقدمة كاذبة ودعوى فاسدة مخالفة لظاهر الاية
مدلول الرواية واما ما ذكره من ان ما استدل به المص من الحديث وارد في حضور الجماعات فعلى تقدير تسليم صحته مدفوع بما عليه المحققون
من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فتامل **قال** المص رفع الله درجته لا ذهبت الامامية الى ان وجود المحرم ليس شرطا في وجوب الحج
على النساء ولا اداءه بل يكفي الامن من المكابرة وقال الشافعي المحرم شرط في الاداء ولنساء ثقات قافلة واحدة وقال مالك لا تكفي الواحدة وقال ابو حنيفة
المحرم شرط في الوجوب فدخلوا قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه
لا يجب الحج على المراة حتى تامن على نفسها وبضعها بزوج او محرم بنسب او غيره او بنسوة ثقات وان لم يكن معهن محرم او زوج اصلا قال المتولي في التتمة
والنسائي في الترغيب يكفي امراة واحدة على ظاهر المذهب لو امتنع المحرم مجانا لزمتها الاجرة والدليل عليه ما ورد في الاحاديث من نهي سفر المراة بغير
محرم فالسفر بغير المحرم من المراة حرام فكيف يجب الحج مع كونه حراما فوجود المحرم من جملة الاستطاعة فلا يخالفه عموم الاية انتهى **واقول** يكفي في
سقوط جميع ما نقله الناصب ما حكاه المص قدس سره في التذكرة عن ابن المنذر من علماء الجمهور وهو انه قال تركوا القول بظاهر الحديث واشترط
كل واحد منهم شرطا لا حجة معه عليه ثم قال قدس سره والاصل في ذلك ان النبي ص فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال العدي بن حاتم يوشك ان
يخرج الظعينة من الحيرة يوم تؤم البيت لا جوار معها لا تخاف الا الله رواه العامة من طريق الخاصة قول الصادق ع من كان صحيحا في بدنه مخلى
سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج وعن ابي بصير عن الصادق ع قال سالته عن المراة تحج بغير ولي فقال نعم اذا كانت امراة مامونة تحج مع اخيها
المسلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق ع قال سالته عن المراة تحج بغير محرم فقال اذا كانت مامونة ولم تقدر على محرم فلا باس بذلك
ولانه سفر واجب فلا يشترط فيه المحرم كالمسلمة اذا تخلصت من يد الكفار وما روي عن ابي هريرة من انه قال رسول الله ص لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم
الاخر ان تسافر مسيرة يوم الا ومعها ذو محرم مخصوص بالمخلصة من يد الكفار فيكون مخصوصا بالحج لاشتراكهما في الوجوب ويحمل ايضا على السفر في
غير الحج كما ظاهر حديث الجواز وما قيل من انها انشاءت سفرا في دار الاسلام فلم يجز بغير محرم كحج التطوع مدفوع بانا نمنع اشتراط المحرم في حج التطوع
فان الزوج اذا اذن لزوجته في الحج جاز لها المضي فيه وان لم يصحبها انتهى فتدبر **قال** المص رفع الله درجته لب ذهبت الامامية الى استحباب تقليد
هدي السياق واشعاره ان كان من البدن ومنع ابو حنيفة من الاشعار وقال انه مثلة وقد خالف فعل رسول الله ص ما ثبت ذلك بذي الحليفة
ثم اهل بالحج انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول ما نقل من كراهة اشعار الهدي عن ابي حنيفة فما راينا من مذهبه وان صح فلتعارض الحديثين
او للقول بالنسخ انتهى **واقول** ما نقله المص عن ابي حنيفة في هذه المسئلة اشهر من ان ينكر كيف وقد ذكره في الهداية من كتب الحنفية ما هذه عبارته
والاشعار مكروه عند ابي حنيفة فلا يكون من النسك في شيء انتهى وما ذكره الناصب في الاعتذار لابي حنيفة من تعارض الحديثين عنده فمن اعجب العجاب
واين الحديث المعارض للحديث الدال على استحباب التقليد والاشعار حتى ياتي الاعتذار بذلك واما احتمال النسخ فلا خلاف الاصل ومكابرة
على الخبر الاول والذي يشهد على ثبوت النسبة الى ابي حنيفة ويزيده ايضاحا بل شناعة وافتضاحا ما ذكره ابن حزم حيث قال في هذا المقام من كتاب
المحلى اختلف الناس في الاشعار فقال ابو حنيفة اكره الاشعار وهو مثلة وهذه طامة من طوام العالم ان يكون مثلة وشيء فعله النبي ص اف
لكل عقل يعقب حكم رسول الله ص ويا ويل من يكون الحجامة مثلة وفتح العرق مثلة فيمنع من ذلك وان يكون القصاص من قطع الانف وخلع
الاسنان وجدع الاذنين مثلة وان يكون قطع السارق والمحارب مثلة والرجم للزاني المحصن مثلة والصلب للمحارب مثلة وانما المثلة فعل
من بلغ نفسه مبلغ انتقاد فعل رسول الله ص فهذا هو الذي مثل بنفسه والاشعار كان في حجة الوداع والنهي عن المثلة كان قبل ذلك باعوام فصح انه
ليس مثلة وهذه قولة لا يعلم لابي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء اهل عصره الا من ابتلاه الله بتقليده نعوذ بالله من البلاء
انتهى كلامه **قال** المص رفع الله درجته لج ذهبت الامامية الى استحباب تقليد الغنم ومنعه ابو حنيفة ومالك وقد خالفا في ذلك فعل النبي ص قالت
عائشة ان رسول الله ص اهدى غنما فقلدها انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب ابي حنيفة انه يقلد هدي التطوع والمتعة لانه دم نسك وفي
التقليد اظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم الاحصار ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والسارق بها ودم الاحصار جابر فيلحق بجنسها
ثم ذكر الهدي ومراده البدنة لانه لا يقلد الشاة عادة ولا يسن تقليدها عند ابي حنيفة لعدم فايدة التقليد وسنة التقليد انما ورد في البدن عنده فلا
مخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذكره الناصب عبارة الهداية مع تغييرها والظاهر من كلام الهداية انه في صدد ذكر ما اتفق عليه المفتي عند الحنفية
ولهذا قال لا يسن تقليدها عندنا اه وقد بدل الناصب قوله عندنا بقوله عند ابي حنيفة ترويجا لما هو بصدده وبالجملة الهدي ما يهدى الى البيت

من بقر او بدنة او غنم وليس الكلام في الهدي مطلقا بل في خصوص الغنم وقد صح عن ابي حنيفة انكاره لاستحباب تقليد الغنم مطلقا وانما الذي ذهب
اليه استحباب تقليد البدنة فقط كما ذكره في الوقاية وشرحه مخالفا للتفصيل الذي نقله الناصب عن الهداية زاعما انه بيان لمذهب ابي حنيفة و
يرشد ايضا الى صحة ما نسبه المص الى ابي حنيفة ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك لا يقلد الغنم وراى مالك اشعار البقر ان كان لها
استنة وقال ابو حنيفة لا يقلد الهدي المتعة والقران فخطاء مقلوب بل الابل يقلد ويشعر والبقر لا يقلد ولا يشعر والغنم يقلد ولا يشعر وقال مالك والشافعي
يقلد كل هدي ويشعر وهذا هو الصواب لعموم فعل النبي ص ثم قال وقال بعض من اعماه الهوى واضلنا منحرفا ما روي عائشة من هدي الغنم مقلدة انما هي
انها فتلت قلائد الهدي من الغنم اي من صوف الغنم وهذا استهتار للكذب في خلاف ما رواه الناس عنها من اهدائها الغنم مقلدة ونعوذ بالله من
الخذلان انتهى هذا وما ذكره موافقا لما في الهداية من انه لا يقلد الشاة عادة غير مسلم وما ذكره من انه لا يسن تقليدها عند ابي حنيفة لا يصلح حجة
عند الخصم وما ذكره من عدم فائدة تقليد الشاة وان سنة التقليد انما ورد عنه في البدن كلها عند ابي داود وبجردة مخالفة للسنة لا يلتفت اليها
الامر اعتادان يصدق بغير دليل فانسلخ عن الفطرة الانسانية **قال** المص رفع الله درجته **لدى** ذهبت الامامية الى انه اذا رمى المحل صيدا قوائمه في الحل و
راسه في الحرم من الحل فاصاب راسه فعليه الجزاء وقال ابو حنيفة لا جزاء عليه وهو مخالف لعموم الامر بالجزاء فيما هلك في الحرم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول ذهاب ابي حنيفة الى عدم الجزاء ههنا لانه يصدق عليه انه في الحل لان العمدة في الوقوف على القوائم لا الراس فلم يقتل صيد الحرم وان اصاب راسه لان
العمدة في الحل وهي القوائم انتهى **واقول** لا يخفى ان المص قدس سره لم يقيد الصيد في المسئلة بالواقف فيشمل الطير المتحرك في هواء الكعبة الذي سبق راسه
رجلاه والحيوان المفترش على الحرم الخارج قوائمه منه والقاعد على بره في الحرم الخارج قوائمه منه فلا يتجه الجواب بان العمدة في الوقوف هي القوائم على انه لو تم
ما ذكره لزم ان لا يكون قتل الصيد المفترش في الحرم حال كون قوائمه خارجة عنه موجبا للجزاء مع انه يصدق عليه انه في الحرم ولا اقل من ان يصدق
عليه انه عمدته فيه وبطلانه ظاهر ولو سلم ان العمدة في الوقوف على القوائم دون المقاعد فذلك انما يفيد في اثبات صدق دخول الصيد المفروض في الحل
دون الحرم وليس بناء الحكم الشرعي ههنا عليه كما توهم بل على تحقق صدق هلاكه في الحرم كما اشار اليه المص في تقرير الدليل ولا ريب ان العمدة في الهلاك
فيما نحن فيه هو الراس الذي يكون من الاعضاء الرئيسة ويهلك الحيوان بهلاكه فاذا هلك الحيوان بهلاك راسه وكان راسه في الحرم صدق ان
الهلاك كان في الحرم والاشبه ان يقال ان الامر بجزاء الصيد الذي اصيب في الحرم انما وقع عقوبة لما تضمنه ذلك الرمي من هتك حرمة الحرم وهذا حاصل
عند تجاوز النصل من الحل الى الحرم واصابته لعضو من اعضاء الصيد فعند اصابته للراس الذي هو من الاعضاء الرئيسة اولى والحق ان الضابط
ههنا على ما يدل عليه العقل والنقل ان المقتول في الحرم مضمون مطلقا والمقتول في الحل مضمون ان كان السبب صادرا من الحرم ولا يدفع الضمان
كون كله او بعضه في الحرم تدبر **قال** المص رفع الله درجته **الفصل السادس في البيع** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية
الى انه يجب ذكر الجنس في الغائب قلوقال بعتك ما في كمي او الصندوق او الدرج في الصرة من غير ذكر الجنس لم يصح وقال ابو حنيفة يصح ذلك كله وقد نالف
في ذلك نهي النبي ص عن الغرر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط المبيع في صحة البيع ان يكون معلوم العين فلو قال بعتك
عبدا من العبيد او شاة من القطيع لا يصح ويشترط ايضا ان يكون معلوم القدر فلو قال بعتك نصيبا من هذه الدار لم يصح للجهالة وامكان النزاع
ومذهب ابي حنيفة ان الاعراض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها في جواز البيع في الاشارة كفاية في التعريف وجهالة الوصف فيه لا تفضي
الى المنازعة فهو ينفي الغرر المنهي عنه في الصورة انتهى **واقول** بالله التوفيق ان ما ذكره الناصب الذي باع اخوته بدينه واتبع هواه ان الاشارة
كافية في الاعراض المشار اليها لان الوصف فيه لا يفضي الى المنازعة دعوتان مخالفتان لما جرت به عادة الناس ولا دليل عليهما من الكتاب ولا السنة
ولا الاجماع ولا القياس بل الاشارة في الامثلة المذكورة الى الكم والصندوق والصرة دون ما فيها يحتمل ان يكون حجرا ومدرا فيحصل الغرر
كما لا يخفى قال ابن حزم والبرهان على بطلان بيع ما لم يعرف برؤية ولا صفة صحة نهي رسول الله ص عن بيع الغرر وهذا عين الغرر لانه لا يدري ما اشترى
او باع وقول الله تع الا ان تكون تجارة عن تراض ولا يمكن اصلا وقوع التراضي على ما لا يدري قدره ولا صفاته قال واحتج الحنفيون لقولهم بالخبر
الثابت عن رسول الله ص انه نهى عن بيع الحب قبل ان يشتد قالوا فعلى هذا اباحة بيعه بعد اشتداده هو الكامل بعد لم يره احد ولا يدري صفته
والجواب ان هذا تمويه لا حجة لهم فيه لانه ليس في هذا الخبر الا النهي عن بيعه قبل اشتداده فقط وليس فيه اباحة بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك فاعجبوا
لجرأة هؤلاء القوم على الله تع بالباطل اذ احتجوا بهذا الخبر فيما ليس فيه منه شيء وخالفوه فيما جاء فيه نصا فهم يجيزون بيع الحب بعد ان يشتد
ثم لم يقنعوا بهذه الطامة حتى احتجوا بهذا الخبر ما ليس فيه له ذكر ولا اشارة اليه بوجه من الوجوه من بيع الغائبات التي لا يعرف صفاتها ولا عرفها
البائع ولا المشتري ولا وصفها لهما احد ثم لم يكتفوا بذلك حتى اجازوا بيع لحم الكبش قبل ان يجز وبيع الزيتون في الزيتون قبل عصره وبيع الالبان
في الضروع واحتجوا في ذلك بانه كله مجهول لا يدري صفته وهذا لاعب بالدين نعوذ بالله من مثله هذا ونحن نجيز بيع الحب بعد اشتداده كما هو الكامل
وبيع الكبش حيا ومذبوحا كله لحمه مع جلده وبيع الشاة بما في ضرعها مع اللبن وبيع النوامي عمرا لانه كله مرئي ظاهر ولا يحل بيعه دون الكامل لانه مجهول
لا يدري احد صفته ولا بيع اللحم وهو بعد لا النوامي دون التمر ولا اللبن دون الشاة انتهى كلامه فتامل **قال** المص رفع الله درجته **ب**
ذهبت الامامية الى ان المشتري اذا راى الموصوف على الوصف المشترط لم يكن له الخيار وقال الشافعي له الخيار وقد خالف مقتضى المثل فان البيع

الامر
التحقيق قوله
تعالى لا تقتلوا الصيد
وانتم حرم ومن قتله منكم
متعمدا فجزاء
الاية ١٢

اي كون
العمدة في وقوع
الحيوان الواقع على
القوائم لا يثبت
المدعى الكلي
١٢

حيث
قال الامر الامر
بالجزاء فيما هلك
في الحرم ١٢

كالهدية المعصية الحطة

سائغ عنده والشرط قد حصل فاي معنى لثبوت الخيار ولو ثبت لحصل ههنا ثبت في البيع الخيار انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قوله ان اراد بها
بالشرط ما شرط فيه الخيار فهذا يجامع الرؤية والشرط يجب الوفاء به فلا يسقط الخيار وان اراد بالشرط ما شرط براءته من العيب فالخيار معقول
وليس هو كسائر البيوع لوجود شرط البراءة فلا مخالفة للعقل انتهى **واقول** اولا نختار الشق الاول ونقول اذا كان الشرط الرؤية انما يجب الوفا
بهذا لو اشترى المبيع عند البيع واما اذا راه فقد صار الشرط لغوا فلا معنى لثبوت الخيار وكذا لوجوب الوفاء به وثانيا نختار الشق الثاني ونقول
انه مع كونه راجعا الى خيار العيب الى خيار الشرط العقل السليم حاكم بان الخيار على هذا التقدير غير معقول فانه اذا شرط براءة المبيع عن العيب وقد
راه المشتري على هذا الوصف قبل البيع وعنده او شرط كون المبيع بالوصف ابن سبع سنين وراه المشتري على هذا الوصف فلا معنى للخيار لان
الخيار في البيع بالوصف دون الرؤية انما هو لاجل دفع مظنة لاجلها شرط الخيار فاذا دفعت المظنة عند البيع لا معنى للخيار ضرورة وكذا لا معنى لقول
الناصب وليس هو كسائر البيوع اه تدبر **قال** المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ثبوت الخيار للمتبايعين ما داما في المجلس وهو مرض وقال
ابو حنيفة ومالك لا خيار ههنا وقد خالفا قول النبي المتبايعان كل واحد منهما على صاحبه بالخيار ما لم يفترقا انتهى **واقول** لا يخفى ان المص
لم يذكر هذه المسئلة اما لعجزه عن الجواب او لذهوله عنها من غاية الاضطراب والسقم ما كان عنده من النسخ الكتاب والله اعلم بالصواب **قال**
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز خيار الشرط بحسب ما يتفقان عليه وقال مالك يجوز بقدر الحاجة فيجوز في الثوب والدار خيار
يوم لا ازيد واذا كان قريبا وما لا يتلف الا في مدة جاز الشهر والشهران وقد الحاجة وقال ابو حنيفة والشافعي لا يجوز الزيادة على ثلثة ايام وقد
خالفوا في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقول النبي المؤمنون عند شروطهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان لكل
من المتبايعين شرط الخيار ثلثة ايام فما دونها في البيع بانواعه الا ما شرط فيه التقابض من طرفيه كالصرف او من طرف كالسلم والا فمشتري من
يعتق على المشتري فانه لا يجوز له وحده وكذا مذهب ابي حنيفة ان خيار الشرط جائز في البيع للبائع والمشتري ولهما الخيار ثلثة ايام فما دونها والاصل
فيه ما روي ان حبان بن منقذ بن عمرو الانصاري كان يغبن في البياعات فقال له النبي اذا بايعت فقل لا خلابة ولي الخيار ثلثة ايام فثبت
بالحديث تعيين الخيار الى الثلث والاستدلال بالاية على نفي تعيين الخيار في الثلث من عجائب استدلالاته فانها تدل على حلية البيع اي نسبته
لها بالخيار وتعيين الثلث في الخيار وعدمه كذا بالحديث فانه يدل على وجوب الوفاء بالشرط اي نسبته له بجواز الشرط انتهى **واقول**
يتوجه عليه اولا ان جعل رسول الله حبان بن منقذ عهدة ثلثة ايام لا يدل على المنع عن الزيادة اذا كان انضباط الحاجة وجب ان يقدر بقدرها
كما قاله مالك والغالب الحاجة الى الزيادة على الثلثة ولما كان الحاجة يختلف باختلاف الاشخاص واحوالهم وجب الضبط بما يعرفه المتعاقدان
من المدة التي يحتاجان اليها فظهر ان الحديث لا يصير صلاحا لهم مع انه كما ذكر المص في التذكرة مسطور في كتب فقههم دون مشهورات كتب
احاديثهم والتحقيق ان اصلهم في ذلك تحريم عمر الزيادة على الثلث لما فهم من الحصر في الحديث المذكور حيث روي عنه انه قال ما احل
لكم اوسع مما جعل الله رسول الله حبان بن منقذ جعل له عهدة ثلثة ايام ان رضي اخذ وان سخط ترك وخطاء اصلهم هذا ظاهر جدا اذ لا عبرة بفهم عمر
وتحريمه فانه ليس اهلا لان يحلل او يحرم قطعا وثانيا ان تعجب الناصب مع ما علم من قصوره عن استدلال المص بالاية ليس بعجب يندفع تعجبه بان بيع
الخيار من اقسام البيع والاصل جواز اشتراط ما اتفقا عليه فيه سواء زاد على الايام الثلثة او نقص ما لم يدل دليل على خلافه فيكون داخلا في عموم قوله تعالى
احل الله البيع فظهر ان الاية تستدل على عدم تعيين الثلث في الخيار واما ما ذكره من ان الحديث يدل على وجوب الوفاء بالشرط ولا دلالة له على جواز
الشرط فدخول بان لفظ الشرط في الحديث عام او مطلق يصدق على جميع الشروط فما خرج عنه بدليل خارجي فذاك وما عداه يبقى على اصل الجواز كما مر
فظهر ان الجواب استدلال الناصب واما ما خلفه بحديث حبان على تعيين الخيار الى الثلث وبالله التوفيق **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى جواز بيع اشياء بشرط ما سائغ وقال ابو حنيفة والشافعي ببطلانهما معا وقد خالفا الاية والخبر السابقين على هذا البحث انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول الشرط عند الشافعي ثلثة اقسام قسم يكون من مقتضى العقد كالتسليم واداء الثمن وهذا لا ينافي العقد بل يؤكده وقسم يكون معدوم
النسبة الى العقد وهو لغو وقسم يكون بخلاف مقتضى العقد وهو باطل والدليل ما روي في الصحاح ان رسول الله نهى عن بيع وشرط والاستدلال
بالاية والخبر في هذا البحث مثل الاستدلال بهما في البحث السابق انتهى **واقول** التفصيل الذي ذكره الناصب ليس على مذهب الشافعي بل هو فتوى
اصحابه كما لا يخفى على المتتبع واما ما استدل به من رواية الصحاح فلو سلم صحتها واخذ على اطلاقها لزم النهي عن الشرط في البيع مطلقا لان الشرط المذكور
فيها اعم من الشرط المنافي وغيره فيقدح في اعتبار ما نسبه الى الشافعي من الشرط الغير المنافي وقال المص في التذكرة ان هذه الرواية ليست على
الاطلاق اجماعا لما ياتي من جواز الشرط في العقد وقبول عقد البيع للشرط انتهى وبالجملة احد الامرين لازم اما عدم صحة رواية الصحاح وعدم صحة
ما نسبه الى الشافعي من الفتوى واما استدلال المص ههنا بالاية والخبر السابقين فالجواب عما اورد الناصب عليهما ههنا هو الجواب عما اورده عليهما
هناك والله الموفق للصواب **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا تبايعا نهارا وشرط الخيار الى الليل انقطع بدخول الليل وان
تعاقدا ليلا وشرطاه الى النهار انقطع بطلوع الفجر الثاني وقال ابو حنيفة ان كان البيع نهارا فكما قلنا وان كان ليلا لم ينقطع بوجود النهار وكان
الخيار باقيا الى غروب الشمس وان قال الى الزوال او الى وقت العصر يتصل الى الليل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الشرط وقع الى النهار فساوى

الليل لعدم الفارق والنبي ص قال المؤمنون عند شروطهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة ان الليل تابع للنهار بدون العكس
مثل اذا قال ما رايتك اياما فيدخل الليالي فيها بخلاف العكس فان صح ما رواه فلعله يهذا المعنى لانه اذا تابعا في الليل وشرط الخيار الى النهار فيدخل
النهار الذي بعد الليل فيه لانه هو الاصل فيعتبر الى غروب الشمس فلا مخالفة للحديث انتهى **واقول** ما نسب الى ابي حنيفة من انه ذهب الى ان الليل تابع للنهار
آه لا يصلح لاقبال العقل اليه ولا لتنزيل النقل عليه والعرف لا يساعد ذلك ايضا خصوصا اذا ذكر في متن العقد الانتهاء الى الليل كما هو المسئلة وبالجملة
الغاية جعلت فاصلة بين ما قبلها وما بعدها تحقيقا للغاية فلو دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لم يكن غاية واما ما ذكره من قولهم ما رايتك اياما
وانه يدخل فيه الليالي فلو سلم دخول الليالي فيه فانما هو بخصوصية جمع الايام اذ لو قال ما رايتك اليوم لم يفهم الا عدم رؤيته في ذلك اليوم من غير
انضمام الليل اليه وهو ظاهر جدا **قال** المصنف رفع الله درجته **ف** ذهبت الامامية الى انه اذا شرط الخيار لاجنبي صح وقال ابو حنيفة يكون الخيار مشتركا بين
الاجنبي وقد خالف في ذلك العقل فان الشرط انما يتناول الاجنبي فاثبات حق للمشترط لا وجه له ولا دليل عليه البتة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
الخيار اذا كان للاجنبي فلا يكون له اصالة لان الاجنبي لا يختار الا لمصلحة المشترط فيكون الخيار في الحقيقة للمشترط ولهذا حكم باشتراكه فيه انتهى **واقول**
ان اراد بنفي اصالة الخيار عن الاجنبي عدم استقلاله في الاختيار الذي فوض المشترط اليه فهو ظاهر البطلان لمخالفته مقتضى الشرط كالوشرطاه لاحدهما
لم يكن للاخر شيء وان اراد به انه لولا المشترط واشتراطه لما كان للاجنبي مدخل في ذلك فلا يلزم من عدم اصالته بهذا المعنى مشاركة المشترط معه فان الاجنبي
ح في حكم من جعل حاكما بين المتنازعين فربما يختار للمشترط ما لا يرضى به ويحكم بما لا يوافق هواه وقد ظهر بهذا ان قوله ان الاجنبي لا يختار الا لمصلحة
المشترط في محل المنع اذ ربما اختار ما يختار يوافق العدل من غير ترجيح لمصلحة احد الطرفين تامل **قال** المصنف رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية
الى ان الغبن بما لا يتحرى العادة بالتغابن بمثله يثبت الخيار للمغبون وقال ابو حنيفة والشافعي لا يثبت وقد خالفا في ذلك قول النبي ص حيث نهى عن
تلقي الركبان فمن تلقاها فصاحبها بالخيار اذا دخل السوق وانما يكون له الخيار مع الغبن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان مجرد الغبن لا يثبت الخيار وان تفاحش فلو اشترى زجاجة مثقوبة ثقوبا جوهرة بثمن بالغ فلا خيار وبشرط الجوهرية يثبت الخيار للمخلف ولو لم يكن
لها قيمة بان فسد العقد والدليل ان المبيع قد استجمع شرائط الصحة فاحتمال الغبن لم يحصل من المبيع ليثبت له الخيار ولا من البائع لخلو الغبن عن الغرور
بل حصل من تقصير المشتري وتقصيره لا يوجب الخيار واما حديث تلقي الركبان فالخيار فيه لاشتماله على الغرر انتهى **واقول** ما ذهب اليه
الشافعي باطل ودليله عن حيلة لصواب باطل اذ مقدماته الثلث كلها مدخولة ممنوعة فان حصول الغبن عن كل من البائع والمبيع محتمل كيف وما مثل به
الناصب من الزجاجة المثقوبة بما عمل فيها البائع ما يشتبه حالها على اكثر الحذاق العرفين بمعرفة الجواهر كما انه ينافي لهذه المثال اشتباه كثير من الناس
على الحذاق واهل الخبرة ويجلب في زماننا زجاجة اخضر من بعض بلدان ساحل البحر المالح لا يميز بينها وبين الجوهر المثمن بالوزن الا الماهر في معرفة الجواهر
والحاصل ان العقل والنقل لا يدلان على ثبوت الخيار في ذلك لقيام العلة الموجبة وهي الخسارة الحاصلة من الانخداع والغرر فالفرق بين هذه الصورة
وبين الغبن الحاصل في الشراء عند تلقي الركبان باشتمال الثاني على الغرر دون الاول غير كما لا يخفى وقد يستدل على عدم ثبوت الخيار للمغبون
بان النبي ص لم يثبت لحنان بن منقذ الخيار بالغبن لكن ارشده الى شرط الخيار ليتدارك عند الحاجة ولان نقص قيمة السلعة مع سلامتها لا يمنع
لزوم العقد كالغبن اليسير كذا نقل المصنف في التذكرة ثم اجاب عنه بان ارشاده ص الى اشتراط الخيار لا ينافي ثبوت طريق اخر له لان اثبات الخيار ارفع
لان له الفسخ مع الغبن القليل والكثير والعيب وعدمه بخلاف الغبن فلما كان اعم نفعا ارشده ص اليه والغبن اليسير لا يعده الناس غبنا فلا عبرة به انتهى
قال المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان الاثمان تتعين فاذا باع بدراهم وشرط تعيينها تعينت وقال ابو حنيفة لا يتعين وله ان يدفع
غيرها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان البيع انما وقع على عين شخصية فلا ينتقل الى غيرها يكون تعديا ومبادلة بغير رضى المالك
وانه عين الغصب والعدوان واي فرق بين الثمن وغيره ولو عارضه على ثوب معين فدفع مساويه لم يكن له الالزام بالقبول وايضا يلزم كون الثمن
هو الثمن بعينه لانه اذا اشترى دراهم بدراهم كان للمشتري ان يدفع عين الدراهم التي دفعها البائع اليه ثمنا عنها وهو محال واما النقل فقوله تعالى لا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم والتراضي انما وقع على هذه العين فعوضها يكون اكلا بالباطل انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا قال بعتك بالف ولم يعين في البلد نقدان او اكثر ولا غلبة لبعضها بالتعامل بطل ولو كان في البلد نقد
واحد او نقود وغلب واحد انصرف العقد اليه وان عين نقدا تعين واستبداله بالنقد الاخر لا يجوز الا بالتراضي ومذهب ابي حنيفة انه من اطلق الثمن في
البيع كان على غالب نقد البلد لانه المتعارف وفيه التحري للجواز فينصرف اليه فان كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد الا ان يبين احدها وهذا اذا كان
الكل في الرواج سواء لان الجهالة مفضية الى المنازعة الا ان يقع الجهالة بالبيان او يكون احدها اغلب رواجا فحينئذ ينصرف اليه تحريا للجواز و
هذا اذا كانت مختلفة في المالية فان كانت سواء كالثنائي والثلاثي جاز البيع اذا اطلق اسم الدراهم وينصرف الى ما تقدر به الى اي نوع كان لانه
لا منازعة ولا اختلاف في المالية والذي ذكره من مذهب ابي حنيفة محمول على ما اذا لم يختلف بالمالية فله الانتقال من المعين الى غيره لعدم الاختلاف
والمنازعة وليس في التعيين غرض فلا يكون التجارة في مثل هذا البيع كلا بالباطل انتهى **واقول** العرف والعادة قاضيان بان اشتراط تعيين الاثمان
انما يكون عند اختلاف الاثمان ورجحان بعضها على بعض بحسب الغلبة والرواج وكمال الغيار والمالية ونحوها فحمل قول ابي حنيفة انه اذا شرط دراهم

قال المهذب الاربعة حيث اذا شرط ثانيا شرطا مستوا كان اهلا او مساويا او اجنبيا او لاحدهما وجب ضبطا للعقد مبالغة العقد ١٢

يشترط اعتبارا انتهى ٥٥٥

اي محمول على الكراهية عند الامامية والكراهية شاملة لتلك والمشتري لعموم العلة وهو علة الناسخ عن اصول العلة استاذنا ١٢

حدث ابن فرج حماد دون ثبت الجواز ان ثبت الغبن ٢

اي الغبن الفاحش لا بدون ذلك يرجع الى العرف ١٢

بل بعين العضو بذكره ١٢

بعين ولان يدفع غيرها على ما اذا لم يكن فيها اختلاف هرب بوجب الخروج عن فرض المسئلة بل يصير لغوا من الكلام كالا يخفى على ذوى الافهام
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز بيع الحنطة فى سنبلها وقال الشافعى لا يجوز وكذا الجوز واللوز والباقلا فى قشره
اخضر وقد خالف فى ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقول النبى صلى الله عليه وآله نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع
سنبل حتى يبيض انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى اشتراط كون المبيع مرئيا ولو راى بعض المبيع وبما يستدل به على الباقى
كالصبرة من الحنطة كفى وان كان مما لا يستدل به على الباقى فان كان المرئى صوانا له بالخلقة كقشر الرمان والبيض والجوز واللوز فى القشرة السفلى
وان لم يكن صوانا له بالخلقة كالتبن فى السنبلة بالنسبة الى الحنطة فلا يكفى فلا يصح بيعه لوقوع الغرر وامكان الاختلاف والمنازعة وهذا من
شرائط صحة البيع فليس هو مما احل الله تعالى من البيع وحرم الربوا فلا يدخل فى عموم الاية والحديث ثم يثبت صحته انتهى و اقول لا يخفى ان اللوز والبلوط
والفستق ونحوها مما لا يحتاج الى صيانة القشر اياها فى الاكثر ولا ضرر على ازالتها والشافعى لا يقول بازالتها مع ما فيه ايضا من الغرر وايضا لا ضرر على
ثمر من ازالة نواه مع الاتفاق على جواز بيعه بلا ازالة نواه وقد استدل المص على ما ذهب اليه فى التذكرة بان تلك القشر قابل من اصل الخلقة فلا
يمنع من جواز البيع كقشر الرمان والبيض ثم قال واحتج الشافعى بان المقصود مستور فيما لا يدخر عليه وفيما لا مصلحة له فيه فلم يجز بيعه كالمعادن
والحيوان قبل سلخه واجاب بالمنع من اللازم فانه يجوز عندنا بيع المعادن بشرط المشاهدة وبيع الحيوان قبل سلخه ان لم يشترط فيه الوزن انتهى والحق كما
ذكره ابن حزم ان بيع الحنطة فى سنبلها وجميع ما شاكلها ليس فيها غرر لان كلا منها جسم واحد خلقه الله عز وجل كما هو وكل ما فى داخله بعض
جلده انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان التصرية تدليس يثبت الخيار بين الرد والامساك وقال ابو حنيفة لا خيار له وهو
خلاف لقوله صلى الله عليه وآله من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها وصاعا من تمر وقوله صلى الله عليه وآله من ابتاع محفلة فهو بالخيار
ثلثة ايام فان ردها رد معها مثلها او مثل لبنها قمحا انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان التصرية حرام يثبت بها الخيار
لمن جهل واذا علم قبل الحلب باقرار البائع او باخبار عدل ردها فلا شئ عليه وبعده وقد تلف اللبن او لم يقبل البائع ردها وصاعا من تمر قبل
اللبن او كثر للحديث الوارد فى التصرية وان منعه ابو حنيفة فلعله لعدم صحة الحديث عنده و اقول نعم لم يثبت الحديث عنده لكن لتقصيره
فى البحث والاجتهاد وقصور نظره عن استنباط الاحكام من الكتاب والسنة واقتصاره على ما اصله اول من قاس من الاستحسان والقياس
الا الحديث فى جميع المراتب كان اشهر من ان يخفى قال ابن حزم روى خبر المصراة جماعة من اسلاف الائمة الاثبات الثقاة ورواه عن هؤلاء
بعضهم الا الله عز وجل فصار نقل كافة وتواتر ولا يرده الا محروم غير موفق وبهذا ياخذ السلف قديما وحديثا انتهى قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا نمى المبيع بعد القبض ثم ظهر عيب سابق كان للمشترى رد الاصل بالعيب وقد خالفوا فى ذلك قوله صلى الله عليه وآله الخراج بالضمان و
فرق بين الكسب والولد والثمرة و قال الناصب خفضه الله اقول اما مذهب مالك فلورود الخبر فى النهى عن التفريق بين الولد والام واما مذهب ابى حنيفة
لحصول المانع من الرد وهو حصول النماء فى ملك المشترى فليس له الرد قهرا والحديث لا يدل على جواز الرد كما لا يخفى و اقول قد استدل اصحاب
ينا بما هو الشافعية على عموم الرد بهذا الحديث وروى شارح ابن مخلد بن خفاف اشترى غلاما فاستعمله زمانا فاصاب عيبا فقضى له عمر بن عبد
العزيز برده عليه فاخبره عروة عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال الخراج بالضمان فنقض قضاءه فقال البائع قد قضيت قضاء بالامس فلا تنقضه
فغضب عمر وقال ائتمرنى ان ارد قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وانفذ قضاء ابن ام عمر لا بل انفذ قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله ورد قضاء ابن ام عمر صاغرا صدبا
انتهى ويتضح به الدلالة على الرد فيكون انكار الناصب مردودا ويزيد ذلك وضوحا ما ذكره المص رفع الله درجته فى كتاب التذكرة حيث قال لو باع
شيئا ثم ظهر المشترى على عيب ولم يتصرف كان له الرد والارش فان اختار الرد فلا يخلو اما ان يكون هذه الزيادة متصلة كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة
والقرآن وكبر الشجرة فهذه الزيادة تابعة لرد الاصل ولا شئ على البائع بسببها او تكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد ومهر الجارية الموطوءة
بالشبهة او بالزنا ان اثبتنا فيه مهرا لامة واجرة الدابة اذا ركبت من غير اذن المشترى عندنا وباذنه عند الشافعى فهذه الزيادة لا تتبع الرد بالعيب
بل يسلم للمشترى ويرد الاصل دون هذه الزيادة وبه قال الشافعى واحمد لان هذه حصلت فى ملك المشترى ولان مخلد بن خفاف ابتاع غلاما فاستعمله
ثم اصاب به عيبا فقضى له عمر عبد العزيز برده وغلته فاخبره عروة عن عائشة ان النبى صلى الله عليه وآله قضى فى مثل هذا ان الخراج بالضمان فرد عمر قضاءه وقضى لمخلد
الخراج ومعنى الحديث ان ما يخرج من المبيع من فائدة وغلة فهو للمشترى فى مقابلة انه لو تلف كان من ضمانه بخلاف الغاصب لان المشترى مالك للعين و
الغاصب غير مالك وقال مالك ان كان النماء لا يرد معها وان كان ثمرة رد الاصل دونها لانه حكم تعلق رقبة الام فوجب ان يسرى الى الولد كالكتابة و
هو خطأ لان الرد ليس بمستقر وقت حدوث عيب عند المشترى منع الرد لان الولد ليس بمبيع فلا يمكن رده بحكم رد الام وقال ابو حنيفة النماء يمنع من
الرد بالعيب لان الرد فى الاصل تعذر لانه لا يمكن رده منفردا عن نمائه لان النماء موجبه فلا يرفع العقد مع بقاء موجبه ولا يمكن رده معه لانه لم يثبت
العقد واذا تعذر الرجوع فالارش وليس بصحيح لان هذا انما حدث فى ملك المشترى فلم يمنع الرد كما لو حدث فى يد البائع وكما لو كان كسبا والنماء ليس
موجبا للعقد بل موجبه الملك كالكسب لو اوجب العقد لوجب ان يعود الى البائع بفسخه وكذا يلحق بالنماء المنفصل ما يكسبه العبد بعمله او يوهب له
او يوصى له فان هذا يكون للمشترى انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المشترى للحيوان الحامل اذا وجده عيبا بعد الوضع

سابقا على العقد كان له الرد بيوم الولادة قال الشافعي لا يرده وهو مناف للشرع لان الرد انما هو تابع كالحمل من جملته فيجب رده كجزء المبيع انتهى **وأقول** قال
الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي ان الزوائد المنفصلة اذا حصلت في ملك المشتري فهي ملكه والزوائد المتصلة ترجع الى البائع بعد الرد بالعيب
القديم السابق على العقد اذا ما قاله الشرع وهذا من الزوائد المنفصلة حال الرد وان كان من الزوائد المتصلة وقت العقد فلا منافاة للشرع
انتهى **وأقول** ما ذهب اليه الشافعي من الفرق في ذلك بين الزوائد المتصلة والمنفصلة لا بد له من دليل منفصل ينفصل به عن اعتراض المص الا
لكان من قبيل الصلاح فاسد بفاسد كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **ولو** ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ المشتري الجارية ثم وجد بها عيبا لم يملك
ردها بل له الارش وقال الشافعي يردها ولا شيء عليه ان كانت ثيبا وقد خالف في ذلك اجماع الصحابة لانهم افترقوا فمنهم من قال بعضهم ليس له الرد وقال
الباقون له الرد مع دفع مهر نسائها فالرد بخلافا قول ثالث خارق للاجماع انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي ان كل شيء يثبت
الرد على البائع فاحدث عند المشتري يمنع الرد فهو والا يثبت لا يمنع الرد فالجارية اذا كانت بكرا فازالها المشتري بكارتها فليس له الرد الا بالارش واذا كانت
ثيبا فحدوث الوطئ لا يثبت عدم الرد لانه ليس بعيب حادث فهو كالاستخدام واما اجماع الصحابة فباطل بقوله لان الاختلاف يمنع وجود الاجماع والقسم
الثالث من الاختلاف لم يثبت اجماعهم على الحصر في القولين حتى يكون احداث قول ثالث خرقا للاجماع انتهى **وأقول** قد اشار المص الى الدليل الذي
ذكره الناصب الشافعي في حكمه بالرد من غير ان يرد معها شيئا بقوله لانه معنى لا ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا يتضمن الرضى بالعيب فلا
يمنع الرد كوطئ الزوج في الخدمة واجاب عنه بالمنع من ثبوت الحكم في الاصل ومن عدم النقص في القيمة انتهى والحاصل انه لو لم يكن وطئ الثيب عيبا حاصلا
فيها لما وجب عند فتح نكاح الثيب بظهور العيب بعد الوطئ شيء من المهر مع الاتفاق على وجوبه في الجملة ولو كان الوطئ كالاستخدام لما تحقق الزنا في العالم
واما قوله ان اجماع الصحابة باطل بقوله اي بقول الشافعي فمناف لما اسبقه في مسائل الاصول من حجية اجماع الصحابة ومع هذا بعضه في دعوى الاجماع
على امامة ابي بكر اذ للشيعة ان يقولوا ان قولنا بعدم صحة امامته يبطل دعوى الاجماع فيه على تقدير ثبوته ومن العجب اضطراب الناصب حيث
ابطل الاجماع المذكور ولا بوجود الخلاف فيه من الشافعي ثم ابطله ثانيا بعدم الحصر في القولين مع ان مآلهما واحد كما لا يخفى **قال** المص رفع الله
درجته **ولو** ذهبت الامامية الى انه اذا حدث عند يد البائع كان للمشتري الرد والامساك فان تصالحا على دفع الارش جاز وقال الشافعي لا يجوز وقد
خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله الصلح جائز بين المسلمين الا ما حرم حلالا او احل حراما انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي انه اذا
هلك المبيع في يد المشتري بآفة سماوية او قتل ثم علم عيبه بعد الرد يرجع على البائع بالارش واذا لم يتعذر الرد فليس للمشتري الرجوع بالارش فان
دفع لم يلزمه القبول له الرد فالارش لا يكون الا عند تعذر الرد والتصالح الذي ذكره انما يتصور بعد التناكر ولا تناكر ههنا فلا تصالح انتهى
وأقول من البين ان ظهور العيب المستلزم لجواز الرد كما اتفق عليه الشافعي مستلزم للتناكر من الطرفين فيصح التصالح ولعل الناصب اراد
من التناكر التضارب والتقاتل قاتله الله تعالى **قال** المص رفع الله درجته **ولو** ذهبت الامامية الى ان العبد لا يملك شيئا وان ملكه مولاه وقال
الشافعي يملك ما ملكه مولاه وقال مالك يملك وان لم يملكه مولاه وقد خالفا في ذلك قول الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء
وقال الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم انتهى **وقال**
الناصب غفر الله له قول ما ذكره من الآيات لا يدل على مطلوبه فان المطلوب سلب الملكية عن العبد وعدم القدرة على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملك
والآية الثانية تدل على عدم الاستواء بين المالك والمملوك ثم ان الآيات وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الاحكام الشرعية حتى يستدل
بها على اثباتها مع انه لا يدل على المطلوب انتهى **وأقول** ما ذكره الناصب ههنا بعض ما تفوه به اصحابه في هذا المقام وقد فصل ابن حزم الاندلسي
الكلام في ذلك موافقة للشافعي ومالك فلننقل كلامه ولا ثم نتوجه لدفع ما ذكره الناصب تحقيقا للمرام وحسما لمواد الشبهة والاوهام فنقول قال
ابن حزم احتج المانعون من ملك العبد بان ذكروا قول الله عز وجل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو
ينفق منه وقالوا العبد لا يرث ولا يورث فصح انه لا يملك وقالوا العبد سلعة من السلع ما فعلم لهم شيئا غير هذا وكله لا حجة لهم فيه لوجوه اولها انه
لم يقل الله تعالى ان هذه صفة كل عبد مملوك وانما ذكر من المماليك من هذه صفته وقد قال الله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر
على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير فهل يجب من هذا ان يكون هذه صفة كل ابكم وان يكون الابكم لا يملك شيئا هذا ما لا يقولونه
ولا فرق بين ورود الآيتين ونحن لا ننكر ان يكون في الاحرار والعبيد من لا يملك شيئا لفقره ولا يقدر على شيء ولكن ليس كلامكم كذلك والثاني
ان هذه الآية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ما ذكر ملك ولا مال وانما فيها انه لا يقدر على شيء فانما فيها نفي القدرة والقوة فقط اما
بضعف واما بمرض ونحو ذلك والثالث انهم اذا اسقطوا ملكه بهذه الآية فاحرى ان يسقطوا عنه بها الصلوة والصوم لانها شيء ان وفيها انه
لا يقدر على شيء فوضح فساد تعلقهم بها جملة واما قولهم ان العبد لا يرث ولا يورث فنعم لان السنة وردت بذلك وليس في ذلك هذا دليل على
انه لا يملك والعمة لا ترث وليس ذلك دليلا على انها لا تملك فيخص الله تعالى بالميراث من شاء كما قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
وقال الله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم فدخل في هذه بنو البنات وخرجوا من الاولى ولم يكن في ذلك دليل على انهم ليسوا لنا اولادا
واما قولهم ان العبد سلعة فنعم وكان ماذا ان كانوا من اجل انه سلعة جعلوه لا يملك فليسقطوا عنه الصلوة والطهارة والصوم والحدود

لان السلع لا يلزمها شيء من ذلك ويكفي من هذا قول الله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله
فقد وعدهم الله تعالى بالغناء واخبار الفقر والغناء جائزان على العبد والاماء ولا يجوز ان يوصف بالفقر الا من يملك فيعدم مرة ويستغني
اخرى واما من لا يملك اصلا فلا يجوز ان يوصف بفقر ولا بغناء كالبهائم والسباع والجمادات وهذا واضح والقرآن والسنن شاهدان لصحة
قولنا ههنا اذ لم يات فرق شيء من الاوامر بالفرق في الاموال بين حر وعبد وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فلو لم يكن مالكا له لم
يجب دعوته وقد قبل هدية سلمان وهو مملوك واكله ثم كما انبانا احمد بن محمد آه وتحتج بعضهم بقول الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل
لكم مما ملكت ايمانكم شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء ولا تخافونهم كخيفتكم انفسكم الآية فالمخالفهم في ان عبيدنا لا يملكون اموالنا ولا هم شركاء لنا فيها و
انما خالفناهم هل يملكون اموالهم بكسبهم ام لا واما انتزاع السيد مال عبده فباح وقد جاءت السنة بذلك في الغلام الذي حجم رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن خراجه فامره بان يخفف عنه فصح ان للسيد اخذ كسب عبده فاذا قال السيد قد انتزعت كسبك فقد سقط ملك العبد عنه وصار
للسيد وبالله التوفيق انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا في دفع احتجاج المص بالاية الكريمة مردود بما تقرر من ان تعليق الحكم على الوصف
يدل على كون المشتق منه علة للحكم كقولك اكرم العلماء يدل على ان علة اكرامهم عليهم فيعم بيانا وجد المشتق وصورة النزاع كذلك فيعم بيانا رجل
الملك ولا يقدح في ذلك كون عدم القدرة المذكورة في الاية صفة للعبد المطلق او للعبيد او المنكر وبهذا يندفع ايضا ما ذكره الناصب من ان عدم القدرة
على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملك وجه الدفع ظاهر جدا واما ثانيا فلان الاية التي ذكرها ازاعما عدم الفرق بينها وبين ما نحن فيه من الاية في عدم ارادة
نفي القدرة عن صاحبه مع مدخول ان ذكر صفة اليكم في الاية التي ذكرها قرينة على ان المراد بنفي القدرة عدم قدرته على الفهم والافهام لغيره وما يلزمها فان
الايكم هو الذي لا خرس به ولا يفهم ولا يفهم فلا يلزم منه ان لا يكون مالكا لشيء ولو بالارث والهبة ونحوهما واما ثالثا فلان قوله والثاني ان هذه الاية لا يمر
بها نص ولا دليل ولا اشارة على ذكر ملك ولا مال آه مدفوع بان الدليل هو ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وخرج عنه ما اخرجه الدليل من نفي الفعل العلو
بطلانه ضرورة فبقي الباقي على النفي وبهذا يندفع ما ذكره ثالثا انه كما لا يخفى واما رابعا فلان ما استدل به من قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم الاية لا
يقتضي حصول الغناء للعبيد والاماء حال العبودية لجواز ان يكون مراد الله تعالى ان يغنيهم الله بالعتق واما خامسا فلان ما ذكره من قبول النبي صلى الله عليه وسلم هدية سلمان
وهو مملوك مدفوع بمنع كون سلمان عبدا بل كان محكوما عليه من غير المالك الشرعي كما ذكره في اخباره ولو سلم فمن الجائز ان يكون الهدية باذن سيده وعلم
النبي صلى الله عليه وسلم فقبلها انما هذا واما ما ذكره الناصب من ان الاية وردت على طريق الامثال لا لاثبات الحكم الشرعي مدخول بان ضرب الله تعالى للامثال
لا يقتضي ان يكون وصف الملوك فيها بعدم القدرة على الشيء كذبا باطلا تعالى عنه علوا كبيرا بل كل مؤمن يقطع بان مثاله تعالى بصدق وصواب كذلك
يضرب الله الامثال للناس لا يقال كيف يملك العبد شيئا لم يصح الاضافة اليه ولانه يملك النكاح لانا نقول الاضافة الى الشيء قد يصح بادنى ملابسة كقولك
لاحد حاملي الخشبة خذ طرفك وقال الشاعر اذا الكوكب الخرقاء اضاف الكوكب اليها لشدة سيرها فيه ويملك النكاح للحاجة اليه والضرورة لانه لا يستباح في
غير ملك ولانه لما ملكه لم يملك السيد ان الة يده عنه بخلاف المال فافترقا كذا في التذكرة **قال** المص رفع الله درجته **يؤخذ** هبت الامامية ان الانسان
اذا اشترى عبدا صفقة ثم غاب احدهما قبل القبض وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصيبه خاصة ويعطي ما يخصه من الثمن وللمالك ان يعطي كل الثمن ويصفه عنه
ويصفه عن شريكه فاذا فعل فليس له قبض نصيب شريكه وليس له الرجوع على شريكه بما اداه عنه من الثمن وخالف ابو حنيفة في المسائل الثلث فقال ليس
للحاضر ان ينفرد بقبض نصيبه من المبيع واذا دفع جميع الثمن كان له قبض جميع العبد واذا حضر الغائب كان له ان يرجع عليه بما قضى عنه من الثمن وقد خالف
في المسائل الثلث القواعد الفقهية المتهوة بين الامة فان المال للمالك يتصرف في حقه كيف ما شاء وقبضه من يد غيره واذا تبرع انسان بدفع نصيب
الغائب لم يكن له قبض حق الغائب لان التسلط على مال الغير بغير اذنه ممنوع منه عقلا واذا ادى عنه بغير اذنه فقد تبرع بالاداء عنه فكيف يرجع عليه
انتهى **وقال** الناصب جعفر الله قوله قبض المشاع عند ابي حنيفة لا يحصل الا بقبض الكل فالشريك لا يتمكن من قبض نصيبه الا بقبض الكل واذا
اعطى جميع الثمن فله قبض الكل وهذا ظاهر لان التسلط حاصل بحق القبض وهو تسلط بحق واما الرجوع فلان الاداء ليس متحتما في التبرع بل التوقف
القبض عليه فله الرجوع ولا مخالفة في الثلثة لقواعد التبرع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قبض نصيب كل من الشريكين في المشاع
يكون عند الكل بتخلية كل منهما فيخدمه واحد بكله يوما والاخر يوما الخر فلا وجه لتخصيص ذلك بما عند ابي حنيفة واما ثانيا فلان قوله اذا اعطى جميع الثمن
فله قبض الكل ان اراد به حقيقة القبض فقد مر ان له قبض الكل في حصته بطريق المهايأة والتناوب مع البائع وان اراد به قبض الكل التصرف في الكل بمعنى
ان له التصرف في حصة شريكه فهو ممنوع لانه تصرف في غير ملك صاحبه كما ذكره المص واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التسلط ثابت بحق القبض ان اراد به التسلط
على حصته بحق القبض عن حصته فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به التسلط على حصة الشريك بحق القبض عن حصته فهو ممنوع غير مؤيد بعقل ولا نقل
وقوله فله التصرف في الكل ان اراد به التصرف في الكل بقدر حصته بان يستخدم العبد مثلا يوما ويتركه يوما الى البائع فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به
التصرف في الكل الكل فهو ممنوع غير متفرع على ما قبله وقد علم بهذا بطلان قوله وليس هذا من باب التسلط على مال الغير آه قوله لتعلق قبض المبيع للشريك قلنا
هذا لا يوجب التسلط والتصرف بحق هذا الحق حقا واما رابعا فلان قوله الاداء ليس متحتما في التبرع بل التوقف القبض عليه فهو ماخوذ من كتاب
الهداية حيث قال ان رأى الشريك مضطرا في الاداء لانه لا يمكنه الانتفاع بنفسه الا باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة وللبائع حق الحبس ما بقي

شيء منه والمضطر يرجع كغير الرهن وإذا كان له أن يرجع عليه كان له الحبس عنه كما أن يستوفي حقه كالوكيل بالشراء إذا أدى الثمن من مال نفسه انتهى وفيه وأنه
أو أراد بتوقف القبض عليه أو كونه مضطرا إليه توقف قبض حصة الشريك الغائب عليه واضطراره لذلك إلى أداء تمام الثمن فالتوقف والاضطرار لا يمنعان
قبض حصة الغائب لكن أمرا واجبا لا رضا عليه حتى يوجب أداء الثمن لأجله جواز الرجوع عليه وإن أراد به توقف قبض حصته بنفسه لذلك واضطراره لأجله
إليه فهذا أيضا ممنوع إذ يمكن تحقق قبض حصته بنفسه بإلهامه إياه بأن يستخدم العبد يوما ويتركه يوما آخر عند البائع كما كان له ذلك مع شريكه على تقدير حضوره
ثم لا يخفى ما في كلام الهداية من القياسات الباطلة فلا يتم الدليل ويلزم مخالفة قواعد الشرع كما ذكره المص قدس سره **قال** المص رفع الله درجته
يح ذهبت الإمامية إلى أن الشراء الفاسد لا يملك بالقبض ولا ينفذ عتقه لو كان عبدا أو أمة ولا يصح شيء من تصرفه من بيع أو هبة وغيرهما وقال
أبو حنيفة يملك بالقبض ويصح تصرفه فيها وهو خلاف قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم فنهى عن الأكل
بالباطل والفاسد باطل فكيف يملك به انتهى **وقال** الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي أن المقبوض بالبيع الفاسد في حكم المغصوب وبالشراء
عليه يد ضمان كالمغصوب وفي مذهب أبي حنيفة أن البيع الفاسد يفيد الملك إذا اتصل القبض به ويكون المبيع مضمونا في يد المشتري وإذا قبض المشتري المبيع
في البيع الفاسد بأمر البائع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع لزمه قيمته ودليله أن ركن البيع صدر من أهله مضافا إلى محله فوجب
القول بانعقاده لانتفاء الأهلية والمحلية وركنه مبادلة المال بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عند أبي حنيفة لا اقتضائه التصور فنفس البيع مشروع
وبه ينال نعمة الملك وإنما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وإنما لم يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي إلى تقرر الفساد المجاور وإذا هو واجب
الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة أولى وهذا دليل أبي حنيفة فظهر أنه يحكم بالملكية لوجود أصل البيع والفساد في حكم المقارن فلا يكون
من باب أكل أموال الناس بالباطل انتهى **وأقول** ما ذكره الناصب دليل لأبي حنيفة مذكور في الهداية وحاصله أن ركن البيع هو الإيجاب والقبول
صدر عن أهله وهو المسلم العاقل البالغ مضافا إلى محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده وصحته وجوازه ونحو مشروعيته صونا لكلام المسلم العاقل
وهو ما أتى به من الإيجاب والقبول عن اللغو فيترتب عليه الملكية ولزوم القيمة والنهي يقرر تلك المشروعية اللازمة لصدور الإيجاب والقبول من
العاقل كما مر لا أنه ناسخ له ويتوجه عليه وكلا أنه على تقدير تسليم انحصار ركن البيع في الإيجاب والقبول لا نم وجوب القول بانعقاده وإنما يكون كذلك
لو لم يتوقف على شرط شرعي كعدم جهالة الثمن وعدم اشتراطه بفاسد ونحوها وهو ممنوع وأما وجوب صيانة كلام المسلم العاقل عن اللغو فإنما يسلم
لو أمكن الصيانة إن لم يظهر منه الإخلال بالشرط الشرعي وأما مع الإخلال به بذلك وإهماله له فقوله وبوله سواء وهل هذا إلا مثل أن يقال إنه
إذا وقع الإيجاب والقبول بين رجل مسلم وامرأة مسلمة ذات بعل يجب صيانة كلامهما عن اللغو فيجب أن يترتب على هذا الإيجاب والقبول أثر كتملك
البضع ولزوم المهر مثلا والمحظور الفساد المجاور وهو الوطء دون عقد النكاح فقد ظهر بهذا بطلان ما فرعه بقوله فنفس البيع مشروع آه
وبالجملة إن الشارع لما شرع البيع لأمر من الشرعية والمعالم الدينية والحدود والضوابط والروابط المرعية المخفية حكمها على غيره حتى لا يؤدي إلى
خلط الأمور والخبط والخروج عن الضبط حسما للتناس عما اعتادوه في الجاهلية الجهلاء قبل بعثة خاتم الأنبياء عليه وعليهم السلام لأنهم
كانوا يلازمون أصل التراضي وأصل التمليك وكانوا لا يراعون وراء ذلك شيئا آخر أصلا فإن الله تعالى لو لم يعتبر هذه الشرائط واكتفى بمجرد التراضي
لأدى إلى خبط من حيث إن أذهان العباد وعقول أهل الاجتهاد غير مستأثرة في الوقوف على جنبات الأمور ومخفيات الخطوب وسرائر الضمائر بهذا
العبد ينظر إلى الظاهر ويكتفي بأقل الخاطر ويغتر بخضراء الدمن ولا ينظر إلى ما يحدث من الزمن والشرع إنما حجر على الصبيان والمجانين حتى لا يؤدي
إلى خبط لنقصان في عقولهم ولا ريب أن عقول البالغين بالإضافة إلى علم الله تعالى ومعرفته دون علم هؤلاء الصبيان بالإضافة إلى علم البالغين
العقلاء المبصرين فذلك أنه لا بد من مراعاة حقوق الله تعالى وحدوده قال الله تعالى تلك حدود الله لا تعتدوها فاكتفاء أبي حنيفة بمجرد تحقق الأهلية
والمحلية والركن الذي هو الإيجاب والقبول لا يفيد ذلك والله سبحانه هو المستأثر بمغيبات الأمور فلا بد من مراعاة الشروط المعتبرة حتى لا يلزم الفساد
وثانيا أن قوله والنهي يقرر المشروعية عند أبي حنيفة مدخول بأن العدم بما لا يعبأ بها عندنا قوله لاقتضائه التصور قلنا تصور الشيء
ولو بمعنى إمكان وجوده وقابليته لتعلق الحكم الشرعي به كما تكلفوه في تقييده لا يقتضي كونه مشروعا أو غيره وقد تكلف صاحب الكافي لإصلاح
هذه المقدمة الفاسدة بأن النهي الوارد في التصرفات الشرعية يقتضي تقرر المشروعية لا نسخها لأنه يقتضي تصور المنهي عنه إذ النهي عما لا
يتصور لغو لأنه يراد به عدم الفعل مضافا إلى اختيار العبد فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين
أن يفعله باختياره فيعاقب عليه وتصور المشروع لمشروعيته فكان النهي لمعنى في غير المنهي عنه فيصير مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه فيصير
فاسدا انتهى ومحصله مذكور في التوضيح وأورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح بأن حاصله الاستدلال على أن النهي في الأفعال
الشرعية يقرر المشروعية من وجهين أحدهما أن النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي لأن المعتبر في الشرع لأن الشرعي المعتبر هو الصحيح
بأصله واللازم باطل لأنا نعلم قطعا أن المنهي عنه في يوم النحر وصلاة الأوقات المكروهة إنما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الإمساك والدعاء
وثانيهما أنه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لأن المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الأول أن الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل
هو ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا تقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة

الحايض باطلة وعن الثاني انه يمتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل بمتنع تحصيله اذا كان بغير هذا التحصيل انتهى فاحسن تامله و
ثالثا ان قياس ما نحن فيه بالبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان جهالة الثمن المفضي لفساد البيع ليس مجاورا للبيع بل هو وصف بما ثابت الماهية
مفهوم وهو ظاهر وتوجيه صاحب الكفاية ههنا لا يرجع الى كفاية ورابعا ان قوله انما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يودي الى تقرير الفساد الجائز
آه رد على الشافعي حيث قال ان النهي نهي للشرع عنه للفساد ولهذا لا يفيد قبل القبض وصار كما اذا باع بالميتة او باع الخمر بالدراهم ونحن معاشر الامامية
لم نحتج في ابطال قول ابي حنيفة الى هذه المقدمة التي ذكرها الشافعي فلا يلزمنا الجواب عنها وانما اللازم ذلك للناصب الذي قلد الشافعي وان بانا
ثم لا يخفى ان ابن حزم نسب مثل فتوى ابي حنيفة في ذلك الى مالك حيث قال ابو حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا واجاز
عتقه فيه وقال مالك ان من البيوع الفاسدة بيوعا يفسخ الا ان يطول الامر او يتغير الاسواق فتصح ح ثم قال وهذا قول لا خفاء بفساده على من
تصح نفسه ما قول ابي حنيفة فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد قط في دين الله تعالى ملكا فاسدا انما هو ملك فهو صحيح او لا
ملك فليس صحيحا وما عدا هذا فلا يعقل واذا اقروا ان الملك فاسد فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحب الله
عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يحب عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله تعالى انه لا يصلح فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا واحتج بعضهم
بان البائع سلطه عليه وبرضائه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله ما لم يأذن الله تعالى فيه فليجيزوا على هذا ان يسلط على وطي ام ولده او زوجته
وهذه ملاعب وضلال لا خفاء به واما قول مالك فاول ما يقال لمن قلده حدونا المدة التي اذا مضت صح البيع الفاسد عندكم بمضيها والا فقد صار
واضللتم وحدونا تغير الاسواق الذي اجتمع به المحرمات فان زيادة نصف درهم وحبة ونقصان ذلك تغير اسواق بلا شك فان اجاز واصحة
الفاسد بهذا المقدار فقد صح كل بيع فاسد لانه لا بد من تقلب القيم بمثل هذا ومشاهد في كل يوم ثم نسئلهم الدليل على ما قالوه من ذلك ولا سبيل
اليه لا من قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول احد يعرف قبله ولا قياس ولا رأي له وجه بل هو اباحة اكل المال بالباطل فان قالوا حكمنا بذلك
حيث ظننا انه مباح ولم نقطع بذلك قلنا قد حرم الله ورسوله هذا عليكم قال تعالى ان تتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وذم قوما حكموا
فيما ظنوه ولم يستيقنوه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اياكم والظن فان الظن اكذب الحديث والفرض على من ظن ولم يستيقن ان يمسك فلا يحكم ولا يشرع فيما
لا يتيقن عنده فيه وليقل كما قالت الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا وما عدا هذا فضلال نعوذ بالله قال تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال هذا ومن العجب
ان الحنفية استدلوا على مطلوبهم الفاسد بالاية التي استدل بها المص على خلافه فقالوا ان الله تعالى اباح الاكل بعد التراضي وان هذا دليل على صحة
الملك بالعقد واجاب عنه ابن حزم بان الذي اتانا بهذه الاية هو الذي من عنده ندري ما هي التجارة المباحة لنا وما هو التراضي الناقل للملك
ولولاه لم نعرف شيئا من ذلك وهو الذي اخبرنا ان العقد ليس بيعا ولا هو تجارة ولا هو تراضيا ولا ينقل ملك لا حق يتصف به التفرق
عن موضعها او التخيير فهذا هو البيع والتجارة والتراضي لا ما ظنه اهل الجهل بادائهم بالدعوى الفاسدة بلا برهان قال واحتجوا بقول الله تعالى اوفوا
بالعقود وهذا حق لان الذي امرنا بهذا على لسان نبيه هو عز وجل الامر لرسوله ان يخبرنا انه لا يصح هذا العقد ولا يتم ولا يكون عقدا
الا بالتفرق من موضعها او بان يخير احدهما بعد الآخر تعاقدا والا فلا يلزم الوفاء بذلك العقد وهم مجمعون معنا على انه لا يلزم احدا الوفاء بكل عقد
بل اكثر العقود حرام الوفاء بها كمن عقد على نفسه ان يزني او يشرب الخمر نعم واكثر العقود لا يلزم الوفاء بها عندهم وعندنا كمن عقد ان يشتري او ان
يبيع او ان يغني او ان يزني او ان ينشد شعرا فصح يقينا انه لا يلزم الوفاء بعقد اصلا الا عقد التي النص بالوفاء به باسمه وعينه وهم يقولون يعني الحنفية
ان من باع شيئا اخر غائبا وتعاقدا اسقاط خيار الرؤية انه عقد لا يلزم والمالكيون يقولون من اتباع ثمرة واشترطا ان لا يقوم بحاجة عقد ذلك
على نفسه فانه عقد لا يلزمه فاين احتجاجهم بقوله تعالى اوفوا بالعقود ولعمري ان الحياء قليل في وجه من احتج بهذه الاية ثم قال بعد ذكر شطر اخر من شبهات
الحنفية والحق ان القوم مستكثرون من الباطل والخديعة في الاسلام لمن اغتر بهم لم يخف عليهم التطويل في ذلك بلا طائل انتهى والسلام على من
اتبع الهدى **قال** المص رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى جواز بيع دود القز والنحل المعلوم بالمشاهدة اذا حبس بعد مشاهدته بحيث لا
يمكنه الطيران وقال ابو حنيفة لا يجوز بيعهما وقد خالف العقل والنقل اما العقل فلانهما مال ينتفع به معلوم مقدور على تسليمه فصحت المعاوضة
عليه كغيره واما النقل فقوله تعالى واحل الله البيع انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز بيع الفيل والقز وفي باطنه
الدود الحي والميت ولا يجوز بيع بزر القز لانه بخس غير منتفع به ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز بيع النحل وقال محمد يجوز اذا كان محرزا وهو قول الشافعي
لانه حيوان منتفع به حقيقة وشرعا فيجوز بيعه وان كان لا يؤكل كالبغل والحمار ودليل ابي حنيفة انه من الهوام فلا يجوز بيعه كالزنابير والانتفاع بما
يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعا به قبل الخروج حتى لو باع كوارة فيها عسل بما فيها من النحل يجوز تبعا له وعند ابي حنيفة انه لا يجوز بيع دود
القز لانه من الهوام وعند ابي حنيفة ابي يوسف يجوز اذا ظهر فيه القز تبعا له وعند محمد يجوز كيف ما كان لكونه منتفعا نظرا ان ابا حنيفة يمنع
بيعه لكونه من الهوام فلا يدخل في البيع الحلال انتهى **و اقول** الجواب المنع من عدم الانتفاع في كلا الامرين اما النحل فلانها يخرج من بطونها شراب فيه
منافع للناس فضارت كبهيمة الانعام واما دود القز فلان النفع بها ظاهر وهو ما يخرج منها كالبهائم التي لا ينتفع بها بشيء غير النتاج بخلاف
الحشرات التي لا نفع فيها البتة فان هذه يخرج منها الحرير وهو اخر الملابس وكذا الكلام في بزره وبالجملة لا دليل على حرمة بيع الهوام مطلقا وقياسه على

الزنبور لو صح القياس مع الفارق اذ لا نفع في الزنبور ظاهرا ولنعم ما قال ابن حزم حيث قال لا نعلم لابي حنيفة في ذلك حجة اصلا ولا احدا سبقه الى
المنع من بيع الفحل ودود القز انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **ك** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمسلم بيع الخمر ولا شراءه مباشرة ولا بوكالة الذمي
وقال ابو حنيفة يجوز ان يوكل ذميا في بيعها وشرائها وقد خالف قول الله تعالى فاجتنبوه وما روي ان النبي صلعم حرم التجارة في الخمر وقال ان الذي حرم
شربها حرم بيعها ونزل عليه جبرئيل فقال يا محمد ان الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمول اليه وشاربها وبائعها ومبتاعها وساقيها
وقال الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي ان بيع الخمر حرام والتجارة بالخمر حرام بأي وجه كان ومذهب ابي حنيفة انه اذا امر المسلم نصرانيا ببيع خمر
او شرائها ففعل جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز على المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزير ودليل ابي حنيفة ان العاقد هو الوكيل باهليته وولايته وانتقال
الملك الى الامر حكمي فلا يمتنع بسبب الكفر كما اذا ورثها ثم اذا كان خمرا بحالها وان كان خنزيرا يستتبه فظهر ان ابا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لانه يقول ان تخلل الخمر فيه ان
تخليل الخمر فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذكره من دليل ابي حنيفة اشبه بكلام السكران فان مجرد تجويزه لامر المسلم بشراء الخمر يكفي في التشنيع عقلا
وشرعا وان سلمنا ان العاقد هو الوكيل وان انتقال الملك الى الامر حكمي واما ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لانه يقول ان تخلل الخمر فيه ان
ابا حنيفة لم يقتصر على مجرد تجويز الشراء ليعلل بانه جوز شراء الخمر للتخليل بل حكم بجواز البيع والشراء مطلقا كما ذكره المصنف وصرح به صاحب الوقاية وهذا
عين تجويز التجارة كما لا يخفى ثم اي حاجة للمسلم الى تعريض نفسه في معرض التهمة بتكلف شراء الخمر وانتظار صيرورته خلا مع كثرة الخل الحاضر في اسواق
المسلمين دائما ولنعم ما قال ابن حزم اشارة الى هفوة ابي حنيفة في هذه المسئلة وهذه من شنعه الذي نعوذ بالله من مثلها **قال** المصنف رفع الله درجته
ك ذهبت الامامية الى ان الكافر لا يصح ان يشتري مسلما ولا ينعقد البيع وقال ابو حنيفة ينعقد وقد خالف قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا انتهى **وقال** الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكافر لا يصح ان يشتري المسلم اذا لم يعتق بعد العقد ولم يعده ابو حنيفة
في البيوع الفاسدة لان الكافر غير مكلف بالفروع والكلام في النهي والاجتناب وينبغي ان يكون موافقا في النهي انتهى **واقول** الكلام ههنا في
صحة البيع شرعا وفي ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما لا ينعقد بيعه فللحاكم ان يحكم بفك رقبته لا في انه يجب على الكافر كفه عن مثل هذا البيع
حتى يستدل على نفي وجوب ذلك عنه بان الكافر غير مكلف بالفروع فلا يجب عليه شيء مع ما عرفت فيما سبق من وهن اصله هذا ايضا والحاصل
ان كون الكافر غير مكلف بالفروع لا يستلزم عدم كون بيعه المسلم فاسدا ولو صح ذلك للزم كون نكاحه المسلمة ايضا جائزا لاتحاد طريق المسئلتين
وهو ظاهر البطلان هذا وتحقيق الخلاف في ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان المراد بالسبيل ههنا بدا الاستيلاء في الدنيا وبالجعل الحكم الشرعي
وسبيل انكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم اي لن يجعل الله سبحانه في حكمه المنزل على نبيه للكافر من الكفار على مسلم من المسلمين
بدا استيلاء اصلا وقيل اريد به نفي الحجة في الاخرة لاتصاله بما قبله اعني قوله تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيمة فالاولى ان يحمل قوله ولن يجعل
الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على بيان الحكم بينهم في الدنيا فان التاسيس خير من التاكيد فتامل هذا وما يقرب من هذه المسئلة
في اصل المغني وزاد عليها في الشناعة ما ذكره ابن حزم من ان الحنفيين يقولون ان ارتد الحسني او الحسيني او العباسي او الجعفري او القرشي
فلحق بارض الحرب فان ولده يسترقون فان اسلموا كانوا عبيدا وان القرشية ان ارتدت ولحقت بدار الحرب سبيت او ارقت فان اسلمت
كانت مملوكة تباع وتستحل فرجها بملك اليمين وان لم تسلم تركت على كفرها وجاز ان يسترقها اليهودي والنصراني وقال ابو القاسم صاحب مالك ان
تذمم اهل الحرب في ايديهم اسارى مسلمون ومسلمات احرارا وحرائر فانهم يقرون عبيدا لهم واما ايتملكونهم ويتبايعونهم ثم قال اف لهذين القولين
وتب انتهى ونقل في هذا المقام عن زرارة بن ابي اوفى قاضي البصرة من التابعين انه باع حرا في الدين ثم قال وقد رويا هذا القول من الشافعي
وهي قولة غريبة لا يعرفها من اصحابه الا من متجرد في الحديث والاثار انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **ك** ذهبت الامامية الى جواز السلف في المعدوم
اذا كان عام الوجود وقت الحلول وقال ابو حنيفة لا يجوز الا ان يكون جنسه موجودا في حال العقد والحل وما بينهما وقد خالف عموم قوله تعالى واحل الله
البيع وقوله من سلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم واجل معلوم واقرهم على ما كانوا عليه من السلف في التمر سنين ومعلوم انقطاعه
في خلال هذه المدة ولان الحق لا يتعين في الموجود ولا في المتجدد قبل المدة فلا معنى لاشتراط وجوده انتهى **وقال الناصب** حفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المسلم فيه شرطه ان يكون مقدور التسليم عند الحل لتمكن ولا يشترط وجوده من وقت العقد الى الحل لان القدرة على
التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه واذا كان موجودا عند الحل حصل القدرة على التسليم فاندفع الحرج بترك الواجب ومذهب ابي حنيفة لا يجوز
السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى حين الحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند الحل او على العكس او منقطعا فيما
بين ذلك لا يجوز لقوله تعالى لا تسلفوا في الثمار حتى يبدو صلاحها ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرار الوجود في مدة لا
يتمكن من التحصيل فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى **واقول** ان الحديث الذي استدل به ابو حنيفة قد ذكر في الينابيع ان راويه
مجهول لا يعرف عدالته وان سلم فمحمول على البيع لانه اجاز سنتين وثلثا في التمر ومعلوم ان التمر لا يبقى طول السنة انتهى واما ما ذكره بقوله
لان القدرة على التسليم بالتحصيل آه فهو تم بقول المصنف ولان الحق آه وبقول الشافعي لان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه فافهم قال
المصنف رفع الله درجته **ك** ذهبت الامامية الى انه اذا شرط اجلا وجب ان يكون معلوما فلا يجوز الى الحصاد والدياس والجذاذ وقال مالك يجوز

وعلى المعنى الذي ذكره لا يلزم تحريم السلم
كما يلزم الكراهة لا يجوز بيعه لانه لا يملك
قال ولما السلم لا يجوز بيعه لانه لا يملك
لانه لا يملك المسلم عليه شرعا فيبقى البيع
بيع العبد الآبق وهو قول الشافعي في القديم
اصحها بالمذهب وهو قول الشافعي في الجديد
لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا لان كل ملك من الكافر للمسلم سبيل
اجيب الاسلام ومن سلم السبيل لما سيرها
ولان المقصود من البيع الصحيح ما يترتب
عليه الثمرة وهو الانتفاع بالمبيع
وهو غير متحقق في بيع العبد الآبق
اذ الانتفاع من منفعة البيع من منافع الملك
وهو غير متحقق في بيع العبد الآبق
والقول الثاني ان البيع صحيح لعموم قوله تعالى
وهو قول ابي حنيفة لان البيع لا يكون من حقوق الملك
اصل البيع لان الكل من حقوق الملك
يصح ان يشتري عبدا كافرا لان الكافر
لا يملك من مال المسلم شيئا لا يشتري
ولا ينعقد البيع بالسبب لا يشتري
بيت الكافر عبدا مسلما لما ان الشيء
مسلما فعلى هذا لا يجوز ان يشتري
صح البيع وقوعه لان الكافر من
اوفى انتهى هذا وفي استدلال البيع
ابطال بطريق الاولوية اذا دفع
الذي استدل به المصنف الى
ثبات الملك بمجرد الاولوية
الاصولية

وقد خالف في ذلك قول النبي واجل معلوم وقال ابن عباس قال رسول الله لا تبايعوا الى الحصاد والدياس ولكن الى شهر معلوم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يجوز التأقيت بما يختلف كالحصاد والدياس لقوله الى اجل معلوم وان صح ما رواه عن مالك
فلانه جعل التأجيل الى الحصاد والدياس من جملة الآجال المعلومة ولعدم ثبوت الحديث الثاني عنده انتهى **واقول** قد صح ما رواه المص
عن مالك فقد رواه ابن حزم عنه حيث قال واباح المالك البيع الى العطاء بما خلا واما اليوم فلا لانه ليس الآن معروفا قبل واجاز البيع الى الحصاد
والجذاذ والعصر قال ويتظر الى عظم ذلك وكثرته لا الى اوله ولا الى آخره ولا نعلم الجهالة اكثر من هذا التحديد ولا غرر اعظم منه انتهى ثم ما زعم الناصب
اصلا لما افتوى مالك بانه جعل الحصاد والدياس من الآجال المعلومة انما يزيده فسادا فان كل عامي يعلم ان الحصاد والدياس ونحوهما مما يتأخر
ايامها ويتقدم فان الحصاد والجذاذ يتأخران اياما ان كان المطر متواترا ويتقدمان بحر الهواء وعدم المطر وقس على هذه المثالها واما قوله لعدم
ثبوت الحديث عنده مدخول بانه لو تم مجرد مثل هذا الانكار لافسد عليهم باب الاحتجاج فما بينهم بما في صحيح البخاري ومسلم ونحوهما كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته **كذا** ذهبت الامامية الى ان الاقالة ليست بيعا وقال مالك هي بيع مطلقا وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين
بيع في غيرهما وقد خالفا قوله ص من اقال نادما في بيعه اقال الله نفسه يوم القيمة واقالة نفسه العفو والترك فيكون اقالة البيع كذلك ولانها لو كانت
بيعا لوجب ان يكون الى المتبايعين من نقصان الثمن وزيادته والتأجيل والتعجيل وليس في الاقالة ذلك اجماعا ولانها لو كانت بيعا لم يصح في السلم
لان البيع فيه لا يجوز قبل القبض ولان الاجماع واقع على انه من باع عبدين فمات احدهما صحت الاقالة فلو كانت بيعا بطلت لبطلان بيع الميت
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان الاقالة بعد لزوم البيع جائزة باع مستحقة اذا ندم احد المتبايعين للحديث وهي فسخ
لا يتجدد به الشفعة ولا يجب التقابض ان تقابلا في الصرف ومذهب ابي حنيفة ان الاقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما الا ان لا
يمكن جعله فسخا فيبطل وعند ابي يوسف هو بيع الا ان لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا الا ان لا يمكن فيبطل وعند محمد هو فسخ الا ان تعذر جعله
فسخا فيجعل بيعا الا ان لا يمكن فيبطل ودليل ابي حنيفة ان اللفظ ينبئ عن الرفع والفسخ كما قلنا والاصل اعمال اللفظ في مقتضياته ولا يحتمل الشد
العقد ليحمل عليه عند التعذر لانه ضده واللفظ لا يحتمل ضده فعين البطلان وكونه بيعا في حق الثالث مرضوع لانه يثبت به مثل حكم البيع وهو
الملك لا يقتضي الصيغة اذ لا ولاية لهما على غيرهما هذا مذهب ابي حنيفة ودليله واما ما استدل به هذا الرجل به من هذا الحديث على نفي كون
الاقالة بيعا فلا يصح لانا نقول ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريق المشاكلة وليس المراد منه الاقالة الحقيقية مثل اقالة العبد لا يمكن هذه الارادة
لان اقالة العبد هو الفسخ في العقد وليس ثمة عقد حتى يفسخ ثم من يقول انها بيع مطلقا يثبت فيها حقوق البيع مطلقا ومن يقول انها بيع في حق الغير يثبت فيها
حقوق البيع في حق الغير انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذهب اليه المص مؤيد بالاصل وبان للبيع الفاظ خاصة ليست الاقالة منها ثم ان الناصب قد طوى الكشح
عن ان يستدل من قبل مالك على ما ذهب اليه مع انه لبعده عن العقل كان اهم بالتعرض لاقامة الدليل عليه لكن لما رأى ان التعرض لما يفضي به الى
اثبات حقية النقيضين احترز عنه واما ما ذكره في الاستدلال من قبل ابي حنيفة فيتوجه عليه انا نمنع كون الاقالة بيعا في حق الثالث فضلا
عن كونه ضروريا فانه اذا تقابل المتبايعان وفسخا عقد الارض المبيع مثلا وكان هناك شفيع انما يثبت له ذلك بحق الشفعة لا ان الفسخ ينقلب
ويصير بيعا في نفسه وما ذكره من ثبوت مثل حكم البيع له وهو الملك لا يستلزم كون ذلك بيعا كما ان ثبوت الملك بالميراث مثلا لا يستلزم ان يكون هناك بيع
قال المص في التذكرة وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين وبيع بمنزلة البيع في حق غيرهما فيثبت فيه الشفعة كالبيع فيمنع كونها نقل ملك بل اعادة للملك
الاول فيها يعود الملك الاول اذا فسخ العقد انتهى واما ما ذكره من ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريقة المشاكلة فمع كونه تجوزا وخلاف الاصل مردود بان
استدلال المص ليس بالجزء الاول من الحديث وهو قوله ص من اقال نادما في بيع فان جعل البيع ظرفا لاقالة يدل على انه غيرها فافهم **قال** المص رفع الله
درجته **كذا** ذهبت الامامية الى انه اذا خالف لسان اهل السوق بزيادة سعر او نقصانه لم يعترض له وقال مالك يقال له اما ان تبيع بسعر السوق
او تنصرف وقد خالف المعقول والمنقول لانه مالك فله البيع كيف شاء وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ونهى النبي ص عن التسعير انتهى
وقال الناصب خفضه الله التسعير هو تعيين السعر والحكم بتسعير بما يسعر به وهذا منهي عنه ولكن اذا سعر السلطان او نائبه فليس للمباع التجاوز
عن تسعيره للزوم مخالفة السلطان وخوف وقوع الفتنة هكذا قال العلماء واما تجويز مالك التعرض بالقول المذكور فلوقوع الخلاف واختلاف
الناس غير مظنة وقوع الاختلاف في امر الاقوات وهو موجب للضيق ولا مخالفة للعقل لانه لا يمنع من بيع ماله كيف شاء ولكن يمنع من ايقاع الخلاف
الا ترى انه لو باع في بيته لا يمنع فكذا لا مخالفة للآية انتهى **واقول** قد اجمل المص قدس سره في نقل مذهب مالك ههنا وتفصيله على ما ذكره
ابن حزم انه قال ليس لاحد ان يبيع باقل من سعر اهل السوق ويمنع من ذلك وله ان يبيع باكثر وهذا كما قال ابن حزم ايضا عجب جدا اذ يمنعونه من التربص على
المسلمين ويبيحون له التغلية انتهى وبهذا يعلم فساد ما ذكره الناصب من ان البيع باقل من سعر الوقت موجب للضيق والضرر بل الضيق والضرر انما يحصل
بفتوى مالك على اهل البلد سيما الفقراء والمساكين على هذا البائع المحسن الى الناس ولا ضيق ولا ضرر على اهل السوق لانهم ان شاؤا ان يرخصوا
فعلوا هذا فليفعلوا والا فهم ملك باموالهم كما هذا ملك بماله وما ذكره من لزوم مخالفة السلطان مدفوع بانه انما يعهد الخوف عن السلطان
على البيع بما زاد عن سعره لا بما نقص واما ما ذكره من ان اختلاف الناس غير مظنة الاختلاف في امر الاقوات فان اراد بانه مظنة ان يقع الاختلاف

في سعر الا قوت ببيعها باقل من المتعارف في السوق فليس بضرر بل نافع كما مر وان اراد انه مظنة الاختلاف بيعها بالاكثر فعلى تقدير تسليم فساده قد يجوز
مالك كما مر فثبت عليه وعلى الناصب مخالفته بالعقل والنقل كما افاده المص قدس سره هذا واعجب مما ذكره المص ههنا من فتوى مالك ما نقله
ابن حزم عن اصحاب مالك وهو ان من ابتاع سلعة في السوق يجبر على ان يشركوه فيها اهل تلك السوق قال وما نعلم احدا قاله غيرهم وهو ظلم
ظاهر ويبطله قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فلم يتراض البائع الا مع هذا المبتاع لا غيره فالحكم به لغيره اكل مال الباطل بلا دليل
اصلا انتهى واقول لكن مالك معذور في هذا الفتوى لانه قلد فيها فعل عمر بن الخطاب كما رواه ابن حزم ايضا وصاحب الحاوي الكبير من الشافعية
من ان عمر بن الخطاب بن بلتعة وهو يبيع زبيبا بالسوق فقال له اما ان تزيد في السعر واما ان ترفع عن سوقنا انتهى فتامل جدا **قال**
المص رفع الله درجته **الفصل السابع في الرهن وتوابعه** فيه مسايل **الاولى** ذهبت الامامية الى ان استدامة القبض
ليست شرطا في الرهن وقال ابو حنيفة انها شرط وقد خالف في ذلك قوله تعالى فرهان مقبوضة وليس ذلك للمرتهن اجماعا فيكون للراهن انتهى
وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لزم الرهن بالقبض فالراهن ممنوع عن كل تصرف يزيل الملك الى الغير كالبيع والهبة و
للراهن استيفاء المنافع التي لا يضر المرتهن كسكنى الدار وركوب الدابة وان احوج الانتفاع الى الاخراج من يده كالركوب واللبس لم يشق المرتهن
بالتسليم لانه لم يكن موثقا بل شهد الراهن عدلين انه ياخذه للانتفاع وان كان موثوقا به مشهور العدالة لم يكلف بالاشهاد في كل واحدة ومذهب
ابي حنيفة انه لا يجوز له الانتفاع باستخدام ولا سكنى ولا لبس ولا اجارة وهو متعد لو فعل ولا يبطل الرهن به ودليله ان القبض شرط في لزوم الرهن
فاذا زال القبض زال لزوم الرهن واستدل بالنص في قوله تعالى فرهان مقبوضة والحديث لا يدل بصريحه على جواز التصرف مطلقا لجواز حمله على الظهر
والركوب باذن المرتهن ما لم يخرج من يده انتهى **واقول** ان الاية لو دلت انما تدل على اشتراط القبض في الجملة لا على الاستدامة نعم قد استدل
بالاية على اشتراط اصل القبض بانها تدل من حيث الخطاب اي المفهوم الوصفي وهو ليس بحجة عند اكثر المحققين على انه لو كان شرطا كالايجاب
والقبول لكان قوله تعالى مقبوضة بعد قوله رهان تكرارا لا فائدة فيه كما لا يحسن ان يقال مقبوضة وايضا الاية مسوقة لبيان الارشاد الى حفظ
المال وذلك لا يتم الا بالاقباض والقبض كما لا يتم الا بالرهن وكما ان الرهن ليس شرطا في الدين ينبغي ان لا يكون القبض شرطا في الرهن وبعبارة اخرى
ان القبض في الاية للارشاد كما يرشد اليه اشتراطه بالسفر وعدم الكاتب والاجماع على ان استدامة القبض ليست شرطا بل لو وكل المرتهن الراهن
في القبض كفى عند القايل به فلا يتحقق الغاية المطلوبة منه ويبقى مع نافي الاشتراط اصالة العدم حيث لا دليل صالحا عليه فان قلت فاذا
لم يشترط القبض فعلى ما ذا يحمل قوله مقبوضة قلت على اشتراط كون الرهن مما يقبض ليتحرز بذلك عن المنافع فانها ليست مما يستوثق بها
وعن الدين وعن ملك الغير مع عدم الاجازة وعن الطير في الهواء والسمك في الماء وعما لا يملكه المسلم ان كان احدهما مسلما الى غير ذلك هذا و
الحديث فهو يضم ما ذكره المص من الاجماع صريح في مدعاه فلا مجال للحمل على ما ذكره الناصب كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى انه اذا جعل الرهن على يد عدل لم يكن له بيعه الا بثمن المثل حالا ويكون من نقد البلد اذا اطلق له الاذن وقال ابو حنيفة يجوز
له بيعه باقل من ثمن مثله وبالنسيئة حتى قال لو وكله في بيع ضيعة تساوي مائة الف دينار فباعها بدرهم نسيئة الى ثلثين سنة كان جايزا وهو خلاف
المعقول والمنقول لان العقل دل على قبح ضرار الغير والنقل دل عليه وهو قوله تعالى لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول
مذهب الشافعي ان المرهون يبيعه الراهن او وكيله باذن المرتهن فان لم ياذن قال له القاضي اي باذن له في بيعه وابراه والوكيل لا بد له ان يراعي غبطة
المرتهن فلا يبيعه الا باقصى القيمة حالا لا اجلا كما ثبت في الوكالة ومذهب ابي حنيفة انه صح بيع الوكيل بما قل او كثر والقرض والنسيئة وعند ابي يوسف
ومحمد لا يصح الا بما يتغابن الناس فيه ولا يصح الا بالدراهم والدنانير لان المطلق ينصرف الى المتعارف والمراد بالنسيئة البيع بالثمن المؤجل وعندهما
يتقيد باجل متعارف ودليل ابي حنيفة ان الوكيل مالك للعقد مباشر له فله البيع بما شاء ولو كان الموكل لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله فله
البيع بما شاء ولا ضرر هنا لان الموكل سلطه انتهى **واقول** يتوجه عليه ولا ان الناصب لم يذكر دليل جواز بيع الراهن ذلك باقل من ثمن مثله و
بالنسيئة مع ان هذا هو الذي عنون المص المسئلة به ثانيا ان ما ذكره من الدليل على جواز مثل ذلك البيع للوكيل عليل لانه لا معنى لقوله الوكيل مالك
للعقد سوى قصد التلبيس وايهام ان الوكيل مالك للثمن وبطلانه ظاهر ولانا لا نسلم ان مباشر البيع مطلقا له البيع بما شاء وانما نسلم كلية المشية
اذا لم يكن وكيلا او وصيا او سفيها محجورا عليه لا بد لاثبات ذلك من دليل وثالثا ان قوله الموكل لو لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله مدخول بان
الخطاء في ظن الاهلية جايز بل قد وقع ذلك عن موسى عليه السلام في اختياره الرجال السبعين فظهر انهم لم يكن فيهم رجل رشيد كما نطق به القران واختار
نبينا بعض المنافقين لكتابة الوحي فهرب الى الكفار واختار مولانا امير المؤمنين ع ابا موسى الاشعري ليحكم بينه وبين معوية بمقتضى الكتاب
والسنة فانخدع لحماقته ونفاقه عن عمرو بن العاص وحكم برأي زينه له حماقته ونفاقه والحاصل انه ع واختاره ليحكم له فحكم عليه وتوضيح المرام ان الحاكم
انما وكله فيما نحن فيه لظنه فيه انه يراعي في ذلك البيع ما يراعيه اهل الخبرة بالامور ويحافظ على غبطته وفي ذلك فاذا ظهر من الوكيل بيع ذلك على الوجه
المخالف لراي اهل الخبرة والبصيرة واوجب ضرر الموكل كان ذلك البيع فاسدا بالضرورة والاطلاق ايضا يقتضي ذلك لان الاطلاق محمول على المتعارف
بين الناس كما افاده المص في التذكرة والظاهر ان الناصب اخذ هذا الدليل من الخوارج في قضية الحكمين حيث توهموا ايضا ان لزوم ذلك الحكم على الوجه الذي

يا بو موسى وقد عرفت فساده **قال** المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى ان الرهن غير مضمون في يد المرتهن وقال ابو حنيفة انه مضمون
يخالف قول النبي ص لا يغلق الراهن الرهن لصاحبه غنمه وعليه غرمه معنى لا يغلق اي لا يملكه المرتهن وقال ص الخراج بالضمان وخراج الرهن
اعا انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يد المرتهن يد امانة فلا تضمين بالانقصير ولا يسقط بتلفه شيء من الدين ولو
د الانفكاك الا اذا امتنع من الرد بعد المطالبة وعند ابي حنيفة ان يده يد العارية فوجب الضمان والحديث لا يكون حجة عليه لانه يمنع الراهن من التصرف
ا يكون الغرم عليه وكذا الضمان لانه عنده تم من الخراج كما سبق انتهى **و اقول** الذي استدل به ابو حنيفة على ما ذهب اليه في هذه المسئلة انما
حديث مذكور في كتب اصحابه يدل على خلاف مدعاه كما ذكره ابن حزم ايضا ولا مستند له غير ذلك وهو ما رواه عطا عن عمر بن الخطاب ان رجلا رهن
سا فتلف عن المرتهن فجاء الى النبي ص فاخبره بذلك فقال ذهب حقك واجاب عنه المص في التذكرة بانه مرسل قال الدارقطني يرويه اسمعيل بن
ية وكان كذابا وقيل يرويه مصعب ثابت وكان ضعيفا ويحتمل انه اراد ذهب حقك من الوثيقة بدليل انه لم يسقط عن قدر الدين وقيمة الفرس انتهى
ما اما اخترعه الناصب له واستدل به من قبله فهو مما لا يرضى به ابو حنيفة واصحابه فان المنسوب اليهم في الوقاية ومختصره وشروحهما اتفاقهم على انه
يضمن العارية بلا تعد من المستعير ان هلكت العارية ولو بشرط الضمان على ان ما ذكره رد صريح على الحديث الصحيح الذي ذكره المص فان الحديث صريح
ان الغنم والغرم على الراهن وهذا الناصب استدل على خلافه بان المرتهن يمنع الراهن عن التصرف فلا يكون الغرم على الراهن ثم الحديث الاخر
ع الاجماع صريحان في ان خراج الارض المرهونة على الراهن والناصب يرده بان الراهن عند ابي حنيفة ممنوع من الخراج اذا آل الحال الى المجاهرة بامثال
ذا المقال بجواب الشتم واللعن النكال وجزائه السلاسل والاغلال وقد ظهر مما ذكرنا ان ما اشار اليه سابقا من ان العارية مضمونة عند ابي حنيفة
ما ذكره اخرا من ان الراهن تم من الخراج عنده من جملة عنده ياته المعدودة في الهزليات فانا لا نم ان العارية مضمونة مطلقا وانما تكون مضمونة ان
لفت بتعدي المستعير كما مر **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى ان منفعة الرهن للراهن مثل سكنى الدار وخدمة العبد وركوب
الدابة وزراعة الارض والثمرة والصوف والولد واللبن وقال ابو حنيفة منفعة الرهن المتصل لا يحصل للراهن ولا للمرتهن والنماء المنفصل يد
ل الرهن وقال مالك يدخل الولد ولا يدخل الثمر لان الولد يشبه الاصل بخلاف الثمرة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فانه يمنع
ن تعطيل المنافع المباحة واما النقل فقوله ص الرهن محلوب ومركوب فاثبت للراهن منفعة الحلب والركوب وقوله ص له غنمه وعليه غرمه انتهى **و قال**
لناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المنافع المتصلة والمنفصلة ملك الراهن واما ما نسب الى ابي حنيفة من مخالفة المعقول فلا يلزمه لان
لنماء المتصل لا ينفك والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن وكذا لا يلزم مخالفة الحديث لما ذكرنا قبل وكذا مالك لانه ليس في قوله
تعطيل المنافع ولا مخالفة للنص كما بينا انتهى **و اقول** ما ذكره من قبل ابي حنيفة اولا وهو ان النماء المتصل لا ينفك مردود بان عدم الانفكاك
لا يستلزم كون النفع لغير الراهن وهو ظاهر وكذا قوله والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن مردود بانه لو سلم كونه في حكم الاصل و
تعدي الرهن اليه فلا يلزم من ذلك ايضا ان يكون ذلك لغير الراهن واعجب من هذا ما نقله ابن حزم حيث قال ان ابا حنيفة واصحابه منعوا من
لرهن ومن ان ينتفع به الراهن والمرتهن ثم تناقضوا من قريب فاباحوا للراهن ان يستعير من المرتهن وان يعيره اياه المرتهن وهم يرون بذلك خارجا
لرهن ثم قال وهذا قول في غاية الفساد يتعبر به من ابرهان ولا نعلم احدا قال به قبله انتهى واما انكار الناصب لاشتمال قول الرجلين على
تعطيل المنافع فمكابرة صريحة لا يخفى على من تامل في كلامهما وفي تامل هذا واعتراض بعضهم بانه اذا كانت المنافع للراهن كما كانت فاي فائدة للرهن
جيبان الفائدة عظيمة اما في الاخرة فاجر العمل بما امر الله تعالى به واما في الدنيا فلان الراهن ان مطل بالانصاف بيع الرهن ويحل المرتهن الا
من حقه فاي فائدة تريدون اكثر من هذه الفائدة **قال** المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى سماع البينة في الاعسار وقال مالك لا يجب
وان كان الشهود من اهل الخبرة وقد خالف مقتضى قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وانما يحكم بالاعسار بالشهادة كغيره من الحقوق انتهى
و قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز سماع البينة على الاعسار وان صرح بها بذلك الى عدم جواز الشهادة فلانه لم يمكن
عليه عنده فلا يسمع الشهادة عليه والاستدلال بالاية لا مناسبة له بالمدعى فان الكلام في ثبوت الاعسار ويمكن ثبوته باقرار المدعي انتهى **و اقول**
ان ما افتراه الناصب على مالك من انه ففي امكان الاطلاع على الاعسار ابلغ في المكابرة من اصل فتوى المالك كما لا يخفى على من له صدق تامل ثم منا
الاية التي استدل بها المص ظاهرة لانها مقدمة لبيان اعتبار دعوى الاعسار شرعا وعليه تفرع ما ذكره المص من ان الاعسار يثبت بالشهادة
انما الذي لا يناسب استدلال الناصب على عدم مناسبة الاية لمدعى المص بقوله فان الكلام في ثبوت الاعسار انعم ما ذكره يمكن ان يورد مناقشة
على الحصر المفهوم من كلام المص حيث قال وانما يحكم بالاعسار بالشهادة ودفعها ظاهر لان الحصر في كلام المص متعلق بالاعسار الذي لا يقر المدعي
كما مقتضى فرض المسئلة فلا يبقى هناك احتمال ثبوت الاعسار بالاقرار حتى يختل الحصر والانحصار **قال** المص رفع الله درجته **و** ذهبت
الامامية الى انه اذا ثبت بالبينة اعساره حكم به الحاكم في الحال واطلقه وقال ابو حنيفة يحبس شهرين وقد خالف قوله تعالى وان كان ذو عسرة
الى ميسرة انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول حبس الشهرين زيادة التثبت فلان الناس يعلمون انه مفلس ويشتهر بينهم بالافلاس لئلا
والاية على عدم المطالبة الا على عد الشهر فلا يكون حجة عليه انتهى **و اقول** الاصل عدم زيادة التكليف على ما حكم الله تعالى به وما استحسنه

الناصب في ذلك من ان الحبس يعد اعلام الناس على افلاسه منع الناس عن المعاملة معه فيما يتسبب في اعلام من المسلمين معاملة الحيلة وعدم مبالاته بتفويت مال
الناس واما اذا كان الافلاس والاعسار بعوض اعرض عن معاوضة كان الرجل فاجرا في تجارة وبالتجارة وتحصيل الاموال وكان الاملاك في بلد اخر يمكنه اداء
حقوق الناس منه بعد زمان فلا وجه لهذا الاعلام والحبس والاعلام كما لا يخفى وايضا يحصل التشهير بمجرد النداء على ذلك مرة في مسجد البلد اكثر من التشهير
الحاصل من الحبس كما لا يخفى فلا وجه للعدول عن الاسهل الانفع الى ما هو صعب واقل نفعا واما قوله والاية يدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فنقول
في جوابه نعم ولكن ما الذي تكتب ابو حنيفة لاجل الزيادة على مدلول الاية واستدل به على وجوب التشهير وهل مثل هذا الفتوى الا كالبول في ماء مزم
للتشهير هذا وقد جزم ابن حزم بانه لم يكن لرسول الله صلعم حبس وابطل سائر الروايات التي ذكرها الحنفية للدلالة على الحبس فارجع الى كتابه **قال**
المص رفع الله درجته فذهبت الامامية الى انه اذا ثبت اعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرماء ملازمته وقال ابو حنيفة يجوز لهم ملازمته فيمشون معه
ولا يمنعونه من التكسب فاذا رجع الى بيته فان اذن لهم في الدخول معه دخلوا وان لم يأذن لهم منعوه من دخوله بيته وخارجا معهم وقد خالف قوله
تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وقول النبي صلعم خذ له ما وجدتم ليس لكم الا ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان النص
يدل على ترك المطالبة والحبس لاجل الاداء لا ترك الملازمة لمظنة الفرار فلا مخالفة للنص والحديث يدل على ما يدل عليه الكتاب والمراد من قوله ليس لكم الا ذلك
يعني ليس لكم المطالبة ولا يدل على عدم الفرار انتهى قد سبق منا ايضا الجواب عن مناقشته في الاستدلال بالاية سابقا ما هو جواب عن مناقشته فيها هنا
فتذكر وتامل وبالجملة الاية يدل على مجرد انتظار الميسرة وترك ما عدا ذلك من المطالبة والحبس والملازمة وغيرها والحديث اقوى واصرح دلالة على
ذلك لكان كلمة الا الدالة على الحصر تفسير قوله ليس لكم الا ذلك بانه ليس لكم المطالبة يكون خروجا عن متابعة الوضع كما لا يخفى **قال** المص رفع الله
درجته ح ذهبت الامامية الى ان الانبات دليل على البلوغ في حق المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة ليس دليلا فيهما وقال الشافعي انه دليل
في المشركين خاصة وقد خالفا المعقول والمنقول فان الوجدان يدل على ذلك وهو حكم يقيني استفيد من الاستقراء كغيره من الجزئيات والوجدانيات
واما المنقول فان سعد بن معاذ حكم في بني قريظة بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم وامر بكشف مؤتزرهم فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت فهو
من الذراري وصوبه النبي صلعم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البلوغ يثبت اما بالاحتلام او بالسن وهو تمام عشرة سنة
واما الانبات فلا دلالة له في ذلك على البلوغ لان الانبات الشعر في الانسان متفاوت بحسب الامزجة ولما لم يكن الاطلاع على البلوغ بالسن والاحتلام من
الكفار متيسرا لعدم الوثوق بكلامهم وعدم التهمة وجوز الحكم على البلوغ بالانبات للضرورة في شان الكفار وبقي في شان المسلمين على الاصل وهو الاحتلام
او السن هذا دليل الشافعي ولم يجوز ابو حنيفة بناء على الاصل وعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكر ان المعقول يدل على كون الانبات دليلا على
البلوغ لانه حكم يقيني فنقول لا تم هذا والاستقراء تم لانه مختلف بحسب الامزجة والاستقراء يدل على هذا التفاوت انتهى **واقول** يتوجه عليه
ان حصول التفاوت في ذلك بحسب الامزجة لو سلم فهو جار في البلوغ بالاحتلام فانه ايضا قد يتقدم او يتاخر بحسب الامزجة مع انه دليل على البلوغ بالاتفاق
منا ومنكم وايضا اقتضاء التفاوت بحسب الامزجة للتقديم مرة وللتاخير اخرى لا ينافي كون ذلك علامة ودليلا شرعا لجواز ان يكون علامة بلوغ صاحب
المزاج الحار مثلا عند الشارع الانبات في زمان اقتضاء ذلك المزاج وعلامة بلوغ صاحب المزاج البارد ما اقتضاه مزاجه والعقل لا يستقبح جعل ذلك
علامة ودليلا واما ما ذكره من ان كون الانبات علامة للبلوغ مقصور على الكفار فمن قبيل الاستدلال بخصوصية السبب ولا عبرة به كما تقرر في الاصول
قال ابن حزم لا معنى لمن فرق بين احكام الانبات فاباح سفك الدم بنبت الاسري خاصة وجعله هناك بلوغا ولم يجعله بلوغا في غير ذلك لان من المحال ان يكون
رسول الله صلعم يستحل دم من لم يبلغ مبلغ الرجال ويخرج عن الصبيان الذين قد صح نهي النبي صلعم عن قتلهم ومن المحال ان يكون انسان واحد رجلا بالغا
غير رجل بالغ معا في وقت واحد انتهى **قال** المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن في السن وقال
ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة فك حجره على كل حال ولو تصرف في ماله قبل بلوغ خمس وعشرين سنة صح تصرفه بالبيع والشراء والاقرار وقد خالف
في ذلك قوله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم ما المقتضي للتخصيص بخمس وعشرين سنة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحجر لا ينفك عن الصبي اذا بلغ غير رشيد لبقاء سبب الحجر وهو عدم الرشد ومجرد البلوغ لا
يفيد فك الحجر وان بلغ ما بلغ من السن مذهب ابي حنيفة ان الصبي اذا بلغ غير رشيد لم يسلم ماله اليه تعالى قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الى قوله
فان انستم منهم رشدا فابو حنيفة قدر الايناس بالزمان وهو خمس وعشرون سنة فان هذا سن اذا بلغه المرء يمكن ان يصير جدا لان ادنى مدة البلوغ
اثنى عشر حولا وادنى مدة الحمل ستة اشهر وفي هذا المبلغ يمكن ان يولد له ابن ثم في ضعف هذا المبلغ يولد له ابن فالظاهر ان يؤنس منه رشدا ما في سن
خمس وعشرين فيدفع فيه ماله ثم بعد خمس وعشرين سنة يسلم اليه ماله وان لم يؤنس منه رشد عند ابي حنيفة فان هذا السن مظنة الرشد فيدور
الحكم معها هذا مقتضى التخصيص عنده انتهى **واقول** جواب هذا ما اجاد فيه ابن حزم حيث اشار اليه فقال هذا كلام احمق بارد ويقال له هبك
انه كما تقول فكان ماذا فرق الله تعالى بين من يكون حدا وبين من يكون بالغا في احكام مالها وفي اي عقل وجدتم هذا وايضا فقد ولد لمن اثنى عشر عاما
ولابنه كذلك فهذا اربعة وعشرون عاما وايضا فبعد الجد ابو جد فبلغوه هكذا الى تسع وثلثين سنة والى اربعين سنة لقول الله تعالى حتى اذا بلغ اشده
وبلغ اربعين سنة فظهر فساد ما ذهب اليه ابو حنيفة وبالله التوفيق واجاب المص في التذكرة بان الاية لا دلالة فيها وكونه حدا ليس تحته معنى يقتضي الحكم

اصل له في الشرع يشهد له بالاعتبار فيكون اتباعا للحكم بالتحكم ثم هو ثابت فيمن لم يرون هذا السن فان المرأة تكون جدة لاحدى وعشرين انتهى **قال** المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا بلغت المرأة رشيدة دفع اليها مالها وان لم يكن لها زوج وليس لزوجها لو كان معها اعتراض وقال ابو حنيفة
ان لم يكن لها زوج لم يدفع اليها مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها ان يتصرف فيه الا باذن زوجها وقد خالف قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم والعجب انه اعطى الشفعة ومنع الرشيد انتهى **قال** الناصب خفضه الله هذه المسئلة ما رأينا في كتبهم ما لنا به علم ولعله من مفتريات
وان صح فلعله لا يرى بطاعة المرأة للزوج كل شيء انتهى **واقول** لم يذكر في الوقاية والينابيع مذهب ابي حنيفة حكم المرأة الرشيدة اصلا وانما الذي نسبه
المص اليه قد نسب مثله في الينابيع الى مالك واحمد فقال ومذهبه يدفع اليها حتى تنكح ولداه في زوايا حتى تلد او تصير سنة مع الزوج لنا عموم قوله فان
آنستم منهم الآية انتهى فالظاهر ان الناصب بدل ما نكابا بحنيفة نظرا الى التشنيع ووقع التبديل سهوا من قلم الناسخ يدل على ذلك كلام المص قدس سره في
التذكرة حيث قال وقال مالك يدفع اليها مالها حتى تتزوج ويدخل عليها زوجها فاذا نكحت دفع اليها مالها باذن الزوج ولا ينفذ تبرعها بما زاد على الثلث
الا باذن الزوج ما لم تصر عجوزا لان كل حالة جاز للاب تزويجها فيها من غير اذنها لم ينفك عنه الحجر كالصغر فاذا كان للاب اجبارها على النكاح بل متى
بلغت رشيدة كان امرها في النكاح وغيره اليها على ما سيأتي ان شاء الله تعالى سلمنا لكن الفرق ظاهر فان مصلحتها في النكاح لا تقدر على معرفتها الا بمباشرة الاب
او بمباشرتها بعد وقوعه بالجملة فان للاب اجبارها على النكاح لان اختيارها لا يمكن بالنكاح بخلاف المعاملات من البيع والشراء وغيرها فانه يمكن معرفته
ومباشرته قبل النكاح وبعده انتهى والملخص ان امر الناصب نسبة ذلك الى ابي حنيفة فقد رأيناه منسوبا الى مالك واحمد ايضا كالحلقة المفرغة كما اعترف به في خاتمة
كلامه بالمباحث الكلامية فالانكار بارد والتوجيه بارد والموجه بارد من الكل والكل ظاهر على ان عدم وجدان الناصب لك فيما وصل اليه من كتب الحنفية لا
يدل على عدم صدور ذلك القول منه كيف وقد وقع منهم الاعتراف بان جميع الاقوال المختلفة المنتشرة في سائر المذاهب مجتمعة في مذهب ابي حنيفة فقد
نقل صاحب طبقات الحنفية عند بيان حال ابي بكر بن مسعود بن احمد الكاشاني الى دمشق حضر اليه الفقهاء وطلبوا منه الكلام معهم في مسئلة
فقال لا اتكلم الا في مسئلة فيها خلاف اصحابنا فعينوا مسائل كثيرة فجعل كلما ذكروا مسئلة يقول ذهب اليه من اصحابنا فلان وفلان لم يزل كذلك
حتى لم يجدوا مسئلة الا وقد ذهب اليها احد من اصحاب ابي حنيفة فانقض المجلس على ذلك انتهى وذكر في الفصل السادس عشر من الفصول العمادية في فقه
الحنفية انه نقل عن ابي يوسف انه كان يقول كل قول قلناه بخلاف قول ابي حنيفة لم ننقله من عند انفسنا انما كان قولا قاله او لا ثم انتقل عنه ولم
نفهمه انتهى **قال** المص رفع الله درجته واذهبت الامامية الى ان الصبي اذا بلغ رشيدا يدفع اليه ماله ثم ان بذر وضيع فالحاكم يحجر عليه وقال ابو حنيفة
لا يحجر عليه ويتصرف نافذ في ماله وهو خلاف قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها اي مبذرا او ضعيفا اي صغيرا او كبيرا او لا يستطيع ان يمل هو
مغلوبا على عقله وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال الله تعالى ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ذم المبذرين فوجب المنع منه وانما يمنع
بالمنع من التصرف وقال تعالى اقبضوا على ايدي سفهائكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان موجب الحجر في السفيه القاء المال
في الضياعات واحتمال الغبن الفاحش في المعاملات وبذل المال في المحرمات فاذا بلغ رشيدا يعني ان صاحب صلاح الدين والدنيا انفك عنه
الحجر ويدفع اليه ماله فاذا ظهر بعد انفكاك الحجر عنه شيء من الاول والثاني فيعاد عليه الحجر وان ظهر الامر الثالث وهو الفسق لا يعاد عليه الحجر لعدم
الجزم بالسفه لان الباعث على صرف المال في المحرمات قد يكون داعية الشهوة واللذة لا السفه فلا يعاد عليه الحجر ومذهب ابي حنيفة انه لا حجر على افعال
الجوارح في السفيه بل الحجر عنده على مفتي ماجن طبيب جاهل مكاري مفلس والنصوص لا تدل على وجوب الحجر والمنع من التصرف بل تدل على وجوب
المنع عن التبذير انتهى **واقول** اذا اعترف الناصب بدلالة النصوص على وجوب المنع من التبذير ثم كلام المص على ابي حنيفة لان المنع عن التبذير
انما يؤثر في المنع من التصرف كما ذكره المص سابقا فيلزم دلالة النصوص على وجوب منعه من التصرف واما الحديث فهو نص صريح في ذلك كما لا يخفى
فيما ذكره الناصب اغماض عن مقدمات المص واعادة لاصل فتوى ابي حنيفة بلا طائل هذا وقد استدل المص في التذكرة على ما اختاره باجماع الصحابة وقد
وافق الشافعي في نقل هذا الاجماع ايضا وبان التبذير لو قارن البلوغ منع من دفع المال فاذا حدث وجب انتزاع المال كالجنون وبان المقتضي للحجر عليه
اولا حفظ المال لان الصبي ان لم يتلف المال فانه غير مأمون عليه لامكان صدور الاتلاف عنه فاذا كان الاتلاف صادرا عنه حقيقة كان الحجر عليه
اولى ثم قال قال ابو حنيفة وزفر لا يحجر عليه ويتصرف نافذ لانه حر مكلف فلا يحجر عليه كالرشيد لانه يصح طلاقه فيصح عقوده كالرشيد ثم اجاب بان
القياس باطل لان الرشيد حافظ لماله فدفع اليه بخلاف السفيه والطلاق ليس اتلاف مال ولا يتضمنه فلم يمنع منه ولهذا يملكه العبد دون التصرف
في المال بغير اذن سيده انتهى **قال** المص رفع الله درجته يجب ذهبت الامامية الى جواز الصلح على الاقرار والانكار وقال الشافعي لا يجوز على الانكار
وقد خالف قوله تعالى والصلح خير وقوله الصلح جائز بين المسلمين وهو عام فيما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يجوز
الصلح على الانكار لان الصلح لرفع التنازع فما دام على الانكار لا يرتفع النزاع فالصلح على الانكار حقيقة ليس صلحا فلا يدخل في عموم قوله تعالى والصلح خير
وكذا الصلح في الحديث انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من انه ما دام على الانكار لا يرتفع النزاع غير مسلم فان المدعى اذا كان كافرا مثلا فصالحه
المنكر فرارا من توجه اليمين عليه يرتفع التنازع بينهما شرعا في الظاهر والانكار والنزاع الباطن لا ينافي كون الصلح خيرا لظهور ان ما به يرتفع احد
قسمي الانكار والنزاع خير من ان لا يرتفع شيء منهما به وتفصيل الكلام في هذا المقام ان ما ذكره الناصب وجه ما ذهب اليه الشافعي في هذه المسئلة

منع لما استدلوا به لكتبهم فان المذكور فيها انه نظر الى ان الصلح في صورة الانكار معاوضة على ما لم يثبت فلم يصح المعاوضة كما لو باع مال غيره وبخر بمنع
بطلان المعاوضة على ما لم يثبت بالصلح الى ان يقوم عليه الدليل والفرق بينه وبين البيع ظاهر فان ذلك تصرف في مال الغير بغير اذنه بخلافه ههنا و
لا يبنى شرعيته عندنا وعنده كما ذكره انما صحت على قطع النزاع وهو شامل للحالين اما صورة الصلح مع الاقرار فظاهر واما مع الانكار فبان يدعي شخص على
غيره دينا او عينا فينكر المدعى عليه ويصالحه على مال اخر او على بعض المدعى به او على غير ذلك من منفعة وغيرها والمراد بصحة الصلح مع الانكار صحته بحسب
الظاهر واما بحسب نفس الامر فلا يستبيح كل منهما ما وصل اليه بالصلح وهو غير محق فاذا انكر المدعى عليه المدعى به ظاهرا وصولح على قدر بعض ما عليه في الواقع
او ببعض العين او بمال اخر لم يستبح المنكر ما بقي من مال المدعي عينا ودينا حتى لو كان قد صالح عن العين بمال اخر فهي باجمعها في يده مغصوبة ولا
يستثنى له مقدار ما دفع لعدم صحة المعاوضة في نفس الامر فكذا لو انعكس وكان المدعي مبطلا لان هذا كل اكل مال بالباطل وانما صالح الحق المبطل دفعا
لدعواه الكاذبة كما مر وقد يكون استدفع بالصلح ضررا عن نفسه وماله ومثل هذا لا يعد تراضيا يبيح اكل مال الغير نعم لو كانت الدعوى مستندة الى قرينة تجوز بها
كما لو وجد المدعي بخط مورثه انه حقا على احد او شهد له من لا يثبت شهادته الحق ولم يكن المدعي عالما بالحال فتوجهت له اليمين على المنكر فصالحه
على اسقاطها بمال او على قطع المنازعة فالمتجه صحة الصلح في نفس الامر لان اليمين حق فصح الصلح على اسقاطها ما لم يصل او توجهت الدعوى بالتهمة حيث
يتوجه اليمين على المنكر ولا يمكن ردها هذا وقال ابن حزم معترضا من جانب الشافعي على الاستدلال بالاية انه لا شك ان الاية ليست على عمومها
وان الله تعالى لم يرد قط كل صلح وان امرأة لو صلح على اباحة فرجها وفرج امرأته او على خنزير او خمر او على ترك الصلوة او على ان فاق حرا وعقد على نفسه
كل هذا لكان صلحا باطلا لا يحل فاذ لا شك في هذا فلا يكون صلح يجوز امضاؤه الا صلح جاء القرآن والسنة بجوازه وليس في القرآن والسنة تصحيح
الصلح على الانكار ولا على السكوت ولا على اسقاط اليمين ونحوها **انتهى واقول** فيه نظر لان ما ذكره من الصلح على اباحة الفرج ونحوها مما اخرجه النص
والاجماع عن عموم الاية والحديث والعام المخصوص حجة في الباقي عند محققي الاصول وعلى هذا لا يلزم المجتهد البحث عن سائر المخصصات بان يصح
دخول كل فرد من افراد العام من القرآن والسنة حتى لو لم يصح من كتاب اخر وسنة اخرى كون الصلح على الانكار داخلا في ذلك العام لم يجز له الحكم
بجوازه كما زعمه ابن حزم لان القرآن والسنة لم يتكفلا ببيان ما لا يتناهى من الحوادث الجزئية تفصيلا وهو ظاهر وبهذا اندفع ما ذكره من لزوم
اللوازم الباطلة فانها مما قد ظهر بعد البحث خروجها عن هذا العام **قال** المصنف رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان الحائط المشترك بين اثنين
ليس لاحدهما ان يخالف خشبة خفيفة فيها لا يضر فيه الا باذن صاحبه قال الشافعي ومالك يجوز وهو مخالف لقوله ع لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب
نفس منه انتهى **وقال الناصب** حفظه الله قول مذهب الشافعي ان الجدار لو كان مشتركا فليس لاحدهما وضع الجذوع الا باذن الشريك
ولا ان يتد فيه وتدا او يفتح فيه كوة ولا ان يترب الكتاب من تراب كساير الاموال المشتركة لا يستقل احدهما بالانتفاع فما الكذب في نقل المذهب وما
اجراه على الكذب انتهى **واقول** نعم ما نسبه المصنف الى الشافعي ومالك كما وقع في نسخة الناصب قد نسبه صاحب الينابيع الى مالك واحمد دون الشافعي حيث قال
لا يتصرف في الجدار الخاص المشترك بلا اذن الا في الاستناد واستناد متاع كالاستظلال وان منع على الاظهر وقيل مذهبهما اي مذهب مالك
واحمد جاز وضع الجذوع ويجبر عليه ان لم يضر لقوله ع لا يمنعن احدكم جاره ان يضع خشبة على جداره قلنا محمول على تاكيد الاستحباب لقوله ع
لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس منه انتهى ولعل تبديل احمد بالشافعي وقع سهوا من قلم الناسخ او عمدا من الناصب ليقتصر على مجرد التشنيع بعد
مطابقة النقل ويغض العين عن التعرض لدفع اعتراض المصنف عن مالك وبالجملة هؤلاء كالحلقة المفرغة على ما مر فعلى تقدير براءة الشافعي عن
المشاركة مع مالك في القول بذلك فقد صح ان مالكا متهالك فيه بل احمد ايضا فلا وجه لعدم تعرض الناصب للجواب من قبلهما كما لا يخفى **قال**
المصنف رفع الله درجته **يل** ذهبت الامامية الى انه لا يجب على الشريك اجابة شريكه الى عمارة المشترك من حائط او دور ولا في غير ذلك وقال الشافعي و
مالك يجب ويجبر عليه وقد خالفا العقل والنقل فان الانسان لا يجب عليه عمارة ملك ولا ملك غيره فبأي وجه يجب عليه العمارة وقال ع
الناس المسلطون على اموالهم انتهى **وقال الناصب** حفظه الله قول مذهب الشافعي ان ليس لاحد الشريكين اجبار الاخر على عمارة الملك المشترك
كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة سواء كان الامتناع لضارة او اعسار او غيرهما ولو اراد احدهما اعادة ما انهدم بالة نفسه لم يمنع اذا عاد على
الارض المختصة به ويكون العائد ملكا له وهذا مذهب الشافعي ولم اعلم من اين له هذا الكتاب في الفقه للشافعي وينقل عنه ما يريد انتهى واقول نعم قال
صاحب الينابيع ولا يجبر احد الشريكين على عمارة الملك كما لا اجبر على زراعة الارض المشتركة ولو بما يتضرر به قيل مذهبهما يجبر وفعا للضرر كعلف الدابة
وفرق بانه لزم عند الانفراد انتهى فالحال في هذه المسئلة نقلا وتوجيها كالحال سابقها تامل **قال** المصنف رفع الله درجته **يم** ذهبت الامامية
الى ان الضمان ناقل للدين وان المضمون عنه بريء وقال الفقهاء الاربعة لا يبرأ وقد خالفوا قول النبي ع لعلي ع لما ضمن الدرهمين عن الميت
جزاك الله عن الاسلام خيرا وفك رهانك كما فككت رهان اخيك فدل على انتقال الدين من ذمة الميت وقال لابي قتادة لما ضمن الدينارين
عليك والميت منهما بريء قال نعم فدل على براءة ذمة المضمون عنه انتهى **قال** الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي ان حقيقة الضمان
هو ضم ذمة الى ذمة وهو التزام ولا يشترط رضى المضمون عنه ولا قبوله ولا ان يعرفه الضامن ويصح على الميت المفلس وغيره ويجوز للمضمون له مطالبة
الضامن والاصيل جميعا ومطالبة ايهما شاء ومطالبة احدهما ببعض الحق والاخر ببعضه ومهما برئ الاصيل برئ الضامن وضامن الضامن

ولو برئ الضامن لم يبرأ الاصيل وبرئ ضامن الضامن لان الاصل في الضمان ثبوت الدين في ذمة الاصيل فلو برئ ذمته لم يتحقق معنى الضمان
للضامن والحديث ان صح دل على فك رهان الميت لانه كان مفلسا فبالاداء برئ ذمته ولا دلالة له على براءة ذمته بالضمان لان البراءة انما
تتحقق بالاداء وكذا حديث ابي قتادة فلا دليل على مذهبه من الحديثين انتهى **واقول** جميع المقدمات التي بنى عليها الناصب الشافعي دعاوي مجردة
مطالب بيانها من العقل والنقل ودونه خرط القتاد واما ما ذكره من ان الحديث ان صح دل على فك رهان الميت ولا دلالة له على براءة ذمته
بالضمان آه ففيه ان الرهان في قوله ص كما فككت رهان اخيك انما استعمل على سبيل المشاكلة مع ما قبله بدليل قول الراوي لما ضمن الدينار
عن الميت فانه لو كان هناك رهن لما احتيج الى الضمان بل كانوا يستوفون الدين من ثمنه واما حديث ابي قتادة فهو صريح فيما ادعاه المص وليس
فيه ذكر فك رهن ونحوه فكيف يكابر على الصريح القطعي ويقول كذا حديث ابي قتادة **قال** المص رفع الله درجته **يو** ذهبت الامامية الى ان الضامن
المتبرع لا يرجع بشئ وقال مالك واحمد يرجع به عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتبرع من غير اذن الاصيل ليس له
الرجوع وان صح ما نقل عن مذهب مالك واحمد فلا مخالفة للنص ان صح لما ذكر ان المراد براءته بالاداء لا بالضمان ولا يفيد عدم جواز الرجوع
الى الورثة ان لم يكن مفلسا فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ان تمام حديث ابي قتادة كما ذكره المص في المسئلة السابقة صريح في انه ص علق البراءة
بمجرد الضمان فالتاويل تعسف عن واضح السبيل غير دافع لمخالفة النص كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **يز** ذهبت الامامية الى جواز ضمان ما
الجعالة بعد الفعل وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول الله تع ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم وقوله ع الزعيم غارم وهو عام انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجعالة جائزة قبل العمل وبعد العمل يصير لازما واذا استحق مال الجعل بعد اللزوم بشرائط صحة
الضمان يصح الضمان عنه واما الاستدلال بالاية على مدعاه فغير صحيح لانه وارد قبل اللزوم فلا يثبت به المدعى نعم يثبت به صحة الضمان مطلقا
بها استدل العلماء على صحة الضمان ومشروعيته انتهى **واقول** ورود الاية فيما ذكره تم ولو سلم فلا عبرة بخصوصية السبب عند الاصوليين وانما العبرة
بعموم اللفظ على انه اذا اعترف بان الاية يثبت بها صحة الضمان قبل اللزوم فيلزم صحة الضمان بعده بطريق اولى لعدم القائل بالفرق فثبت
المدعى **قال** المص رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى ان للموكل ان يطالب بثمن ما باعه وكيله ومنع ابو حنيفة منه وهو مخالف للمعقول والمنقول
لدلالة العقل على تسلط الانسان على استخلاص ما يملكه من يد الغير وقال ع الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الوكيل اذا باع شيئا فله مطالبة الثمن والوكيل في البيع في قبض الثمن والموكل ايضا مطالبه بالمال لانه ماله في الحقيقة فله الطلب
وعند ابي حنيفة ان المباشر للعقد هو الوكيل فهو يستحق المطالبة لان المطالبة مطلقا بالمطالبة من شخص معين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان
ما ادعاه من قبل ابي حنيفة من ان المطالبة حق المباشر مجرد دعوى لا يسمع بلا دليل واما ما ذكره من انه لا يلزم من منع مطالبة الموكل ثمن ماله من غير
الوكيل عدم تسلطه على ماله فمبني على عدم تحصيله لمعنى التسلط او على تسلط ابليس عليه بتقلبه كيف شاء **قال** المص رفع الله درجته **يط**
ذهبت الامامية الى ان اطلاق الوكالة في البيع يقتضي البيع نقدا بنقد البلد بثمن المثل وقال ابو حنيفة لا يقتضي ذلك بل للوكيل ان يبيع ما يساوي
مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الانسان انما يرضى على نقل ملكه بعوض اذا كان العوض مساويا للمثل
وقال النبي ص لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق بيان هذه المسئلة وان ابا حنيفة ذهب الى ان
الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك فله ان يتصرف كيف شاء ولو فوت غبطة المالك الموكل فهذا التفويت قد جره المالك الى نفسه كما لو باع
هو بنفسه شيئا يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة فالاضرار انما جره هو الى نفسه فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **واقول** قد سبق
منا ايضا الكلام على ما ذكره في بيان هذه المسئلة ونزيد على ذلك ههنا ان ما ذكره ههنا من ان الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك غير مسلم لا بد له من
دليل **قال** المص رفع الله درجته **يك** ذهبت الامامية الى انه لا يصح ابراء الوكيل من دون اذن الموكل وقال ابو حنيفة انه يجوز وقد خالف في ذلك
العقل والنقل فان الابراء تصرف في مال الغير بغير اذنه فيكون قبيحا باطلا ولان الابراء تابع للملك وهو منفي عن الوكيل وقال الله تع ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الوكيل ان كان وكيلا في الابراء فلا اشكال وان كان وكيلا
مطلقا وهذا يصح عند ابي حنيفة فله الابراء وليس هذا تصرفا في مال الغير بغير اذنه لانه داخل في الوكالة المطلقة وليس من باب اكل اموال الناس
بالباطل انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من التردد مردود غير مرتبط بالمقصد فان النزاع في جواز ابراء الوكيل بدون اذن الموكل وهذا انما
يتحقق فيما اذا كان وكيلا في الخصومة مثلا او في بعض من الامور مهما فيما في بالابراء او بالصلح او بالاقرار لا فيما اذا كان وكيلا في خصوص الابراء او وكيلا
مطلقا شاملا للابراء وغيره فالتردد بشقيه قبيح خارج عن المبحث غير مفيد في اصلاح فتوى ابي حنيفة كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **كا** ذهبت
الامامية الى انه اذا وكله في الشراء فاشترى وقع للموكل وقال ابو حنيفة يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان العقل
يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل فلو دخل في ملك الوكيل لانتقل الى ناقل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكرنا
من مذهب ابي حنيفة ان احكام البيع عنده يتعلق بمباشر العقد وهو الوكيل فيقع الملك له واما ما ذكر ان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله
بسبب ناقل فهذا في الملك المستقل وليس الوكيل مستقلا بالملك بل الملك في الحقيقة للموكل ويقع للوكيل بناء على ظاهر المباشرة فلا يحتاج الى ناقل

انتهى **وأقول** لا يخفى أن مباشرة الوكيل البيع بقوله إنما وقع للغير وفيه أن يستقل الملك إلى ذلك الغير ونحن علمنا بالقصد كما لو اشترى الأب أو الوصي
لولي عليه فإن أبا حنيفة وافق فيه على توصيف الطفل ابتداء ويلزمه أيضا اعتاق أب الوكيل ونحوه ممن ينعتق عليه لو اشتراه الموكل ولم يقل بأحد
وقال المص قدس سره في بعض مصنفاته أورد ذلك على بعض الحنفية فأجاب بأنه في الزمن الأول يقع للوكيل وفي الزمن الثاني ينتقل إلى الموكل فالزمنان
بأنه لم يرجح الانتقال إلى الوكيل كان اللازم ترجيح العتق لأنه مبني على التغليب باعتراضهم وله نظائر كثيرة انتهى وأما ما ذكره الناصب من أن الوكيل ليس
مستقلا بالملك فيتوجه عليه أنه لا معنى لعدم الاستقلال ههنا إلا أنه باع عن غيره بالوكالة لا لأصالة فاعتبر خاصة في مثل هذا الانتقال سيما إذا
صرح في متن العقد بأنه يشتريه عن موكله الفلاني وهل هذا إلا مثل أن يتوكل الوكيل في النكاح ليصير الزوجة زوجة له أولا ثم ينتقل إلى موكله مع ظهور بطلانه
وأيضا لا معنى للحقيقة في قوله بل الملك في الحقيقة للموكل إلا الحقيقة الشرعية وإذا اعترف بأن الملك بحسب حقيقة الشرع للموكل كيف يصح أن يقال
إنه يقع للوكيل ثم ينتقل إلى الموكل وبالجملة ما ذكره في توجيه قول أبي حنيفة لا يؤدي إلى طائل ولا يرجع إلى حاصل **قال** المص رفع الله درجته **كب**
ذهبت الإمامية إلى أنه إذا وكل مسلم ذميا في شراء الخمر لم يصح الوكالة فإن ابتاع الذمي لم يصح البيع وقال أبو حنيفة يصح التوكيل ويصح البيع عنده وإن
المسلم لا يملك الخمر إذا تولى الشراء بنفسه لا يصح ذلك ويملكه بشراء وكيله الذمي وقد خالف في ذلك النقل المتواتر من القرآن والسنة في قوله تعالى حرمت
عليكم الخمر وهو يستلزم تحريم أنواع التصرفات وقال إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه ولعن رسول الله في الخمر عشرة من جملتها البائع ولا فرق بين
الوكيل والموكل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول قد ذكرنا هذه المسألة من مذهب أبي حنيفة وذكرنا دليله وحاصله أنه يقول هذا البيع
جائز لأن المباشر أهل له وحرمته بواسطة مقارنة الحرام لا لنفسه فيقع للموكل ثم يقع للموكل فإذا تصرف فيه جعله خلا فلا تجارة في الحرام انتهى **و**
أقول كل من له أدنى ألف ومناسبة بأحكام الشرع يعلم أنه كما يشترط كون الوكيل قادرا على أن يلي الفعل لنفسه يشترط كون الموكل كذلك فلا
يكفي جواز تصرف أحدهما دون الآخر فلا يصح توكيل المسلم الذمي في بيع خمر وابتياعه وإن كان يملك الذمي ذلك لنفسه ولنعم ما قال ابن حزم من أن هذه
المسألة عن أبي حنيفة من شنعه الذي نعوذ بالله من مثلها انتهى هذا وقد دللنا على ما ذكره الناصب بما من الدليل وبينا ما فيه من الإضلال
والتضليل فاستقم ولا تتبع الهوى فإنه يضلك عن السبيل **قال** المص رفع الله درجته **كج** ذهبت الإمامية إلى أنه إذا وكله في بيع فاسد لم يملك
البيع الصحيح وقال أبو حنيفة يملك الصحيح وقد خالف في ذلك مقتضى العقل والنقل فإن الوكالة إنما تضمنت الفاسد فالصحيح لم يوكله فيه وكما لا يجوز
أن يبيع مال الأجنبي كذا ليس لهذا الوكيل بيع هذا المال لأنه أجنبي فيه حيث لم يتناوله عقد الوكالة وقال الله تعالى إلا أن تكون تجارة عن تراض
منكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول التوكيل في البيع الفاسد ينصرف عند أبي حنيفة إلى أصل البيع لأنه مسمى البيع موجود والفاسد خارج
عن مسمى البيع لصحة الاتصاف به فيمكن انصرافه إلى الصحيح حيث هو مقتضى مسمى البيع عند الإطلاق ولا أقل ينصرف إلى الوكالة المطلقة المفوضة
فيملك الصحيح انتهى **وأقول** كلام الناصب ههنا كالبيع الفاسد فاسد جدا بحيث لا يخفى على المصلح والمفسد فلا حاجة إلى التعرض لعدم تمامه
بالتفصيل والله الهادي إلى سواء السبيل **قال** المص رفع الله درجته **كد** ذهبت الإمامية إلى أنه لا يصح توكيل الصبي فلو عقد عن غيره لم يقع
وقال أبو حنيفة يصح أن يكون وكيلا إذا كان ممن يعقل ما يقول وقد خالف قوله ص رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يحتلم ورفع القلم يستلزم
أن لا يكون لكلامه حكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الوكيل لا بد أن يكون أهلا للوكالة وهذا لا ينافي من الصبي
تصرفه في عقله وذهب أبو حنيفة إلى أنه يصح توكيل الحر البالغ والمأذون مثلهما والمراد بالمأذون الصبي العاقل الذي أذن له الولي والعبد
الذي أذن له المولى إذا وكل الحر البالغ والمأذون صبيا محجورا أو عبدا محجورا يرجع حقوق العقد إلى موكلهما ولا يرجع إليهما ولا مخالفة للنص لأن
الصبي العاقل لا يكلف بأداء ما أتلفه في الوكالة كما ذكرنا فالقلم مرفوع عنه انتهى **وأقول** معنى رفع القلم عدم التكليف مطلقا لا التكليف بأداء
ما أتلفه فقط وهذا ظاهر على كل من جرى عليه قلم التكليف بل الذي ذكره الناصب من اعتبار أبي حنيفة للإذن في الصبي تفسير ورفع القلم
بما ذكره افتراء عليه وإنما الذي قاله أبو حنيفة على ما ذكره في كتب أصحابه أنه يجوز أن يكون الصبي وكيلا في البيع والشراء وغير ذلك إذا كان يعقل ما
يقول لا يحتاج إلى الإذن وليه لأنه يعقل ما يقول فجاز توكيله كالبالغ ورد بأنه غير مكلف فلا يصح تصرفه كالمجنون والفرق بينه وبين
البالغ ظاهر فإن البالغ مكلف بخلافه فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **كه** ذهبت الإمامية إلى أنه إذا قال له عندي أكثر من مال فلان
ألزم بقدر ما زاد فلان وزيادة ما قال وقال الشافعي لا يجب الزيادة وقد خالف قوله ص إقرار العقلاء على أنفسهم جائز وقد أقر بالأكثر فلا
يقبل عليه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يصح الإقرار بالمجهول ويجب التفسير وإذا قال أو استفسر ولو قال له
عندي كذا أو كثير أو أكثر من مال فلان قبل تفسيره بأقل ما يصدق أن أكثر مال فلان لأن قوله أكثر من مال فلان مجهول بحسب الصيغة وإن كان
معلوما بحسب الخارج والواقع وفي الإقرار يجب اتباع الصيغة وإذا كان مجهولا بحسب الصيغة لم يكلف الإقرار بما يصدق عليه اسم المال كما هو القاعدة في الإقرار
بالمجهول فلا مخالفة للحديث لأن إقراره جائز على نفسه على تقدير المجهول وهو الحمل على ما يقول انتهى **وأقول** إن المص فرض المسألة ههنا فيما
قبل التفسير وإلا فرضه مع التفسير فهو مسألة قد وافق المص في أن أكثر حيث قال لو قال له عندي أكثر من مال فلان قبل تفسيره بأقل ما يقول وإن كثر
مال فلان لأنه يحتمل أن يريد به أنه دين لا يتطرق إليه الهلاك وذلك عين معرض الهلاك أو يريد أن مال زيد على حلال ومال فلان حرام أو القلل

من الحلال اكثر بكثير من الكثير من الحرام انتهى فما ذكره الناصب ههنا غير دافع لكلام المص اصلا ثم ما ذكره من ان في الاقارير يجب اتباع الصيغة ان اراد
به يجب اتباع الصيغة فقط دون معناه فلا معنى له وان اراد به وجوب اتباع مدلول الصيغة من غير اعتبار اللوازم المقترنة به فلا ريب في ان مدلول
الصيغة فيما نحن فيه هو الزيادة ولو باقل ما يطلق عليه المال فيلزمه بمقتضاه اداء الزيادة الى ان يفسر ذلك بما لا يوجب الزيادة اصلا **قال المصنف**
رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية الى انه اذا قال له علي الف درهم والف عبد رجع في تفسير الالف اليه وقال ابو حنيفة يرجع في تفسير الالف الى ان كان المعطوف
عليه من غير المكيل والموزون وان كان منهما كان المعطوف تفسيرا مثل الدرهم فانه يقتضي ان يكون الالف دراهم وقد خالف في ذلك استعمال العقل
والعرف واللغة فانهم عطفوا المخالف والمماثل ولم يفرقوا بين المكيل والموزون وغيرهما فباي وجه خالف بينهما انتهى **و قال** الناصب خفضه الله
اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فوجهه ان المعطوف عليه ان كان من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا لان المعطوف عليه فيهما حينئذ يكون
منضبطا معينا فحمل المعطوف على التفسير اولى لان المنضبط الذي اعتبره الشرع في ضبط الاوصاف هو الاصل في الاقرار فيحمل عليه وان كان غير المكيل
والموزون فلا انضباط له في الشرع فيلزم الرجوع اليه في الوصف وكانه يقول ان الشرع قد جعل المكيل والموزون في حكم المعلوم المعين فباعتبار
كونه اصيلا في الانضباط والمعلومية صار كانه هو المعتبر في نظر الشرع فيحمل المبهم عليه بخلاف غيره ولا مخالفة للغة ولا للعقل فان العرف واللغة
لا يقتضي الا جواز عطف المخالف والمماثل والشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير انتهى **و اقول** تحقيق المسئلة
على ما قصده المص قدس سره انه اذا اقر احد باعداد مختلفة واتى فيها بمميز واحد فان كانت الاعداد بمنزلة واحد كالمركب فالتمييز للجميع كقوله خمسة
عشر درهما وان كانت متعاطفة فان كان التمييز متوسطا بينها لم يرجع الى ما بعده قطعا بل هو على ابهامه كقوله مائة درهم وعشرون وان تاخر
عنها فالاصل يقتضي اختصاصه بما قبله متصلا به خاصة لان العطف اقتضى انقطاع احد العددين عن الاخر لكن العرف قد يساعد على ذلك ايضا
والمثالان اللذان ذكرهما المص قدس سره من هذا القبيل لان العطف لا يقتضي التفسير فالدرهم مثلا لم يقع مميزا وانما هو جنس مستقل معطوف
على مبهم الجنس فلا يقتضي تفسيره وقد يخالف العرف ويدل على عوده الى الجميع كما قال له مائة وخمسة وعشرون درهما او الف ومائة درهم او الف
ثلثة دراهم او الف وثلثة وثلثون درهما ونحو ذلك فان الكل في العرف دراهم حتى لو اراد احد تمييز كل عدد منها عدا مطولا مهذارا هذا واما ما ذكره الناصب
من ان غير المكيل والموزون مما لا ضبط له في الشرع افتراء على الشرع بل كاد ان يكون الضبط في العدي كالدراهم اكثر من الكيلي والوزني بحسب الواقع الظاهر
على كل احد فكيف يقلب الشرع هذا الامر الظاهر الذي يستحيل تغيره مع ما قد علمنا من طريقة الشارع الحوالة الى العرف في كثير من المسائل و
ايضا فجعل المعطوف عليه تفسيرا للمعطوف قلب لما تقرر بين اهل اللسان من امتناع هذا وجواز العكس بجعل المعطوف عطفا تفسيرا للمعطوف عليه
وايضا لا يحصل لقوله فالمعطوف يكون تفسيرا لان فرض المسئلة ان المعطوف هو الالف المبهم فكيف يحصل منه التفسير والبيان حتى يجعل تفسيرا
وبالجملة كلام الناصب في هذا المقام وامثاله وتوضيح الكلام في ذلك انه ان كان المسئلة على ما اقر من قوله علي الف درهم والف عبد فيتوجه ما ذكرنا
وان كان قوله علي الف والف عبد كما في بعض النسخ ويوافقه مسئلة الوقاية فيتوجه عليه ح انه اذا كان المعطوف عليه الالف المبهم كيف يصح
قول ابي حنيفة وقول الناصب انه اذا كان المعطوف عليه من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا وانى لنا حصول العلم بان المعطوف عليه المبهم
من جنس المكيل او الموزون او غيرهما حتى يفرع عليه ما حكم فتامل فانه دقيق جدا واما ما ذكره من ان الشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض
الاسباب المقتضية للتفسير فلا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل وبعد تحصيل معناه الذي هو خرط القتاد يطالب باثبات ان الشرع جعل
ذلك تفسيرا للمبهم الا ايراد الشرع الذي شرعه ابو حنيفة والشافعي من عند انفسهما وهذا مما لا مناقشة فيه فتامل **قال المص** رفع الله درجته
كو ذهبت الامامية الى انه يصح اقرار المريض للوارث وقال ابو حنيفة ومالك واحمد لا يصح وقد خالفوا قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو
على انفسكم والشهادة على النفس اقرار وهو عام وخالفوا المعقول ايضا فان الانسان قد يستدين من وارثه ولا مخلص لبراءة ذمته الا بالاقرار فلو
لم يكن مسموعا لم يمكن خلاص ذمته ولان الاصل في الاسلام العدالة وفي اخبار المسلم الصدق انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه يصح اقرار المريض في مرض الموت في النكاح والطلاق والدين والعين للاجنبي والوارث وما نقل من الائمة انه لا يصح عندهم فلانهم يجعلون الاقرار
في المرض في حكم الوصية ولا مخالفة للنص لان عدم صحة اقرار المريض ليس لعدم جواز الشهادة على النفس ليكون مخالفا للنص حيث اقتضى جواز
الاقرار الذي هو الشهادة على النفس بل لعدم اهلية المقر للاقرار لعرض المرض واما ما ذكره من مخالفة العقل فلا يلزم لانا اسندنا عدم القبول بفقد
اهلية المقر للاقرار كالمجنون والمغمى عليه فكيف يتصور تخلص براءة ذمتهما بعد عروض الجنون والاغماء وكذلك في المريض انتهى **و اقول** جعل
الاقرار في المرض في حكم الوصية تحكم لا دليل عليه واما ما ذكره من الدليل على عدم مخالفتهم للنص فعليل فان ابا حنيفة على ما نقل عنه ابن حزم في كتاب
المحلى يجيز اعتراف المريض عند موته بالدين لغير الوارث ولا يجيزه للوارث الا ببينة لكون دين الصحة مقدما عنده على دين المرض وروي عن مالك انه
قال ان اقر لوارث بارث لم يجز اقراره وان اقر لوارث عاق جاز اقراره له كالاجنبي وبالجملة خلافه مقصور في الوارث دون الاجنبي فظهر ان ابا حنيفة
ومالكا قايلان باهلية المريض للاقرار على غم انف الناصب الذي في قلبه مرض الجهل والعصبية فلا يتمشى عن جانبهم ما ذكره من الدليل العليل
ويلزمهم مخالفة العقل والنقل كما افاده المص الجليل **قال المص** رفع الله درجته **كح** ذهبت الامامية الى ان العبد لا يقبل اقراره بما يوجب الحد ولا

ولا القصاص وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل فان اقرار العاقل انما يقبل محققا لا في حق غيره وقال اقرار العقلاء
على انفسهم جائز وهو يدل بمفهومه على ان اقرارهم على غيرهم غير جائز وهذا اقرار العبد انما هو اقرار في حق المولى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان اقرار العبد بالعقوبة كالزنا وشرب الخمر والقذف والقصاص يقبل ويقام موجبه وبالسرقة يقبل في القطع دون المال الا ان
يصدقه السيد ويقوم بينة ويتعلق برقبته وبدين معاملة يتعلق بذمته ودليل قبول اقراره بما يوجب الحد والقصاص ان العبد صاحب عبارة
صحيحة ومقتضى الاقرار هو المؤاخذة فيؤاخذ بموما استدل به فهو من الغرائب لانه استدل بخلاف قوله فانه يقول بعدم القبول فالحجة عليه قوله
اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو يقول بعدم الجواز والعبد عاقل فيؤاخذ باقراره على نفسه في حق المولى تابع انتهى **واقول** ما ذكره من استدلال
الشافعي بان مقتضى الاقرار المؤاخذة مردود بان وجود المقتضى على صيغة المفعول كما يتوقف على وجود المقتضي بصيغة الفاعل كذلك يتوقف
على رفع المانع ودليل المص مانع من قبول اقرار العبد مؤاخذته كما لا يخفى ولو سلم فانما يسلم اقتضاء الاقرار المؤاخذة في الجملة لا في الحال المتعلق حق
السيد بل انه يؤاخذ به ولو بعد العتق واما استغراب الناصب لدليل المص قدس سره فغريب جدا لانه قدس سره انما استدل بمفهوم الحديث
ولا مخالفة له لمطلوبه وانما الذي تيرأ اي تخالفه منطوقه لكن يدفع ضرر مخالفته ان قوله بما يفهم ان اقتضى ان يكون اقرار العبد على نفسه جائزا
ايضا لكن منع عن جواز ذلك من هو اولى بنفسه وهو السيد تامل ثم التحقيق ان مستند هؤلاء المتفقهة ليس ما اخترعه الناصب لهم من الدليل العقلي
بل استندوا في ذلك الى ان عليا م قطع عبدا باقراره وبان البينة يقبل عليه فالاقرار اولى واجيب بمنع استناد القطع الى اقراره لجواز ان اقراره
بتصديق المولى والفرق الاقرار والبينة ان الاقرار يتعلق بغيره المانع من نفوذه بخلاف البينة فافهم **قال** المص رفع الله درجته **كط** ذهبت
الامامية الى انه اذا قال يوم السبت لفلان علي درهم ثم قال يوم الاحد لفلان علي درهم لزمه درهم واحد وقال ابو حنيفة يلزمه اثنان وهو خلاف
المعقول من اصالة البراءة والمتعارف المتداول بين الناس من تكرر الاقرار بالشيء الواحد وعدم تكليف المقر جمع الشهود في مجلس واحد انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد فان تعذر الحمل على التاسيس يحمل على التاكيد كما هو معلوم من علم المعاني
فالمؤاخذة بالتاسيس موافق للعرف والمعقول انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من ان الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد خطاء لانه كلام
مشتمل على التناقض لظهور ان اللفظ الذي يفيد المعنى الجديد يكون مكررا بالنسبة الى ما لا يفيده وكلام ارباب المعاني لا مساس له بامثال هذا
الكلام ولو صح ذلك لكان الاصل في مثل قولنا جاءني زيد زيد مجيئين وكذا في سائر ما اجمعوا على كونه من التاكيدات اللفظية وفساده
ظاهر ولو سلم فنقول لا تاكيد ههنا لان التكرار انما يصير تاكيدا اذا كان تابعا لما قبله من غير فصل بين المكررين كما صرح به جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره في غيره والفصل ههنا ظاهر فلا يكون تاكيدا ولو سلم فنقول الحمل على افادة الدرهم الاول الجامع لتاسيسه
ايضا بان يكون فايدة التكرار والاعادة اسماع المقر بالدرهم اقراره للشاهد الثاني في مجلس اخر كما اشار اليه المص قدس سره ففي الحمل على هذا المعنى
اعمال النوع اخر من التاسيس عن معارضة اصل البراءة عن الزايد بخلاف التاسيس الذي ذكره الناصب من قبل ابي حنيفة فانه معارض بذلك
الاصل الاصيل فظهر ان في اصله خطاء **قال** المص رفع الله درجته **الفصل الثامن** في الوديعة وتوابعها وفيه مسايل **الاولى**
ذهبت الامامية الى انه اذا اودع الوديعة من غير عذر كان ضامنا وقال مالك ان اودع زوجته لم يضمن وان اودع غيرها ضمن وقال ابو حنيفة ان
اودعها عند من يعوله لم يضمن وان اودعها عند غيره ضمن وقد خالفا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقال النبي ص اد الامانة الى من
ائتمنك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع اذا اودع الوديعة عند غيره بلا عذر وازال يده ونظره عنها ضمن
سواء كان الايداع عند عبده او زوجته او ابنه او اجنبي واما دليل مالك على ان الايداع عند الزوجة غير مضمون فلان الزوجة في حكم البيت وليس هو اجنبي
فكانه لم يزل يده عنه واعتبر ابو حنيفة الايداع عند العيال لان العيال لم يعد العرف اجانب ولا مخالفة للنص لعدم الاخراج من اليد بالكلية ولا تقصير في
الاداء انتهى **واقول** ان لم يكن للزوجة اموال واسباب وسكنى مستقلة بها دون زوجها من الاموال والودايع بضبط مفاتيح الخزاين والصناديق
وحفظها عن السرقة فلا يصدق على هذه الصورة انه اودع الوديعة عند الزوجة فهي خارجة عن محل النزاع واما اذا كان للزوجة اموال واسباب و
سكنى مخصوصة بها مستقلة فيها دون زوجها او كانت ناشزة فاودع الزوج الوديعة عندها ليحفظها في ضمن ما يحفظها من الاموال فهذه الصورة
تصلح محلا للنزاع والخلاف فان ايداع الوديعة عند هذا القسم من الزوجة في مرتبة ايداعها عند الاجنبي فان الزوجة المستقلة المستغنية عن
زوجها في حكم الاجنبي فهذا ما سنح لي في الجواب عند المسودة ثم لما وصل الى نظري محله وصل عند النقل الى البياض كتاب تذكرة الفقهاء للمص قدس سره
رايته انه اجاب بما يقرب جوابي هذا عند حيث قال اذا اودع المستودع الوديعة غيره فان كان باذن المالك فلا ضمان عليه جزما لانتفاء العدوان
وان لم يكن باذن المالك فلا يخلو اما ان يودع من غير عذر او لعذر فان اودع من غير عذر ضمن اجماعا لان المالك لم يرض بيد غيره وامانته ولا
فرق بين ان يكون ذلك الغير عبده او زوجته او ولده او اجنبيا عند علمائنا اجمع به قال الشافعي في ذلك اذا استعان بزوجته او خادمه في حفظ
الوديعة ولم يغب عن نظره جاز ولا ضمان عليه وقال ابو حنيفة واحمد لان يودع من عليه نفقته من ولد والد زوجته وعبده ولا ضمان عليه
بكل حال لانه حفظ الوديعة بمن يحفظ به ماله فلم يلزمه الضمان كالوحفظها بنفسه وهو غلط لانه سلم الوديعة الى من لم يرض به صاحبها مع قدرته

على غيره فضمنها كما لو سلمها الى الاجنبي والقياس عليه بالجامل لانه اذا حفظ ماله بجامله ورزجته فقد رضي المالك لمالك بذلك بخلاف صورة
النزاع انتهى فتامل **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه اذا استودع حيوانا وجب عليه سقيه وعلفه ورجع به الى المالك
وقال ابو حنيفة لا يجب العلف ولا السقي وقد خالف قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقوله ص على اليد ما اخذت حتى تؤدي
وذلك يلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف انتهى **و قال** الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع لو امر المودع بالعلف والسقي
فتركها ضمن وان نهاه عن العلف والسقي وترك فهلك لم يضمن ولكن عصى ولو ترك الامر والنهي لزماه ولا يلزمه العلف من ماله كما لو امره بدفعه
دفعه اليه في الصورتين فذلك والا فان قال اعلفها من مالك فعلف رجع شرط الرجوع او اطلق وان شرط التبرع لم يرجع وان لم يقل من مالك
بل اطلق راجعه او وكيله ليسترها او يعلفها فان لم يظفر رفع الى الحاكم ليقترض عليه او يبيع جزءا منه ويؤجرها فان لم يعلف حتى مات ضمن هذا مذهب
الشافعي واما مذهب ابي حنيفة فالظاهر انه اراد من عدم الوجوب انه لا يلزمه الاخراج من مال نفسه كما ذكرنا من مذهب الشافعي فلا مخالفة للنص لانه
لم يقتض الاخراج من ماله لامكان الرجوع الى الوكيل او القاضي او بيع جزء منه او اجارته انتهى **و اقول** لا فائدة فيما ذكره الناصب ههنا الا
تشريك امامه الشافعي مع ابي حنيفة في بعض المقدمات السخيفة لان المص قدس سره ذكر ان امتثال امر الله في اداء الامانات الى اهلها يستلزم الحفظ المستلزم
للسقي والعلف فلا محيص للناصب عن قبول الاعتراض ومنع الملازمتين البينتين واما ما ذكره من ان ابا حنيفة اراد بعدم الوجوب كذا فلغو
من الكلام اذ يوجب ان يكون النزاع المتدبية بين الشافعية والامامية في هذه المسئلة لفظيا وهو بعيد جدا كما لا يخفى مع ان ما ذكره من احتمال
الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض المسئلة لان المفروض فيها عدم حضور صاحب الوديعة ووكيله الذي يقوم مقام نفسه تامل **قال** المص رفع الله
درجته **ج** ذهبت الامامية الى انه اذا خلط الوديعة بما لا يتميز ضمن وقال مالك ان خلطها بما دون ضمن بالمثل لا يضمن وقد خالف في
ذلك النصوص الدالة على الضمان مع التعدي وهو ههنا متعد قطعا انتهى **و قال** الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو خلط الوديعة
بمال نفسه او بمال المالك وارتفع التميز ضمن ودليل مالك ان الخلط بالمثل والاجود لا يعد تقصيرا بخلاف الدون ففيه التقصير فيكون فيه الضمان
والله اعلم انتهى **و اقول** محصل كلام المص قدس سره ان المودع قد صار في ذلك الخلط بمنزلة الغاصب بتعديه فيستصحب الحكم بالضمان الى ان يحصل
من المالك ما يقتضي زواله واستدل عليه ايضا في التذكرة بانه قد تصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وعيبها بالمزج فان الشركة عيب فكان عليه
الضمان انتهى وبالجملة لا فرق عند العقل المؤيد بالنقل بين خلط الوديعة باجود او مساو كما شرك الجميع في العدوان الناشي من التصرف في الوديعة
تصرفا غير مشروع وتعييبها بالمزج المفضي الى الشركة المفضي الى المعاوضة على بعض ماله عند القسمة بغير رضى المودع وايضا مقاصد الناس في ذلك
مختلفة فربما كان المودع رجلا تقيا زكيا مبالغا في تحصيل الحلال مسيئا للظن باكثر ما في يد غيره من الاموال ويجتنب عن الشبهة والاشتباه
كثيرا فالخلط في نظر مثل هذا يعد تقصيرا وايضا المص مما استدل على بطلان قول مالك بالنصوص والاستصحاب والدليل العليل الذي نسبه
الناصب المالك الى مالك لا يقوم معارضا لشيء من ذلك فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه اذا انفق الدراهم والدنانير
المودعة عنده ثم رد عوضها مكانها لم يزل الضمان وقال ابو حنيفة يزول وقد خالف نصوص الدالة على الضمان ولا الاستصحاب ذهبت الامامية
الى انه اذا تعدى في الوديعة واخرجها من الحرز وانتفع بها ثم ردها الى الحرز لم يزل الضمان وكذا العارية المضمونة مع التعدي وقال ابو حنيفة يبرا
وقد تقدم بيان الغلط فيه انتهى **و قال** الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتعدي لم يعد الى الامانة بترك الخيانة الا بالتسليم
الجديد ودليل ابي حنيفة ان الرجوع الى الامانة يقتضي رجوع الامانة انتهى **و اقول** الدليل الذي ذكره الناصب لابي حنيفة كلام مختل
قد اخترعه من عند نفسه وزانه وزان قولنا الرجوع الى الفقه يقتضي رجوع الفقه والرجوع الى الشجاعة يقتضي رجوع الشجاعة الى غير ذلك
مما لا يخفى فساده وانما الذي استدل به ابو حنيفة على ما في التذكرة وغيرها هو انه اذا رد الوديعة فهو ماسك لها بامر صاحبها فلم يكن عليه
ضمانها كما لم يخرجها واورد عليه المص في التذكرة بان الفرق ظاهر فانه اذا لم يخرجها لم يضمنها بعد وان بخلاف صورة النزاع ثم نقض على ابي حنيفة
بما سلم من انه اذا جحد الوديعة وضمنها بالجحود ثم اقرها فانه لا يبرا وبالقياس على السارق فانه لو رد المسروق الى موضعه لم يبرا فكذا هنا انتهى
قال المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى ان الجناية على حمار القاضي كالجناية على حمار الشوكي وقال مالك اذا قطع ذنب حمار القاضي
ضمن بكمال قيمته واذا قطع ذنب حمار الشوكي ضمن الارش وقد خالف المنقول والمعقول قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها ولان القيم يختلف باختلاف الاعيان لا باختلاف الملاك انتهى **و قال** الناصب حفضه الله ان صح
ما نسب الى مالك فلعله للتغيير والتغليظ على الجاني على حمار القاضي لهتك حرمته والظاهر ان هذا من مفرداته انتهى **و اقول** الترديد
بقوله ان صح كسابقه ترديد انه مردود فقد قال صاحب الينابيع في كتاب الغصب ومذهبي مذهب مالك واحمد واي كذا احمد في رواية قطع ذنب
حمار القاضي تمام القيمة لان فيه وهنا في الدين ولانه اتلف عليه غرضه لانه لا يركبه عالبا انتهى ويتوجه على ما ذكره من الدليل ان الوهن في
الدين وهتك حرمة القاضي انما يوجب العقوبة الزائدة لو كان القاطع قاصدا للوهن والهتك واما اذا لم يكن شيء من ذلك بان وقع الحمار في مزرعته
فافسد زرعه وبان ضربه الحمار برجله ضربا مؤلما ونحو ذلك فلا واما اتلاف غرض الركوب من ذلك الحمار بخصوصه فمهمل جدا اذ لا يبقى القاضي

بمجرد ذلك بل لا بد من مدة عمره لا مكان تحصيل غرض الركوب ببيع ذلك الحمار وشراء غيره وبالجملة هذا الفتوى والاستدلال الباطل في الحمار لا يليق
الا بمن لا يلد من الحمار **قال** المص رفع الله درجته في التذكرة الاصل عند مالك ان هذا انما جنى على عين ما تلفت غرض صاحبها فيها كان على الجاني
كمال القيمة لانه قد اتلفت عليه المنفعة المقصودة من السلعة فلزمه قيمتها كما لو اتلف جميعها وهو غلط لان الاعتبار بالمجني عليه واما غرض المالك
فلا اعتبار به لانها ان لم تصلح له صلحت لغيره لان منفعتها باقية ولا اعتبار باغراض الملاك فان من وطئ جارية الاب بالشبهة وجب عليه
مهر المثل كمن وطئ جارية الاجنبي بالشبهة وان تضمن وطئ جارية الاب التحريم المؤبد عليه انتهى **قال** المص رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى ان المنافع تضمن بالغصب كزراعة الارض وسكنى الدار وقال ابو حنيفة لا يضمن فان غصب ارضا فزرعها ببذره فلا اجرة عليه
فان نقصت الارض فالارش والا فلا وقال ايضا لو آجرها الغاصب ملك الاجرة دون المالك وقد خالفوا العقل والنقل فان العقل قاض بقبح
التصرف في مال الغير وعدم اباحته فيجب العوض وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة
مثلها وغير ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل اذا زرع ارض الغير غصبا وذهب ابو
حنيفة الى ان الغصب لا يتعلق بالمنافع لان الاستيلاء لا يتحقق فيها فحقيقة الغصب غير متحقق عنده فلا تتصرف في مال الغير بالاستيلاء و
هو قبيح انتهى **واقول** ما ذكره من ان حقيقة الاستيلاء لا يتحقق فيها انما نشاء من استيلاء الشيطان عليه وكيف لا يتحقق الاستيلاء
عليها مع استيلائه على عين مال المالك المستلزم لحيلولته بينه وبين منافعه ومنعه منها ولنعم ما قال ابن حزم من ان ما ذهب اليه ابو حنيفة
في هذه المسئلة من عجايب الدنيا لان الغاصب اذا حال بين صاحبه وبين عين ماله حال بينه وبين منافعه فضمنها ولزم اداء ما منعه
من حقه بامر رسول الله صلى الله عليه وآله ان يعطي كل ذي حق حقه وكراء متاعه من حقه ففرض عليه اعطاء حقه انتهى وقد استدل المص في التذكرة
على ضمان المنافع بوجوه اخرى وهي ان المنافع مضمونة بالعقد الفاسد فتضمن بالغصب كالاعيان وانها متقومة فان المال يبذل لتحصيلها
ولو استاجر عينا لمنفعته فاستعملها في غيرها ضمنها فاشبهت الاعيان ولان كل مضمون بالاتلاف في العقد الفاسد جاز ان يضمنه
بمجرد الاتلاف كالاعيان ولا يخفى ان الناصب لم يتعرض لادلة المص العقلية والنقلية فعلى تقدير تسليم صحة الدليل الذي اخترعه لا بي حنيفة
لا يكفيه لاثبات المطلوب به ما لم يدفع معارضة تلك الادلة لها وانما قلنا انه اخترع ذلك لان الدليل المشهور المنقول عن ابي حنيفة هو ان
الضمان انما يكون بعقد او شبهة عقد فلا يضمن المنافع لانه استوفى منفعة بغير عقد ولا شبهة ملك فلا يضمنها كما لو زنى بامراة واجاب عنه المص
في التذكرة بان الفرق ان المراة رضيت باتلاف منافعها بغير عوض ولا عقد يقتضي العوض فكان بمنزلة من اعاره داره **قال** المص رفع الله درجته
وذهبت الامامية الى ان المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال ابو حنيفة يملك بالقبض وقد خالف العقل والنقل فان الفاسد
وجوده كالعدم وقال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب الى هذه المسئلة وان ابا
حنيفة يجعل القبض سببا للملك لوقوع اصل البيع الفاسد ويجعله خارجا عن العقد انتهى **واقول** هذا الجعل اظهر بطلانا من اصل فتوى
ابي حنيفة فلا يدفع طعن المص عنه قال ابن حزم اما قول ابي حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد ولا
علم احد قط في بن الله ملكا فاسدا لانه اما ملك فهو صحيح او لا ملك فليس صحيحا واما ما عدا هذا فلا يعقل واذا اقر بان الملك فاسد فقد قال الله
والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحبه الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله على انه لا يصلحه
فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا وقد احتج بعضهم في هذا بحديث بريرة وهذا احتجاج فاسد وبراء الى الله ممن نسب الى رسول الله صلى الله عليه وآله انه
انفذ الباطل واجاز الفاسد والله ما نقر على هذا نفس مسلم واحتج بعضهم بان البائع سلطه عليه وفيه انه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله
ما لم باذن الله تعالى فيه فليجز واعلى هذا ان يسلطه على وطئ ام ولده وامته وهذا مما لا عذر ضلال لا خفاء به **قال** المص رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى انه اذا غصب جارية حاملا ضمن الولد كالام وقال ابو حنيفة لا يضمن الولد بل الام خاصة وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض
بوجوب العوض عن الظلم وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال صلى الله عليه وآله على اليد ما اخذت حتى تؤدي انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول جعل ابو حنيفة الولد في حكم الجزء المتصل فلم يجعل له ضمانا على حدة ولا مخالفة للنص لانه لم يعتد اذا ضمن الام والولد كالجزء المتصل
انتهى **واقول** تحقق الكل بدون الجزء محال وضمان الكل يتضمن ضمان الجزء مع ان ابا حنيفة لا يحكم بضمان الولد اصلا لا عليه ولا من حيث اتصاله
بالام ودخوله في الكل ويدل على ان ابا حنيفة لم يقل بمباشرة غصب الولد اصلا ما نقله ثمن ابن حزم عن الحنفية ههنا واجاب عنه حيث قال
قالوا ليس معتديا لانه لم يباشر غصب الولد لانه بمنزلة ريح الفت ثوبا في منزل الانسان قلنا هذا باطل لان الذي هبت الريح الثوب في منزله ليس متملكا
ولو تملكه لزمه ضمانه وهذا الغاصب تملك لما تولد حاصلا بينه وبين صاحبه الذي فرض الله تعالى رده عليه وحرم عليه امساكه فهو معتد بذلك
يقينا فعليه ان يعتدي بمثل ما اعتدى انتهى وقال المص في التذكرة قال ابو حنيفة ومالك انه لا يضمنها وهي اما ان تضمن بما تضمن به سائر الاموال
خاصة الا ان يطالب بها فيمتنع ادائها فيضمن كما في الاموال فان اشار بذلك على هذه الزوائد ليس من فعله المحرم لانه يبني على وجود الزوائد في يده
ووجودها بفعل محرم منه وهو غلط لانه بامساك الام وتسليمها انبات يده على هذه الزوائد انبات يده على الام محرم ولان ذلك يتوقع

بقصد انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان السارق يجب عليه القطع والغرم وقال ابو حنيفة لا يجتمعان بل يجب احدهما فان
غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم ولقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهو عام وقال النبي صلى الله عليه وآله
حتى تؤدي العقل فاقتضى بوجوب المظالم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه يجمع على السارق بين القطع واخذ المال
ان ثبت ولا مخالفة في قول ابي حنيفة للنص لان السرقة لها شروط اذا اجتمعت وجب القطع عنده وان من شروط السرقة انه ان لم يؤد المال يقطع انتهى
و اقول المخالفة باقية لان الدعوى لا بد لها من دليل وكون ذلك الشرط مما اعتبره الشارع ممنوع وعند ثبات الرجل لا يرجع الا على من اسلم عن الفطرة الا انه
قال المصنف رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية الى امكان غصب الاعقار ويضمن من قال ابو حنيفة لا يتحقق ولا يضمن وقد خالف العقل والنقل قال
الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل دل على وجوب الانتصاف والتحقق يمكن بالاستيلاء ومنع المالك منه كغيره
انتهى **و قال** الناصب خفضه الله قول مذهب ليس لهذه المسئلة ان ابا حنيفة يقول الاستيلاء الذي يتحقق به الغصب لا يمكن في حق العقار لان العبور
والنظر والوقوف فيها جائز ولا يمكن فيه حصول ما يعد استيلاء ولا مخالفة للنص لان الاعتداء لا يتحقق الا بالاستيلاء انتهى **و اقول** لا يخفى ان
النظر مشترك بين العقار واكثر ما يتحقق فيه الغصب بالاتفاق واما العبور والوقوف فان جاز في بعض العقارات فانما هو العبور الذي لا يضر والوقوف
الذي لا يؤدي الى التصرف المضر كاداء صلوة وتنزه وتفرج معتضدا بدن النحوي وشاهد الحال مثلا واما العبور الذي يوجب الضرر كما اذا اتخذ
العابر تلك العقار مسلكا للدخول عمالة في جنبه من ملكه والوقوف الذي يمنع الحرث ويفسد الزرع فهما انما يعدان استيلاء وبالجملة كما يتحقق غصب
المنقول اتفاقا فكذا يتحقق غصب العقار لان المعتبر فيه الاستقلال باثبات اليد والاستيلاء وتحققهما ممكن في العقار كغيره ومن ثم امكن قبضه في البيع
وغيره مما يعتبر فيه القبض وهو لا يتحقق بدون الاستقلال باثبات اليد فليكن هنا كذلك وتفصيل الكلام فيه ان غصب العقار متصور في نظر
الشرع لان اثبات اليد عليه ممكن لان المزاحم للمالك في العقار اما ان يدخل عليه مستوليا او يزعجه باخراجه عنه او لا يزعجه وعلى كل تقدير اما ان يكون الغير
قويا والمالك ضعيفا او بالعكس او يكونان قويين فهذه عدة صور يتحقق الغصب في اكثرها ولا يعتبر قصد الاستيلاء بحصول اليد والاستيلاء حقيقة
ولو دخل الضعيف على القوي بقصد الاستيلاء فليس بغاصب لانه لا اثر لقصد شيء لا يتمكن من تحقيقه فلو دخل القوي على الضعيف مستوليا بحيث
اضمحلت يده فالمتجه كونه غاصبا للجميع وقد اتضح بهذا ان قول الناصب الاستيلاء الذي به يتحقق الغصب لا يمكن في حق العقار ممنوع وما استدل به عليه
مدفوع مدخول بما ذكرناه وكذا الحال في قوله فلا مخالفة للنص قد وافقنا ابن حزم في هذه المسئلة فقال الحنفيون الارض لا يغصب وهذا كذب منهم
لان الغصب هو اخذ الشيء بغير حق ظلما وقد روينا من طريق البخاري انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله من اخذ من الارض شبرا بغير حق خسف به يوم القيمة
الى سبع ارضين فصح ان الارض يؤخذ بغير حق فصح انها تغصب انتهى ثم الظاهر ان ابا حنيفة انما انكر امكان غصب العقار مع بعده شرعا وعرفا مراعاة لحال
خليفته الذي غصب فدكا عن فاطمة ويشكل بانهم لو سمعوا احدا قال من غصب فدكا يفر عون ويهون على ايذائه وقتله لكن مع توجه هذا
الاشكال ترى هذه الملاحظة المراعاة اقوى وجها من الوجه الذي اخترعه الناصب فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية
الى ان الغاصب اذا صبغ الثوب كان له اخذ صبغه وعليه ارش نقص الثوب وقال ابو حنيفة ان صبغ الابيض بغير السواد تخير المالك بين الثوب مطالبته
بقيمته ابيض وبين اخذ ثوبه ودفع قيمة صبغه وان كان قد صبغه بالسواد تخير المالك بين دفع الثوب مطالبته بقيمته ابيض واخذ الثوب مصبوغا
شيء عليه وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب المقاصة وانما يتم بما قلناه لا بدفع الثوب والزامه بقيمته وكذا النقل لان النبي صلى الله عليه وآله قال الناس
مسلطون على اموالهم فكان للغاصب اخذ صبغه وللمالك اخذ ثوبه والعقل مانع من اخذ كل واحد منهما مال صاحبه ثم اي فرق بين السواد وغيره من الالوان
انتهى **و قال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان صبغ الغاصب المغصوب بصبغ نفسه فان امكن الفصل اجبر عليه والزمه الارش ان نقص
وان لم يكن فان زادت قيمته فلا شيء للغاصب وان نقصت غرم الارش وان زادت فالغاصب شريك بالزيادة بالصبغ ولا يتفرد احدهما ببيع حقه ولو اراد
المالك اجبر عليه الغاصب على الموافقة ولو اراده الغاصب لم يجبر المالك ولو ترك الصبغ لمالك الثوب لم يجبر على قبوله ولو رضي فلا بد من المحبة
هذا مذهب الشافعي وقد راعى قوانين العدل كما لا يخفى واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من اخذ الثوب والزامه القيمة فهذا التسليط الذي جعله الله للمالك
على الغاصب فان المالك يتخير بين ما هو انفع له والمقاصة يحصل فيه واما الفرق بين السواد وغيره فلان السواد يقابل البياض بالمضادة تقابلا كاملا
فاذا اخذ باحد المتقابلين ورضي به فكانه اخذ بالمقابل الاخر بخلاف باقي الالوان انتهى **و اقول** نعم قد راعى الشافعي في هذه المسئلة قوانين العدل
لكن يشهد لذلك من اهل العدل ثم لا يخفى ان في نسبة الناصب رعاية العدل في هذه المسئلة الى الشافعي شعارا لطيفا بان ابا حنيفة قد عدل فيها لمن
قوانين العدل واهله ويعلم من هذا ان ما ذكره الناصب بعد ذلك في توجيه قوله فيخسف ناش من رعاية الغصب كيف التسليط الذي جعله الله للمالك
على الغاصب لا يقتضي الاستيفاء حقه لا غير وبما لم يمكن للغاصب اعطاء ما يفي بقيمة مجموع الثوب فتكليفه باعطاء ذلك يكون حرجا منفيا
بنص الكتاب واما الفرق الذي ذكره بين السواد والبياض فلا وجه له لان الاخذ انما يتعلق بالابيض والاسود لا بالبياض والسواد والمتضادان هما العرضان
الوجوديان وابيض الاطايل يحتمل قوله فاذا اخذ باحد المتقابلين فكانه اخذ بالمقابل الاخر وانى دليل على ان حكم الاخذ بينهما وكان في قول الناصب
فكانه اعترف بذلك لو سلم فكيف يعقل ان يكون اخذ احد المتقابلين الذي هو في غاية البعد عن الاخر في حكم اخذ الاخر ولا يكون اخذا احد الامرين

الدين لا يكون احدهما في البعد من الاخر المرتبة في حكم الاخر مع ان العقل يحكم باولوية انعكاس القضية كما لا يخفى هذا وعلل صاحب البناية بيع فتوى
ابي حنيفة في ذلك بان السواد عنده نقصان انتهى ولا يخفى ان هذا الحكم لا يصح على الحال اذ سيما في زمن بني امية الذين كلفوا الناس بلبس السواد و
كذا في اعراب الحجاز وبين العرب وامثالهم يعلم من ذلك ان ما ذكره الناصب من الفرق شيء مخترع من عند نفسه **قال** المص رفع الله درجته وبه
ذهبت الامامية الى ان الغاصب لا يملك الغصب بتغيير الصفة وقال ابو حنيفة اذا غيرها تغيرا زال به الاسم المنفعة المقصودة بفعله ملكها فلو دخل
لص او رجل فوجد فيها دابة وطعاما ودهن فطحن ذلك الطعام على تلك الرحى بتلك الدابة ملك الدقيق وكان السارق دفع المالك عن الطحن
وقتاله عليه فان قتل اللص المالك فهو هدر وان قتل المالك اللص ضمنه وهو خلاف العقل والنقل قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
قال عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي وقال عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان
الزيادة في المغصوب ان كانت اثرا محضا وهو الذي لا يحتاج لظهوره الى عين يستعمل في المحل ويحتاج ولا يبقى فيه بل يزول ويبقى الاثر كطحن الحنطة و
قصارة الثوب وخياطته وغزل القطن ونسجه وضرب اللبن لبنا وشق الخشب الواحا وذبح الشاة وشقها فلا حق للمالك في الغصب فيها ولا يملك المغصوب
بشيء من ذلك بل يرده مع ارش النقصان نقص هذا مذهب الشافعي وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الدابة والرحى الذين يملكهما السارق
فان الدفع ح عن العمل غير مشروع لانه يعمل في رحاه ودابته واما ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل انتهى **واقول** كفى في ثبوت كون ما
ما ذهب اليه ابو حنيفة وهذه المسئلة جدير ما الشناعة واللاقة شهادة بداهة العقول السليمة به وموافقة ابن حزم فيه مع المص حيث قال والحنفيين هيهنا
اضطراب وتخليط اكثر كقولهم من غصب ثوبا فانه يرد على صاحبه فان وجده قد قطعه الغاصب فصاحب الثوب مخير بين اخذه كما هو وما نقصه القطع و
بين ان يعطيه للغاصب ويضمنه قيمة الثوب فان لم يوجد الا وقد خاطه قميصا فهو للغاصب بلا تخيير وليس عليه الا قيمة الثوب وكذلك قولهم في الحنطة
تغصب فتطحن واللحم يغصب فيطبخ او يشوى ولا يخفى انه ليس في الجاهرة بكيد الدين اكثر من هذا ولا في تعليم الظلمة اكل اموال الناس اكثر من هذا فيقال الكل
فاسق اذا اردت اخذ قمح تعلم وجاورك او اكل غنمه واستحلال شيا بر وقد امتنع ان يبيعك شيئا من ذلك فاغصبها وقطعها ثيابا على غنمه واذبح غنمه
واطحنها واغصب حنطته واطحنها وكل كل ذلك حلالا طيبا وليس عليك الا قيمة ما اخذت هذا خلاف القرآن في نهيه تعالى ان ناكل اموالنا بالباطل
وخلاف رسول الله في قوله ان دماءكم واموالكم عليكم حرام ومن عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد ولا يشك احد من اهل الاسلام في ان كل ثوب
قطع من شقة فانه لصاحب الشقة وكل دقيق طحن من حنطة انسان فهو لصاحب الحنطة وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم ولم يقدروا بهذا ثم لا يبالون
بان يقولوا ان الغصب والظلم والتعدي على اموال المسلمين للغصاب احتجوا في ذلك بخبر القصعة المكسورة وخبر المراة التي دعت رسول الله الى
طعام ولا دلالة للاول على مدعاهم وكذلك الثاني مع عدم صحته وقالوا ايضا قسنا هذا على العبد يموت فيضمن قيمته قلنا هذا عليهم لا لهم لان الميت
لا يملكه الغاصب انتهى ولا يخفى ان ما ذكره الناصب بقوله وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الرحى والدابة الذين يملكهما السارق لغو محض
اذ بعد فرض صحة ما نقله المص عن ابي حنيفة لا وجه لاحتمال كون الدابة والرحى ملكا للناصب وهو ظاهر واما ما ذكره من ان الدفع ح عن العمل غير مشروع
لانه لا يعمل في رحاه وفي دابته فهو في السخافة نظير ان يقال ان السارق اذا سرق عمامة شخص وفتحه ولفه على راسه كان دفع صاحب العمامة اياه ح عن عمل لفه
على راسه غير مشروع لانه يعمل بيده وبراسه فساده اظهر من ان يخفى واما ما ذكره من ان ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل فلا يخفى ما فيه
من التمويه التلبيس لان اراد بان ما يترتب على مقاتلة كل من مالك الطعام وسارقه مع الاخر ما هو حكم دفع الصائل فبطلانه ظاهر لظهور
ان الصائل هو السارق دون المالك وان اراد انه يترتب على مقاتلة مالك الطعام ودفعه للسارق ما يترتب على دفع الصائل فهو مسلم لكن ليس
تشنيع المص فيه بل في جعل القضية منعكسة والحكم بكون المالك صائلا واجب الدفع دون السارق هذه شناعة واردة لا مدفع لها كما لا يخفى **قال**
المص رفع الله درجته وبه ذهبت الامامية الى انه اذا غصب خشبة وبنى عليها وجب عليه ردها على مالكها وان افتقر الى تخريب ما بناه على جداره
وقال ابو حنيفة ان كان قد بنى عليها ردها وان كان البناء مع طرفيها ولا يمكن ردها الا برفع هذا لم يلزم الرد وقد خالف المنقول والمعقول على ما
تقدم وقال عليه السلام ولا ياخذن احدكم متاع اخيه جادا ولا لاعبا من اخذ عصا من احد فليردها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب
الشافعي انه لو غصب ساجة وادرجها في البناء او اجر او بنى عليه البناء ولزم الاخراج والرد الى المالك ما لم ينقص فان نقصت بحيث لو اخرجت
فلا قيمة لها فهو هالكة هذا مذهب الشافعي واما مذهب ابي حنيفة فوجهان البناء ليس على خشبة فحسب بل عليها وعلى غيرها فليس
لاجباره بالرد ولا مخالفة للمعقول والمنقول لان تخريب البناء اذا كان على خشبة خاصة يلزم وان كان مع غيرها فالبناء ليس تعديا محضا حتى
يلزم التخريب انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا انه قد اعترف في المسئلة السابقة بان الله تعالى قد سلط المالك على الغاصب ولا اقل من ان يكون فائدة
هذا التسليط استيفاء حقه فكيف يصح فتوى الشافعي بانه اذا نقصت تلك الساجة المغصوبة عند اخراجها عن الجدار لا يكون لها قيمة وثانيا
ان فرض المسئلة ان يكون البناء على الساجة فقوله ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة هو ان البناء ليس على خشبة فحسب يصير خروجا عن محل النزاع
نعم حكى الكرخي على ما ذكره المص قدس سره في التذكرة انه قال ابو حنيفة ان بنى عليها بناء لا يتصل بغيره قلعه ثم قال قدس سره والاول هو المشهور
فلو سلم فاي دليل يدل على انه اذا كان البناء على الخشب المغصوب وغيره لم يلزم الاخراج ثم ان توجيه المؤاخذة في ذلك من الشارع انما هو لكون غصب

الخشبة

الخشبة وادراجها في البناء تعدياً لان البناء تعدياً حتى يقال ان البناء الذي يكون بعضه على الخشب بعضه على غيره ليس تعدياً عضاً ولزوم التخريب ليس
لكون البناء تعدياً محضاً بل لاستلزام اخراج الخشب الواجب ذلك التخريب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقرر في الاصول هذا ونقل المص في الانذ
عن ابي حنيفة انه احتج بان الخشبة صارت تابعة للكذ يستتصر بقلعها فلم يلزمه ردها كما لو غصب خيطاً فخاط به جرح عبده ثم اجاب بان الفرق ان الخيط
لا يشبه المشارع اذا كان يخاف من قلعه انه ليس له رده ولان حاجته اليه لذلك يبيح غصبه بخلاف البناء فافترقا انتهى **قال** المص رفع الله درجته
بان ذهبت الامامية الى انه اذا حل دابة او فتح قفص الطائر فذهب عقيب ذلك ضمن وقال ابو حنيفة لا يضمن وقد خالف العقل والنقل لانه ذهب بسببه فهو
متعد قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا فتح قفص
الطائر وتيمما اذا كان في اوايل جلسته القفص سبب تام للانقلاب الطيران فالتقييد بالتهيج كما ذهب اليه الشافعي مما لا وجه له على اطلاقه وعدم علم ابي حنيفة
الفتح سبباً مطرد دليل على ان الله تعالى يفتح عليه في استنباط احكامه واما عند ذهاب الرجل فلا يصير حجة على غيره وانما الحجة فيما جاء من عند الله ورسوله
وبالجملة ذلك الشرط مما لا دليل عليه سوى استحسان عقله الناقص فلا يقوم حجة سيما مع قيام الادلة التي ذكرها المص على خلافه وتفصيل الكلام
وتحقيق المرام فيما خالفوا فيه في هذا المقام ما ذكره المصنف قدس سره في كتاب التذكرة حيث قال لو فتح قفصاً عن طائر فطار وحل دابة فذهبت
فان كان قد هيج الطائر والدابة حتى طارا وهربا ضمنه قولاً واحداً لانه الجاه الى الخروج واتلفه على مالكه وان لم يهيجها ولم يصدر منه سوى الفتح فاما ان يطير
في الحال من غير توقف او يقف وان طار في الحال وهرب عقيب الحل بلا فصل ضمن ايضاً عندنا وبه قال احمد ومالك لانه ذهب بسبب فعله فلزمه
الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب فتحه وحله وهيجه ولان الطائر يتنفر ممن قرب منه فاذا طار عقيب الفتح اشعر ذلك بانه نفره وللشافعية طريقان
اظهرهما ان في وجوب الضمان قولين احدهما انه لا يلزمه الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الحيوان قصد واختيار الا ترى انه يقصد ما ينفعه وينفر
عما يضره ويتوقى المهالك واكثر ما يصدر من الفاتح التسبب الى تضييعه فيقدم مباشرة الطائر واختياره لان الفاتح سبب غير ملجئ فهو كما لو وقف
ثم ذهب في الوجه الاول لان خروجه عقيب فتحه يدل على انه الجاه الى الخروج فاشبه ما اذا هيجه والطريق الثاني القطع بالضمان وبين الشافعية من
فرق بين ان يخرج الطائر من غير اضطراب وبين ان يضطرب ثم يخرج فيدل ذلك على فزعه وتنفره واما ان وقف الطائر ولم يطر في الحال ثم طار
او وقفت الدابة عقيب الحل ولم تهرب ثم هربت من غير ان يهيجها ضمن ايضاً وبه قال مالك واحمد لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو
نفره او ذهب عقيب فتحه وحله لان فتح القفص سبب في اتلافه فضمنه كما لو حفر بئراً فوقع فيها انسان وللشافعية طريقان ايضاً احدهما انه على قولين
واظهرهما القطع بنفي الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الطيران بعد الوقوف مباشرة ظاهرة على انه طار باختياره والمباشر مقدم على السبب خصوصاً
والطائر والدابة قصد واختيار والسبب ههنا غير ملجئ واذا اجتمع السبب والمباشر لم يتعلق الضمان بالسبب بل بالمباشر كما لو حفر بئراً فجاء عبد
انسان فرمى نفسه فيها فانه لا ضمان على الحافر ويفارق ما اذا وقع فيه انسان فان السبب انفرد عن المباشرة وليس بجيد لان المباشرة حصلت
ممن لا يمكن احالة الحكم عليه فسقط كما لو نفر الطائر واهاج الدابة واشلى كلباً على صبي فقتله او طاف ناراً في متاع انسان فان النار فعلاً لكن لما لم
يمكن احالة الحكم عليها كان وجوده كعدمه لان الطائر وسائر الصيود من طبعه النفور وانما يبقى المانع فاذا ازيل المانع ذهب بطبعه فكان
ضمانه على من ازال المانع كمن قطع علاقة قنديل فوقع فانكسر وهكذا لو حل قيد مجنون فذهب واسير فافلت فقد ظهر ان اقوال الشافعي هنا
ثلثة احدها انه يضمن مطلقاً وبه قال اصحابنا ومالك واحمد وثانيها انه لا يضمن مطلقاً واظهرها انه يضمن في الحال ولا يضمن ان وقف ثم طار وبه قال
ابو حنيفة مثاله ومثل القول الثاني وهو الاشهر عنه انتهى **قال** المص رفع الله درجته **وفي** ذهبت الامامية الى انه اذا جنى الغاصب
على المغصوب الذي فيه الربوا مثل سبك الدراهم وبل الطعام وجب عليه رده على المالك وارشه وقال ابو حنيفة يتخير المالك بين رده على الغاصب
والمطالبة بالبدل وبين الامساك مجاناً بغير ارش وقد خالف قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء
سيئة سيئة والعقل الدال على عدم التسليط على الغير بغير موجب باي وجه يتسلط المالك على الغاصب باخذ البدل انتهى **وقال**
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لو انتقص المغصوب بما له سراية تزداد الى الهلاك الكلي كما لو ابتلت الحنطة وتمكن فيها العفن
السارى واتخذ منها هريسة جعل كالهلاك ويغرم بدل كل واحد من اخلاطها المثلي بالمثلي والمتقوم بالمتقوم ولو عفن الطعام في يده لطول
المكث يتعين اخذه مع الارش واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من التخيير فالنظر الى تسليط المالك لاختيار ما هو انفع له وهذا اعتداء بالمثل لان
المراد بالمثلية عدم التجاوز الى حد يجر الى الظلم وليس في التخيير هذا الاعتداء انتهى **واقول** لا يخفى ان التخيير بالنظر الى احد طرفيه وهو الامساك
بغير عوض وارش خال عن الاعتداء بالمثل وان لم يكن بالنظر الى الطرف الاخر وهو الرد واخذ القيمة والكلام في الشق الاول دون الثاني وايضاً
الكلام في التخيير لا في نفس التخيير وهو حكم الفقيه باختيار احد الامرين حتى يقال انه ليس في التخيير هذا الاعتداء بل نقول ان المشار اليه بقوله
وليس في التخيير هذا الاعتداء ما دل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيرجع حاصل كلامه هذا الى انه ليس في التخيير بين الامساك والرد الاعتداء بمثل ما اعتدى الغاصب وهو نقيض مدعاه لان مدعاه اثبات ان هذا بالمثل كما صرح به بقوله
وهذا اعتداء بالمثل اه فتامل **قال** المص رفع الله درجته **وفي** ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية فاتت بولد مملوك ونقصت قيمتها

بالولادة ضمن ردها ورد الولد وارش النقص قال ابو حنيفة يجبر الولد نقص الولادة ان سلمها او زاد ولو نقص عن النصاب وقد خالف المنقول والمعقول
على ما تقدم انتهى **وقال** الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كان ولي القاصر ابنه المشتري منه بحيلة فان كان عالما بالتحريم فالولد يتبعه
غير نسب فان انفصل حيا فهو مضمون بقيمته يوم الوضع رقيقا بلا جناية وان تعيب بالوضع وجب ارش النقص واما ابو حنيفة فانه يجعل الولد من كسب الغاصب
ويجعله الجابر للنقص لا مخالفة للعقل والنقل لانه لم يعد اعتداء انتهى **واقول** جوابه ان ابا حنيفة اي جعل يجعل في دين الله تعالى مثل هذه الجهالات
مما لم يصرح العقل والنقل بابي عن عشاره ومثل ذلك الكسب كونه جابرا للنقص وكيف يجبر به النقصان مع انه زيادة حدثت في ملك الغاصب مع انه لم يسلم
له وان لم يكن في الام نقصان وكيف يجبر ملكه نقصان ملكه لو لا نقصان في عقل القائل به **قال** المصنف رفع الله درجته ثم ذهبت الامامية الى انه
اذا غصب من كل واحد الفا ومزجها فان الالفين مشتركة بين المالكين ولا ينتقل الى الغاصب وقال ابو حنيفة ينتقل ولكل منهما بدل الالف بناء على
ان الغاصب يملك بالتغيير وقد تقدم بطلانه انتهى **وقال** الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو غصب نبيان دراهم او غيرها من جماعة
من كل واحد شيئا معينا وخلط الجميع ولم يقع التمييز ثم رد ما اخذه الى مالكه بقدر حقوقهم حل الاخذ ان رد الى الكل وان رد الى البعض لزم للمدفوع اليه
ان ياخذ الماخوذ على نفسه على التباين بنسبة حقوقهم وما نقل من ابي حنيفة فقد بناه على ان التغيير يملك عنده وقد ذكرنا دليله انتهى **واقول**
نحن قد ذكرنا ايضا وبينا ان ما عند ابي حنيفة وما ذكره من الدليل عليل منحرف عن سواء السبيل فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته ثم ذهبت الامامية
الى انه ليس للعامل في القراض ان يبيع بالدين وقال ابو حنيفة له ذلك وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال**
الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس للعامل في القراض ان يبيع نسيئة بلا اذن وكلام ابي حنيفة يحمل على الاذن وان اطلق فلا اطلاق بل العامل
لانه متتابع العمل فربما يكون الربح في البيع نسيئة ولا ضرر فيه انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من الحمل على الاذن مما يكذبه كلام الشافعي حيث قال عند ابي حنيفة
له ان يبيع ويشتري نسيئة ويوكل بلا اذن اذ يقصد بها الاسترباح اما ما ذكره من ان اطلاق يد العامل من تتابع العمل فدعوى كاذبة لا دليل
عليها وكيف يفتي باطلاق يده مع ان في بيعه نسيئة خطر التلف والجحود والافلاس وبقاء العهدة قبل الاحوط كما قيل من ان بائع نسيئة وجب له شهادة
وضمن بتركه واما ما ذكره من انه ربما كان الربح في البيع نسيئة فنرد وبان وقوع ذلك نادر لا يوجب الجرأة على الفتوى بالجواز منكم واستدل البعض
عن قبل ابي حنيفة على ما في التذكرة بان اذنه في التجارة والمضاربة ينصرف الى التجارة المعتادة وهذا النوع من التصرف عادة التجار ولانه يقصد به
الربح واجاب بان المقصود تحصيل الثمن فاذا امكن تحصيله من غير خطر كان اولى ولان الوكالة المطلقة في البيع بدل على حاجة الموكل الى الثمن فاجزته
فلا يجوز تاخيره بخلاف المضاربة انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل التاسع في الاجارة وتوابعها

وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر دابة الى موضع فوصل اليه وتجاوز الى آخر فانه يضمن الاجرة المسماة الى ذلك الموضع
واجرة المثل في الزيادة وقال ابو حنيفة لا يلزمه اجرة التي تعدى بها وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقال تعالى
اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل اوجب القصاص انتهى **وقال** الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل في الزيادة
للتعدي وان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله لاستمرار حكم التصرف والنصوص ليست حجة عليه بناء على انه لا يجعله من باب الاعتداء انتهى **و**
اقول ما تكلفه في توجيه كلام ابي حنيفة واثبات مدعاه بما افترى عليه انه من المقرر عنده كله رمي في الظلام وليس لابي حنيفة المسكين عنه خبر اصلا
وانما بنى ابو حنيفة ذلك على ما سبق من ان المنافع عنده لا يضمن بالغصب بل امر ما فيه فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته ثم ذهبت الامامية
الى انه يجوز الاستيجار الى اي وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز اكثر من سنة وله قول آخر الى ثلث سنين وقد خالف قوله تعالى ان تاجرني ثماني حجج
ودلالة العقل الدال على الجواز انتهى **وقال** الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة الاجارة ان يكون المدة معينة
فان كانت مجهولة كالحصاد والدياس بطلت ولا ضبط لمدة الاجارة ولا تقدير بسنة او سنتين او ثلثة او ثلثين بل يجوز سنين كثيرة لكن يشترط ان
يزيد على مدة يمتنع بقاء ذلك غالبا فلا يجوز العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة اكثر من عشرة والثوب اكثر من سنة او سنتين على ما يليق به والارض
اكثر من مائة فما اكذبه في الافتراء على الشافعي والله اعلم وهو يجازيه انتهى **واقول** القول بانه لا يجوز اكثر من سنة من اقوال الشافعية مذكور
في كتبهم قال النووي في الروضة وفي تقدير المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها ثلث اقوال الاول المشهور والذي عليه جمهور الاصحاب انه يجوز سنين
كثيرة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء غالبا والثاني لا يجوز اكثر من سنة مطلقا والثالث لا يجوز اكثر من ثلثين سنة انتهى ولعل المصنف قدس سره
راى في غير هذا من مؤلفات الشافعية ان القول الثاني للشافعي نفسه في القديم والجديد على انه لا فرق في مقصوده الذي يريد بكون ذلك قول
الشافعي نفسه وقوله ابدا هذا ما سنح لي عند المسودة ثم لما وصل الي عند النقل الى البياض كتاب التذكرة من مستفادات المصنف قدس سره
وجدت فيه ما يصدق الاحتمال المذكور حيث قال واضطرب قول الشافعي في المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها فقال في موضع من كتاب الاجارة
يجوز الى ثلثين سنة وقال في موضع آخر منها يجوز الى سنة وقال في الدعاوى والبينات يجوز ما شاء وقال في المساقات يجوز المساقات سنين
وعند المساقات والاجارة سواء واختلف اصحابه في مذهبه على طريقين احدهما ان في المسألة قولين احدهما انه لا يجوز اكثر من سنة واحدة لان
الاجارة عقد على مال مجهول وكان القياس فيه بقضي انه يجوز كما لا يجوز العقد على ثمرة لم تخلق وانما جوز للحاجة اليه والحاجة لا تدعو الى اكثر من سنة

لان السنة يكمل فيها الزرع ولا يحتاج الى الزيادة عليها ولان السنة مدة تنتظم الفصول الاربعة ويتكرر فيها الزروع والثمار والمنافع فيتكرر بتكررها
والثاني انه يجوز ان يؤاجر اكثر من سنة واحدة كما يجوز الجمع في البيع بين اعيان كثيرة ويتضح طريقان احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز
الزيادة على ثلثين سنة لانها نصف العمر الغالب ظهور التغير على الشيء بمضي هذه المدة فلا حاجة الى تجويز الزيادة عليها واصحهما عندهم انه لا تقدير
كالا تقدير في جمع الاعيان المختلفة في البيع والطريق الثاني القطع بالقول الثاني وحمل القول بالثلثين على التمثيل للكثرة لا للتحديد وانما اراد
بالاجارة سنين كثيرة كانه قال ولو كانت ثلثين سنة وعلى هذا فهل من ضابط اختلف اصحابه وعظمهم انه يجب ان يكون المدة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء
غالبا فالا يؤجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة يؤجر الى عشر سنين والثوب الى سنتين او سنة على ما يليق به والارض الى مائة واكثر وقال بعضهم
يؤجر العبد الى مائة وعشرين سنة من عمره وقال بعضهم يستاجر الارض الف سنة وقال بعضهم يصح ان كانت المدة بحيث لا يبقى اليها العين في الغالب
اعتمادا على ان الاصل الدوام والاستمرار فان هلك العارض كانهدام الدار ونحوه في المدة فحصل من هذا الترتيب بعد اقوال الاول التقدير
بسنة الثاني التقدير بثلثين سنة الثالث التقدير بمدة بقاء ذلك الشيء غالبا ومع الضبط الرابع التقدير من كل وجه وكل هذه تحتمينات لا وجه لها
مع ان القول بالسنة يبطل بقوله تعالى اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وشرع من قبلنا
اذا ذكر الله تعالى ولم يتصل به انكار كان شرعا لنا ولا يجوز ان يزوج امته ويملكه منفعة بضعها الى الموت كذلك في الاجارة لا يبقى النكاح لا يجوز
تقدير المدة ففي الاجارة لا يجوز الاطلاق لانا نقول انما اعتبرنا الاجارة بالنكاح في جواز العقد على المنفعة في الزمان الذي يبقى فيه العين وان كانا
يختلفان في التقدير لمعنى اخر وهو ان الاجارة يتقسط الاجرة فيها على المنفعة فلا بد من تقدير المدة بخلاف النكاح ولانا لم نعتبر المنفعة في
جواز العقد مجرى الاعيان ثم في الاعيان يجوز ان يجمع بين الاعيان الكثيرة كل في المنفعة وما ذكره من الحاجة فليس بصحيح لان الثوب لا يحتاج الى
استيجاره الى سنة وكذا الزرع لا يبقى في الارض سنة فبطل ما اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة او سنتين وثلثين او غير ذلك تحكم كله لا دليل
عليه وليس ذلك اولى من التقدير بزيادة عليه ونقصان منه انتهى وقال ابن حزم بيان المدة واجب فيما استؤجر لعمل معين فاذا هو كذلك فلا فرق
بين مدة وبين ما هو اقل منها او اكثر منها والفرق بين ذلك مخطئ بلا شك لانه فرق بغير قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول صاحب صلا ولا قول
تابع نعلمه ولا قياس ولا رأي له وجه يعقل والخلوق لا يؤمن في قصير المدة كما لا يؤمن في طويلها واما ان عقد الاجارة الى مدة يوقن ان لا بد من ان يحرم
احدهما دونها ولا بد من ذهاب الشيء الموجود دونها فهو شرط متيقن الفساد بلا شك انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه يجوز
ان يستاجر رجلا ليبيع شيئا بعينه ويشترط اجارة الدفاتر ما لم يكن فيها كفر وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك وقد خالف العقل الدال على صحة الجواز
ك ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يستاجر دارا على ان يتخذها مسجدا يصلى فيه ولا يجوز ان يستاجرها ليتخذها ماخورا ويبيع فيها خمرا او يتخذها
كنيسة او بيت نار وقال ابو حنيفة لا يجوز في الاول ويجوز في الثاني لكن يعمل غير ذلك وقد خالف العقل حيث منع الاستيجار للطاعة واجاز الاستيجار
للمعصية انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز الاستيجار لتعليم حرفة او لخدمة معينة وكذا يجوز استيجار المصحف والكتب
للمطالعة والكتابة منها ويقدر بالزمان وكذا يجوز الدار للسكنى وللصلوة لا ان يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز استيجار
الدار لما لا يجوز عليه شرعا فان صح فقد ذكر انه يستاجر ولا يعمل فالوجه منعه من الاستيجار لاتخاذه مسجدا انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا وفي
غير جواز الاستيجار لفعل المعصية لصحة العقد ولكن اشترط ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل انتهى **واقول** قد سكت الناصب عن
التعرض للجواب عن خلاف ابي حنيفة في المسئلة الاولى من هاتين المسئلتين اللتين ذكرهما متصلا بلا ظهور وجه في ذكرهما كذلك والظاهر انه انما سكت
لعدم اهتدائه الى دليل ابي حنيفة وهو مذكور في التذكرة مع رده حيث قال وقال ابو حنيفة لا يصح ان يوكله في بيع شيء بعينه لان ذلك يتعذر عليه
فاشبه ضراب الفحل وحمل الحجر الكبير وهو تحكم فان الشاب لا تنفك عن راغب فيها ولهذا صحت المضاربة ولا يكون الا بالبيع والشراء بخلاف ما قاسوا
عليه فانه متعذر انتهى واما ما ذكره في دفع اعتراض المصنف عن ابي حنيفة في المسئلة الثانية من ان الوجه في منعه عن استيجار الارض لاتخاذه مسجدا يصلى
فيه هو انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا فمدفوع بان ذكر المسجد في كلام المصنف لا يراد به المسجد الموقوف المصطلح كما فهمه الناصب بل المراد
ان يجعلها المستاجر محل سجوده في صلوته واشار به الى اتخاذه لمحض ذلك وعلى هذا يندفع فتوى ابي حنيفة فالمناقشة في ذلك لا يجدي نفعا و
اما ما ذكره من انه اشترط ابو حنيفة ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل ففيه ان مخالفة العقل بعد باق اذا العاقل لا يستاجر شيئا لاجل
فعل مخصوص يذكره في ضمن العقد ثم يشترط ان لا يعمل ذلك وفوق ذلك المخالفة ما ذكره المصنف من تجويزه عقد الاجارة في المعصية دون الطاعة
وهذا مما لم يتعرض له الناصب كما لا يخفى ان اصل كلام ابي حنيفة في هذه المسئلة كان خاليا عن اشتراط عدم العمل وانما اول اصحابه كلامه
بذلك تخفيفا للشناعة عنه قال المصنف في التذكرة قال ابو حنيفة لا باس بان يؤاجر بيته في السواد ممن يتخذه بيت نار او كنيسة او يبيع فيه
الخمر واختلف اصحابه في تاويله فمنهم من قال يجوز اذا شرط ذلك ومنهم من قال لا يجوز اذا شرط وانما اراد ابو حنيفة اذا علم المؤجر انه يفعل
ذلك ولكن لم يشترط وتعلق من جوز شرطه بان هذا الفعل لا يلزمه بعقد الاجارة وان شرطه واذا سلم العين ولم يفعل فيها شيئا من هذه
الاشياء وجبت عليه الاجرة فذكرها وعدمها سواء ويبطل به على اصله ما اذا استاجر بيتا للصلوة ويخالف اذا لم يشترط لانه لم يستاجر ذلك

لفعل محظور وكانه كالواستاجر لحمل الخمر انتهى **قال** المص رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر رجلا لينقل له الخمر الى موضع
بعينه للشرب لم يجز وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي حيث لعن ناقلها انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب الشافعي
ان ابا حنيفة يجوز الاستيجار لفعل المعصية ولا يلزم العلم به وهذا خلاف في اصل المسئلة ان الاستيجار يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح
او يجوز في فعل المعصية مذهب الشافعي انه يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح لا يجوز لفعل المعصية ولا ينعقد وذهب ابو حنيفة الى جوازه
ولا يعلم به فالكلام في الانعقاد ولا العلم به حتى يدخل في وعيد لعن ناقل الخمر انتهى **و اقول** قد تقدم مساما في تجويز ابي حنيفة الاستيجار
لفعل المعصية وانه لا معنى لتعليق الاجارة في متن العقد بانه لفعل كذا ثم يشترط ان لا يفعل ذلك مع انه لم ينقل عن ابي حنيفة اشتراطه ذلك في هذه
المسئلة ولا تاويل اصحابه لها بذلك وانما المنقول انه علل الجواز في هذه المسئلة بان الفعل لم يتعين عليه وفيه انه استيجار لفعل محرم فلم يصح كالزنا
وعدم التعين لا يمنع عن الفعل فتجويز ذلك غير جائز **قال** المص رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى جواز المساقاة وقال ابو حنيفة لا يجوز
وقد خالف في ذلك فعل النبي فانه عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر او زرع وجماعة الصحابة والتابعين على ذلك انتهى **و قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز المساقاة وثبت حديث معاملة رسول الله ص لاهل خيبر بالمساقاة وان صح عدم تجويز ابي حنيفة المساقاة
فلعدم صحة الحديث عنده انتهى **و اقول** مجرد عدم صحة ذلك الحديث عند ابي حنيفة لا يوجب حكمه بعدم الجواز لان الاصل في الاشياء
الاباحة وانما دليله على ذلك ما ذكره صاحب الينابيع من انه استيجار ببعض ما يخرج من عمله فيشبه قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معدوم
واجيب بانه ص فان الثمرة تخرج وان لم يعمل واعترض على حديث معاملته ص مع اهل خيبر بانه كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح ودفع بانه لا مجال
لاحتمال ذلك لان الراوي هو ابن عباس قال ساقاهم النبي لانه ص ملك ارضهم ولهذا قال لعمر حين اراد اخراجهم عنها قال ابن
عباس لما ساقى النبي خيبر واجلى اهلها اتوه وقالوا نحن اعلم بامر النخيل منكم فاعطونا نكفيكم فساقاهم على ذلك انتهى وفقه المقام ما ذكره المص قدس
سره في التذكرة حيث قال هذه المعاملة اي المساقاة جائزة عند علمائنا اجمع به قال اكثر الصحابة وسعيد بن المسيب ومالك وسالم والثوري و
الاوزاعي وابو ثور وابو يوسف ومحمد واسحق واحمد بن حنبل وداود للاجماع والسنة اما الاجماع فما رواه العامة عن الباقر ع وعلي ابن الحسين ع ان رسول الله ص
عامل اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا عمل به الخلفاء في مدة خلافتهم ولم ينكره منكر
فكان اجماعا واما السنة فما رواه العامة عن عبد الله بن عمر قال عامل رسول الله اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر او زرع ومن طريق الخاصة
ما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق ع ان اباه الباقر ع حدثه ان رسول الله ص اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها الحديث وعن يعقوب بن شعيب في الصحيح عن
الصادق ع قال سالته عن الرجل يعطي الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيقوم عليها وله هذا من الماء واجره وتلك نصف ما تخرج قال لا
باس لان الحاجة قد تدعو اليه وتشتد الضرورة الى فعله فكان جائزا وقال ابو حنيفة وزفر لا يجوز هذه المعاملة بحال لانها اجارة بثمرة الحائط
او اجارة بثمرة مجهولة اشبه اجارة نفسه بثمرة غير الشجر الذي ليس فيه ثمرة ولانه عقد معاملة على العمل في المال ببعض نمائه فهو كالمضاربة
ثم يبطل قياسهم بالمضاربة فانه عمل في المال ببعض نمائه وهو معدوم مجهول وقد جازت بالاجماع وهذا في معناه ثم قد جوز الشارع العقد في
الاجارة على المنافع المعدومة للحاجة مع ان القياس انما يكون في الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمختلف فيه بالمجمع عليه عندهم فاما في ابطال
نص في جواز اجماع بقياس نص آخر فلا سبيل اليه انتهى **قال** المص رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه يجوز اختلاف الحصة بالنسبة الى الثمار
المختلفة وقال مالك يجب التساوي في الكل وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله ص المؤمنون عند شروطهم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز المساقاة الا في النخل والكرم ولا يصح على غيرهما من الثمار والزرع الا تبعا ولو كان في الحديقة نوعان او انواع من
التمر والعنب وتفاوت في الشروط فان علما قدر كل نوع نظرا او تخمينا جاز وان جهلا او احدهما فلا واما ما ذهب اليه مالك من جواز التساوي
ان صح فمحمول على دفع الخلاف انتهى **و اقول** الكلام في ان الشركاء اذا اتفقوا في التخصيص على الوجه المذكور جاز شرعا فالاتفاق مع تجويز الشرع
دافع للاختلاف فلا ثمرة لما اتى به مالك من الخلاف الا ثمرة الخلاف **قال** المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يشترط
العامل ان يعمل معه غلام رب النخل سواء كان الغلام موسوما بعمل هذا الحائط او لا وقال مالك لا يجوز الا اذا كان الغلام موسوما بالعمل فيه
وقد خالف العقل والنقل فان العقل يدل على اصالة الجواز وعدم الفرق والنقل قوله ص المؤمنون عند شروطهم **و قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو شرط عمل غلامه معه جاز ونفقته على المالك لو شرطت على العامل صحت ولزمت ولا يشترط التقدير بل ينزل على الوسط
المعتاد واما ما ذهب اليه مالك فصحيح فلان الغلام اذا لم يكن موسوما بعمل الحائط يكون في حكم الشريك فيجب تقدير اجرة له كسائر الشركاء بخلاف
ما اذا كان موسوما بعمل الحائط فانه من تتمة ما يجب على المالك حصته معينة انتهى **و اقول** الظاهر ان في المسئلة اقوال ثلثة احدها الجواز
مطلقا وهو مذهب الامامية ونص عليه الشافعي على ما في التذكرة والثاني عدم الجواز مطلقا وهو احد الروايتين عن احمد وقال به بعض الشافعية لانه
بمنزلة ما لو شرط ان يعمل معه المالك فانه لا يجوز فكذا عبده لان يد العبد كيد سيده وعمله كعمله ولهذا لو وكل المرتهن عبد الراهن في قبض الرهن
من سيده لم يجز لان يده كيد سيده وفيه ان الفرق ظاهر لان عمل العبد يجوز ان يكون تابعا لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا

قبل العامل ولا يجوز ان يكون عمل بسبب المال تابعا لعمله على ان منع الحكم في الاصل ما افاد بينا جواز ان يشترط على المالك اكثر العمل كذا في التذكرة
والثالث ما نسبه المص ههنا الى مالك من القول بعدم الجواز مقيدا ويتوجه عليه ما يتوجه على العامل بعدم الجواز مطلقا مع زيادة عدم الفرق
واما ما ذكره الناصب في بيان الفرق فهو كما يصدر الاعن لا يفرق بين القلم والفرق لا لانه على انه لا يعتبر في الشرائط عدم علمه بعمل الحائط
وفيه ما فيه فتامل **قال** المص رفع الله درجته وجذهبت الامامية الى انه يجوز المزارعة بالنصف او الثلث او غيرهما وقال ابو حنيفة ومالك
لا يجوز وقد خالفا العقل الدال على اصالة الجواز والنقل وهو ان النبي ص عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وروى ابن عباس
ان النبي ص دفع خيبر ارضها ونخلها الى اهلها مقاسمة على النصف انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان المخابرة وهي المعاملة
على الارض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل والمزارعة وهي المعاملة عليها ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك كلتاهما باطلتان و
الدليل على بطلانهما ان المساقات ثبت على خلاف الاصل لجهالة العمل والاجرة فيجب الاكتفاء على محل ورود النص فلا يجوز المزارعة والمخابرة لانه
لم يثبت منهما شيء ونسب النووي من تابعه من الشافعيين الى جوازهما للضرورة الداعية اليهما وقد ورد احاديث تدل على النهي عنهما واحاديث
تدل على الجواز فرجح المتقدمون المنع والمتاخرون الجواز والفتوى اليوم الجواز لوقوع الضرورة ولعل مالكا وابا حنيفة رجحوا الاحاديث الدالة
على المنع انتهى **واقول** قول الناصب كلتاهما باطلتان وقوله والدليل على بطلانهما وقوله لم يثبت منهما شيء يدل على عدم مشروعية شيء من
المخابرة والمزارعة وقوله ثبت على خلاف الاصل وقوله فيجب الاكتفاء على محل ورود النص يدل على اقتضاء النص لثبوتهما في الجملة وهذا تناقض
صريح لا يخفى ثم لو سلم صحة الاحاديث الدالة على نهي رسول الله ص عن ذلك لكن فعله ص في خيبر هو الناسخ لمضمونها ومما يدل على ذلك ما
رواه ابن حزم في كتاب المحلى منها ما رواه من طريق مسلم عن ابن عمر قال لما ظهر رسول الله ص على خيبر اراد اخراج اليهود وكانت الارض حين ظهر
عليها لله ولرسوله وللمسلمين فسالوه ان يقرهم بها على ان يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله ص نقركم بها على ما شئنا فاقروا
بها حتى اجلاهم عمر قال ابن حزم ففي هذا ان اخر فعل رسول الله ص الى ان مات كان اعطاء الارض بنصف ما يخرج منها من الزرع ومن الثمر
من الشجر وعلى هذا مضى ابو بكر وعمر وجميع الصحابة معهما فوجب استثناء اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها من جملة ما صح النهي عنه من ان يكرى الارض
او يؤخذ لها اجر او حظ وكان هذا العمل المتاخر ناسخا للنهي المتقدم عن اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها لان النهي عن ذلك قد صح لقلنا
ليس نسخا لكنه استثناء من جملة النهي ولولا انه قد صح ان رسول الله ص مات على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ لكن ثبت انه اخر عمله فصح انه نسخ صحيح
متيقن لا شك فيه وبقي النهي عن الاجارة جملة بحسبه فلم يات شيء بنسخه ولا تخصيصه فان قيل انما صح عن النبي ص النهي عن ان يؤخذ للارض اجر
او حظ وعن ان يكرى بثلث او ربع وصح انه اعطاها بالنصف ومنعوا من عطاؤها باقل او اكثر قلنا لا يجوز هذا الا اذا اباح ص اعطاؤها بالنصف
لهم والنصف للمسلمين وله ص فبضرورة الحس والمشاهدة يدري كل احد ان الثلث والربع وما دون ذلك من الاجزاء مما دون النصف داخل في
النصف فقد اعطاها ص بالربع وزيادة وبالثلث وزيادة فصح ان كل ذلك مباح بلا شك انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرنا وتفصيل الكلام و
تحقيق المرام ما ذكره المص قدس سره في التذكرة حيث قال المزارعة بالمعنى الذي قلناه وهي المعاملة على الارض بحصة مما يخرج منها بغير
لفظ الاجارة جائزة عند علمائنا اجمع به قال علي ع وسعد وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وعمار بن ياسر وابن علي ع وال ابي بكر
وابن سيرين وسعيد بن المسيب وطاوس وعبد الرحمن بن الاسود وموسى بن طلحة والزهري وعبد الرحمن بن ابي ليلى وابنه وابو يوسف ومحمد وهو رواية
عن معاذ والحسن وعبد الرحمن بن زيد قال البخاري قال ابو جعفر الباقر ما بالمدينة من اهل بيت الا يزرعون على الثلث والربع وزارع علي ع
قال البخاري وعامل عمر الناس على ان من جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر وان جاء به البذر فلهم كذا رواه العامة عن ابن عمر ان رسول الله ص
عامل اهل خيبر على الشطر مما يخرج من زرع او ثمر وروي ذلك ابن عباس وجابر بن عبد الله قال ابو جعفر ع عامل رسول الله ص اهل خيبر بالشطر
ثم ابو بكر ثم عمر وعثمان وعلي ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع هذا امر مشهور صحيح وعمل به رسول الله ص حتى مات وخلفاؤه حتى ماتوا
واهلوهم ولم يبق بالمدينة اهل بيت الا عمل به وعمل به ازواج رسول الله ص من بعده ومن طريق الخاصة ما رواه محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي
جميعا عن الصادق ع في الصحيح ان اباه حدثهما ان رسول الله ص اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم
عليهم قيمة فعامل اما ان تاخذوه وتعطوني نصف الثمرة واما ان اعطيكم نصف الثمرة واخذه فقال بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح
عن يعقوب بن شعيب قال سالت الصادق ع عن المزارعة فقال انفقه منك والارض لصاحبها فما اخرج الله من شيء قسم على الشرط وكذلك قبل
رسول الله ص خيبر ابوه فاعطاهم اياها على ان يعمروها على ان لهم نصف ما اخرجت فلما بلغ الثمر امر عبد الله بن رواحة فخرص عليهم النخل فلما فرغ
منه خيرهم فقال قد خرصنا هذا النخل بكذا صاعا فان شئتم فخذوه وردوا علينا نصف ذلك وان شئتم اخذناه واعطيناكم نصف ذلك
فقالت اليهود بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح عن محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي عن الصادق ع قال لا باس بالمزارعة بالثلث والربع
والخمس وعن اسمعيل بن الفضل عن الصادق ع قال لا باس ان تستاجر الارض بدراهم وتزارع الناس على الثلث والربع واقل واكثر اذا كنت لا تاخذ الرجل
الا بما اخرجت ارضك والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى لان هذا اصل يتميز بالعمل فجاز العقد عليه ببعض ما يخرج منه كالمضاربة والمساقاة

وإذا كانت الأرض بين النخل قال الشافعي العقد فاسد لكونه عكس مساقاة النخل وبه يحيى بن يحيى وروي عن ابن عباس الإذن بجوازها الشامل
في الأرض بين النخل إذا كان بياض الأرض أقل وإن كان أكثر فعلى وجهين ومنع المزارعة في الأرض البيضاء علماء روى رافع بن خديج قال
كنا نخابر على عهد رسول الله ﷺ فذكر أن بعض عمومته أتاه فقال نهى رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعا وطواعية رسول الله ﷺ أنفع لنا
قلنا ما ذاك قال قال رسول الله ﷺ من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه ولا يكريها بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمى وابن عمر كان لا يرى بالمزارعة بأسا حتى سمعه
رافع بن خديج يقول نهى رسول الله ﷺ عنها وقال جابر نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة وعن جابر قال كنا نزرع بالثلث والربع والنصف فقال النبي ﷺ من كانت
له أرض فليزرعها أو ليمنحها فإن لم يفعل فليمسك أرضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة قال إن تأخذ الأرض بنصف وبثلث وبربع
وولد لابن زيد في حديث رافع لما رواه عروة بن الزبير عن زيد بن ثابت أنه قال يغفر الله لرافع أنا والله أعلم بالحديث منه إنما أتاه رجلان من الأنصار قد
اقتتلا فقال رسول الله ﷺ إن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع فهذا خرج على وجه المشورة والإرشاد دون الإيجاب لأن حديث رافع تضمن النهي
عن كراء الأرض بثلث وربع ونحن نسلم ذلك فإنه لا يجوز إجارة الأرض بما يخرج منها أو ربعه لأن النزاع إنما هو في المزارعة وهي غير مندرجة في الحديث
والحديث الذي ذكر فيه لفظ المزارعة محمول على الإجارة فإن القصة واحدة رويت بألفاظ مختلفة فيجب تقدير أحد اللفظين بما يوافق الآخر لئلا
تتنافى الأخبار ولأن أحاديث رافع مضطربة جدا مختلفة اختلافا شديدا يوجب ترك العمل بها لو انفردت فكيف يقدم على مثل أحاديثنا
قال أحمد بن حنبل أحاديث رافع ألوان وقال أيضا حديث رافع ضروب وقال ابن المنذر جاءت الأخبار عن رافع بعلل تدل على أن النهي كان لذلك قال زيد بن
ثابت أنا أعلم بذلك منه وإنما سمع النبي ﷺ رجلين قد اقتتلا فقال إن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع وروى البخاري عن عمرو بن دينار قال قلت
لطاوس أو تركت المخابرة فإنهم يزعمون أن النبي ﷺ نهى عنها فقال إن أعلمهم يعني ابن عباس أخبرني أن رسول الله ﷺ لم ينه عنه ولكن قال أن يمنح أحدكم
أرضه خير من أن يأخذ عليها خراجا معلوما ولأن أحاديث رافع منها ما يخالف الإجماع وهو النهي عن كراء المزارعة على الإطلاق ومنها اضطرابه في المسند
عنه فتارة يحدث عن بعض عمومته وتارة عن رجال وتارة عن ظهير بن رافع ومع هذا الاضطراب يجب طرحها واستعمال الأخبار الواردة في شأن
خيبر فإنها تجري مجرى المتواترة التي لا اختلاف فيها وقد عمل بها الصحابة وغيرهم فلا معنى لتركها اعتمادا على الأخبار الواهية ولو سلم سلامته عن
الطاعن وعدم قبول التأويل وقد تعذر الجمع فلا بد وأن يكون أحد الخبرين ناسخا للآخر ويستحيل القول بنسخ حديث خيبر لكونه معمولا به من جهة
رسول الله ﷺ ثم من بعده إلى عصر التابعين فإن وقت ثبت نسخه وحديث جابر في النهي عن المخابرة محمول على ما حمل عليه خبر رافع فإن تأول الشافعية
بعود النهي إلى الأرض البيضاء والتجويز في قضية خيبر إلى الأرض المتخللة بين النخل كان بعيدا لعدم الدلالة عليه بخلاف ما تأولناه فإنه الدليل ولأن ما
ذكرناه أولى بعمل الصحابة والتابعين وأهل البيت ﷺ يرون ما تأولوه ولأنها ذكرناه مجمع عليه لأن الباقر روى ذلك عن أهل بيت كل بيت بالمدينة
وعن الصحابة وأهاليهم وفقهاء الصحابة واستمر ذلك إلى الآن وهذا مما لا يجوز خفاؤه ولم ينكره أحد من الصحابة فكان إجماعا والذي خالفه فقد بينا
فساده والقياس يقتضيه فإن العين تنمى بالعمل فجاز أن تكون معاملة عليها ببعض نمائها كالأثمان في المضاربة والنخل في المساقاة أو يقول أرض فجاز
المزارعة عليها كالأرض بين النخل ولأن الحاجة داعية إلى المزارعة لأن أصحاب الأراضي لا يقدرون على زرعها والعمل عليها والأكرة يحتاجون إلى
الزرع أكثر منها إلى غيره لكون الأرض لا ينتفع منها إلا بالعمل عليها بخلاف المال مع أن حديثهم تضمن الخطأ لأن فيه أن رسول الله ﷺ نهانا عن أمر كان
لنا نافعا والنبي ﷺ لا ينهى عن المنافع وإنما ينهى عن المضار والمفاسد فدل ذلك على غلط الراوي انتهى هكذا ينبغي فقه المسألة وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قال** المصنف رفع الله درجته مذهب الإمامية إلى أنه يصح إجارة الأرض بالطعام وقال مالك لا يجوز
وقد خالف العقل الدال على إصالة الجواز وقوله تعالى أوفوا بالعقود **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي أنه لو استأجر بالحنطة
أو الشعير وصف ضبطا كما في السلم صحت وإلا فيبطل وإن صح ما رواه عن مالك فهو محمول على عدم الانضباط لعدم الوصف انتهى **وأقول** إن
أراد أنه محمول على أنه لا يمكن الضبط مطلقا فهو مع أنه مردود على ما نقله قبل ذلك في تقرير مذهب مالك الشافعي وإن أراد أنه محمول على أن
مالك أفتى بعدم الجواز في صورة عدم الوصف الضبط لا مطلقا فيلزمه أنه لا يجوز للفقيه إطلاق عدم الجواز فيما يكون غالب أفراده جائزا عنده فلا يجوز
لحمل كلامه على ذلك كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته مذهب الإمامية إلى أنه يجوز أن يؤجر أرضه لزرع الطعام كالحنطة وقال الفقهاء
الأربعة إذا عين الطعام بطل وقد خالفوا العقل الدال على أصالة الجواز وقوله تعالى أوفوا بالعقود انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب
الشافعي أنه لو استأجر لزراعة جنس أو نوع معين جاز أن يزرعه ما ضرره مثله أو دونه لا فوقه فلو استأجر لزراعة البر لم يزرع السمسم بالعكس
جاز وهذا تصريح بأنه يجوز الاستيجار لزراعة الجنس المعين كالحنطة فقد ظهر أنه افترى على المذاهب انتهى **وأقول** قد جرت عادة الشافعية والحنفية
والمالكيين على أنهم إذا عجزوا عن نصرة فتوى إمامهم أنكروا معرفة ذلك مع أن للشافعي وأصحابه كثيرا من الأقوال الذي لا يعرفه إلا النحارير
من أصحابهم فكيف بالناصب الجاهل الذي كان نظره في هذه المسائل مقصورا على كتاب الأنوار الذي هو من المختصر المقتصرة لما وقع عليه الفتوى
بين متأخري الشافعية وقد نبه على ذلك ابن حزم أيضا في باب البيع من كتاب المحلى حيث قال إن قول الشافعي بجواز بيع الحزر والدين قولة غريبة لا يعرفها
من أصحابه إلا من تبحر في الحديث والآثار انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل العاشر في المساقاة وتوابعها** وفيه مسائل **الأولى**

وذهبت الامامية الى ان القبض بدون اذن الواهب يكون فاسدا وقال ابو حنيفة ان قبضه في المجلس صح وقد خالف العقل الدال على التسوية انتهى **وقال**
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان القبض المعتبر يكون باذن الواهب فلو قبض بلا اذنه لم يملكه ودخل ضمانه ولو اذن له في القبض في
قبله لم يصح القبض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القبض في المجلس بحضوره يقوم مقام الاذن بكونه الغالب على اذنه ورضاه انتهى **واقول** تحقيق
كلام الله قدس سره وابطال ما تكلفه الناصب من صلاح كلام ابي حنيفة يتوقف على تقديم ما ذكره المص في الذكرة حيث قال الواهب بعد العقد بالخيار
ان شاء قبض وان شاء منع فان قبض الموهوب بغير اذن الواهب لم يصح القبض ولم تتم الهبة لان التسليم غير مستحق عليه فلا يصح الا باذنه كما لو اخذ المشتري
المبيع من يد البائع قبل تسليم الثمن بخلاف ما اذا قبضه المشتري بعد تسليم الثمن لانه مستحق القبض فلا يعتبر اذن المستحق عليه ما هنا فانه غير مستحق
فلا يصح بدون اذنه فان قبضه بدون اذنه ضمن فان اذن له في القبض وقبضها تمت الهبة وان رجع عن الاذن قبل ان يقبض الموهوب بطل الاذن
وان رجع بعد القبض لم يبطل القبض لتمام الهبة قبل رجوعه به قال الشافعي وقال ابو حنيفة اذا قبضه في المجلس بغير اذن الواهب صح القبض واذا قام
من المجلس لم يجز قبضه الا باذن الواهب لان الايجاب يتضمن الاذن في القبول والقبض جميعا فاذا قبض صح كما اذا قبل وانما اختص بالمجلس لان الايجاب يتضمنه
وما تضمنه الايجاب اختص بالمجلس كالقبول وليس بجيد لان الواهب لم يأذن له بعد العقد في القبض فلا يصح قبضه كما لو كان بعد المجلس ولا نسلم ان القبض
والقبول تضمنهما الايجاب وانما القبول اثبته الشرع لا الموجب والقبض لم يوجد لفظه ولو وجد لفظه لم يبطل بالقيام من المجلس كما لو اذن له بعد العقد وهل
ان الايجاب جوابه فاقتضاه بخلاف القبض انتهى اذا تقدم هذا فنقول ان اراد بالقبض في حضوره وكون الواهب ناظرا شاهدا القبض فهو خلاف فرض المسئلة
وان اراد كونه في مجلس حضره الواهب وان كان الواهب عند قبضه كان في زاوية اخرى من المجلس غير ناظر الى قبضه فلا نم ان هذا يقوم مقام الاذن فظهر
ان عدول الناصب عما ذكره المص في التذكرة موافقا لما في الهداية والوقاية من اصل دليل ابي حنيفة فرارا من المطالبة البراهين **قال** المص رفع الله درجته
ب ذهبت الامامية الى صحة هبة المشاع وقال ابو حنيفة لا يجوز فيما يقسم وقد خالف العقل الدال على الجواز والتسوية وقول النبي صلى الله عليه وآله للوزان زن
وارجح والرجحان هبة مشاع انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان كل ما يجوز بيعه يجوز هبته ولا شك انه يجوز بيع المشاع
فتكون هبة المشاع جائزة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان قبض المشاع لا يمكن الا بقبض الجميع ولا يتأتى في حصة الغير فلا يصح هبته واما قوله ان الرجحان هبة
مشاع فيقول ابو حنيفة وذلك للاحتياط وليس هو هبة انتهى **واقول** ما ذكره من ان قبض الجميع لا يمكن في حصة الغير ثم لانه لا يمتنع في بيع المشاع
اتفاقا فكذا في الهبة وبالجملة الهبة تمليك ناجز كالبيع وانما يفترقان في العوض وعدمه فيجري فيها ما يجري في البيع على ان الناصب لم يتعرض لما اشار
اليه المص بقوله والتسوية من ان ما حكم به ابو حنيفة فرق بين المتساويين لان العقل لا يجد الفرق بين ما يقسم وما لا يقسم في الجواز وعدمه وكذا في
امتناع قبض المجموع في احدهما دون الاخر وبهذا علم ان ما استدل به الناصب على عدم امكان قبض المشاع فيما يقسم خارجا فيما لا يقسم مع تخلف الحكم
عنه عنده فيكون باطلا من هذا الوجه ايضا فافهم واما ما ذكره من ان حكم النبي بالرجحان المستلزم لهبة المشاع قد دفع للاحتياط فرد وبان الاحتياط
موجود في جانب المساواة ايضا كما ان الرجحان احتياط لحال المشتري كذلك عدمه احتياط لحال البائع فنفي ان يكون ذلك هبة من جانب البائع الظ
من حاله غالبا العناية بالنسبة الى المشتري الذي ظاهر حاله الافتقار فتامل **قال** المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى لزوم الوقف بالعقد
الا قباض وقال ابو حنيفة لا يلزم الا بحكم الحاكم وقد خالف قوله مجلس الاصل وسبيل الثمرة واجماع الصحابة وعملهم عليه انتهى **وقال** الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي ان الوقف لازم في الحال وان اضافه الى ما بعد الموت وسلمه اولا ليسلم فيه قاض اولا يقبض فيمتنع الرجوع والتصرفات القادحة في غرض
الواقف ومذهب ابي حنيفة توقف لزومه على حكم الحاكم فالوقف عنده صحيح ولكن غير لازم الا بحكم الحاكم ولا مخالفة للحديث لان الحديث يدل على جواز
الوقف ولا يدل على اللزوم انتهى **واقول** جعل لزوم الوقف موقوفا على حكم الحاكم تحكم لا دليل عليه والحديث قد ورد عند السؤال عن كيفية
وقف المزرعة ونحوها فالظاهر عدم اهمال بيان ما يحتاج اليه فاعة لزومه اليه لان الاصل في العقود اللزوم كما لا يخفى **قال** المص رفع الله
درجته **د** ذهبت الامامية الى صحة الوقف على بني تيم وبني هاشم وقال الشافعي لا يجوز لعدم حصرهم وخالف الاجماع الدال على جواز الوقف
على الفقراء والمساكين انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الموقوف عليه ان كان شخصا معينا او جماعة معينين فالشرط
ان يكن تمليكه ولو وقف على قبيلة لا تنحصر كالعلوية جاز الاقتصار على ثلثة منهم وعلى قبيلة ينحصر لزوم تعميمهم ثم بعد هذا النقل يعلم انه لم ينقل
المذهب على ما هو عليه انتهى **واقول** قال النووي في الروضة بعد ذكر طريقة للعراقيين من الشافعية في ذلك ويجوز ان يخرج على هذا الاصل الخلاف
في صحة الوقف على قبيلة كالعلوية وغيرهم ممن لا ينحصر وفي صحة قولان كالوصية لهم وما ذكره الناصب بقوله ولو وقف على قبيلة لا
ينحصر جاز الاقتصار على ثلثة منهم قد ذكره النووي بعد ذلك بعدة ورقات مشعرا فيه بالخلاف ايضا حيث قال فصل في مسائل منثورة
يتعلق بالباب احدها الوقف على الطالبيين وجوزناه كفى الصرف الى ثلثة فعلم الناصب غمض العين عن العبارة الاولى ونقل العبارة
الثانية حادا عنه قول النووي وجوزناه لئلا يفهم منه وقوع الخلاف في القول الثاني وبهذا ظهر ان الناصب لم ينقل مذهب امامه على
ما هو عليه لعجزه عن اصلاحه بما يوجب الاقناع فضلا عن تبيانه فيه بالبرهان والله المستعان وقد صرح المص في التذكرة ايضا بان ذلك احد قولي
قال الشافعي حيث قال وقف على قبيلة عظيمة كثيرة الانتشار كقريش وبني تيم وبني هاشم ونحوهم صح عند علمائنا وهو احد قولي الشافعي لاصالة الصحة

ولا يفاجئه قربة وجهة صحة تمليك فجاز الوقف كالمحصور ولان من صح الوقف عليه اذا كان عدده محصورا صح وان لم يكن محصورا كالفقراء والمساكين
ولا يجوز الوقف على الفقراء والمساكين جماعا مع عدم انحصارهم فجاز هنا والقول الثاني للشافعي انه لا يصح الوقف على من لا يمكن استيعابهم
وحصرهم كالوقف على قوم والفرق التعيين في صورة النزاع بخلاف القوم فانهم مع عدم انحصارهم غير معينين لانه يطلق على جماعة غير معينة
فبطل ولو وقف على المسلمين كلهم او على اهل اقليم كالعراق او على اهل مدينة كبغداد صح ايضا خلافا له ولو وقف على كافة بني ادم او على كافة البشر صح على ما اختاره
انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **هو** ذهب الامامية الى انه اذا بنى مسجدا او مقبرة واذن للناس في الصلوة او الدفن ولم يقل انه وقف او وقفته لم يزل ملكه عنه
وقال ابو حنيفة اذا صلوا او دفنوا زال الملك وقد خالف العقل الدال على اصالة بقاء الملك وقول النبي ص لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا بد في الوقف من الصيغة ولو بنى بناء على هيئة المسجد واذن فيه لم يصر مسجدا الا ان يكون في مواته و
نواه ولو اذن في الدفن في ملكه ودفن لم يصر مقبرة وجرى ابو حنيفة على طريقته في عدم توقف العقود على الصيغة فجعل الفعل قائما مقام الصيغة الدال
على رضاه **واقول** هذا الجواب مبني على الظلام وتوجيه لكلام ابي حنيفة بما هو اجدر بالطعن والملام وبالجملة لم يجعل ابو حنيفة القول بعدم توقف العقود
على الصيغة طريقة للقطع بانه يشترط في انعقاد العقد بالايجاب والقبول وكذا في غيره ولو سلم فذلك طريق غير مستقيم لا يؤيده النقل الصحيح ولا العقل السليم
قال المصنف رفع الله درجته **الفصل الحادي عشر في المواريث وتوابعها** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى توريث
عشر اولاد البنات واولاد الاخوات واولاد الاخوة من الام وبنات الاخوة من الاب والعم واولادها والخال واولاده والخالة واولادها والعم الاخ لاب
للام واولاده وبنات الاعم واولادهن والجدة ام الاب وام الام على الترتيب المذكور في نصابيهم ولا يرث مع واحد منهم مولى نعمة ويحجب بعضهم بعضا
على ترتيب ذكروه في كتبهم وعليه جماعة من الصحابة والتابعين وقال ابو حنيفة ان ذوي الارحام يرثون الا انه يقدم المولى ومن ياخذ بالرد عليهم قال
وترك بنتا وعمة فالمال للبنت نصفه بالفرض والاخر بالرد كما نقول نحن الا انهم يقدمون المولى على ذوي الارحام ويوافقونا في ان من ياخذ بالرد
اولى من ولي الارحام ويقولون ان لم يكن هناك مولى ولا من يرث بالفرض ولا بالرد كان لذوي الارحام فخالفونا في توريث المولى معهم والباقي وفاقا
وقال الشافعي انهم لا يرثون ولا يحجبون وان كان للميت قرابة فالمال له وان كان مولى كان له وان لم يكن مولى ولا قرابة فميراثه لبيت المال وقد خالفه
في ذلك قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد بالاجماع على ان عيسى ع ولد ادم وقال رسول الله ص ابناي هذان سيدا شباب اهل الجنة وقال
لا تزرموا على ابني هذا بوله اي لا تقطعوا عليه وقد كان الحسن ع بال في حجره ص فاراد واخذه فقال ذلك وقال ص ان ابني هذا سيد يصلح الله به بين
فئتين من المسلمين عني به الحسن ع وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وقال الله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء
نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ولم يفرق بين الرجال والنساء وقال ص الخال وارث من لا وارث له وروى ابو هريرة ان النبي ص ورث الخال و
الاخبار في ذلك كثيرة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اسباب التوريث القرابة والنكاح والولاء والاسلام فيرث القريب
من القريب والزوج من الزوجة وبالعكس والمعتق من العتيق ولا ينعكس والمراد بالاسلام حيث مات ولم يخلف وارثا بالاسباب الثلثة الخاصة او فضل
شيء من ذوي الفروض وانتظم بيت المال لامام عادل يصرف الحقوق الى المستحقين فان لم ينتظم فالصحيح المرجح للفقه انه يرد الفاضل منهم عليهم و
يورث ذوي الارحام ان فقدوا فالخلاف بين مذهب الامامية ومذهب الشافعي ان التوريث بالولاء مقدم على التوريث بالرحم وعند الامامية
بالعكس ودليل الشافعي ان النبي ص جعل الولاء لمن اعتق وليس فائدة الولاء الا التوريث فالمولى هو الوارث بخلاف ذوي الارحام فانهم ليسوا ورثة
بدليل ما روي في الصحاح عن بريدة انه قال مات رجل من خزاعة فاتى النبي ص بميراثه فقال التمسوا له وارثا او ذا رحم فلم يجدوا فقال اعطوه
اكبر من خزاعة وهذا يدل بصريحه على ان ذا الرحم ليس بوارث وايضا الخلاف بين المذهبين في ان بيت المال اذا كان منتظما فهو مقدم على توريث
ذوي الارحام والرد على ذوي الفروض وذهب الشافعي الى هذا ودليله ما في الصحاح عن رسول الله ص انه قال انا مولى من لا مولى له ارث ماله
واعقل له الحديث وهذا يدل على تقدم جهة الاسلام واما ما استدل به على مذهبه من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد فالجواب
انه ولد في التعريف لا انه مضاف اليه لا ولد في الميراث ولو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجب ولد الصلب على تقدير توريثه بزعمه والحجب بينهما ثابت
بالاجماع فعلم انه ليس ولدا في الميراث ولا شك ان عيسى ولد ادم لانه تولد من تولد منه ولكن لا كل ولد يدخل في ولد الميراث كما ذكرنا وكذا الحسن والحسين
هما ولدا ابنته ص لانهما تولدا من فاطمة ع وفاطمة ع تولدت من رسول الله ص ولكن لا مدخل لهم في الارث لما ذكرنا من ثبوت الحجب بالاجماع
ان الشافعي ابا توريث ذوي الارحام عند عدم انتظام بيت المال صرح على الامامية ان توريثه والارحام لو كان لورثتهم فلم يقدموا
الرد على ذوي الفروض على توريث ذوي الارحام عند فقدان الوارث بالكلية وجهة الاسلام من اسباب التوريث كما ذكرنا من قول النبي ص
فهي مقدمة على جهة الرحم انتهى **واقول** ينبغي ان يعلم ان القرآن اشتمل على ايات من احكام الفرائض كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم والاية التي
تليها واية الكلالة ولم تشتمل الايات على جميع الفرائض ولكن وردت السنة المطهرة باصول اخر ووقع الاختلاف بين الصحابة في حكم ما لم يجدوه منصوصا
وكثر اختلافهم في ذلك من حيث ان مسائل الفرائض غير مبنية على اصول معقولة ولاهل البيت عليهم السلام في الفرائض اصول خاصة واكثر
اصولهم واهمها ما سياتي من مسئلة العول والتعصيب فبينوا ما بينوا الفرق المشهورة الان وان كان لهم فيها موافق من غيرهم كما سنشير اليه

واهل البيت عليهم السلام ادرى بما في بيت النبي ع اذا تمهد هذا فلنشرع في بيان معنى الارحام في الاية لما فيه من التردد والخلاف فنقول الرحم
لغة القرابة المطلقة وكذا عرفا وذكر الراغب الاصفهاني في مفرداته ان اسم تعارة من رحم الانثى لكونهم خارجين من رحم واحدة واصل الرحمة وذلك
لانها مما يتراحم به ويتعاطف نقول وصلتك رحم من اجل ما ذكرناه من العرف واللغة ذهب علماء الامامية الى تسمية القرابة المطلقة رحما سواء
الذكر والانثى والوارث وغير الوارث والمحرم والمحرم وغير المحرم لان الاسم يتناول الجميع على السواء ولم يجعل في الشرع معنى اخر وضع هذا اللفظ
ووجب صرفه الى المتعارف كما هو المعهود من عادة الشرع وبعض علماء الجمهور قصر ذلك على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم وان كانوا من قبيل يعد
احدهما ذكرا والاخر انثى فان حرم التناكح بينهم فهو الرحم وكذا تحريم الجمع بين العمة محتجا بان تحريم الاختين انما كان لما يتضمن قطيعة الرحم
وكذا تحريم الجمع بين العمة والخالة وابنة الاخ والاخت ويرده ما تقدم نعم يشترط ان لا يبعد الشخص جدا بحيث لا يعد العرف من القرابة والا كان
جميع الناس اقرباء لاشتراكهم في ادم ع اذا عرفت هذا فنقول بعد تسليم صحة الحديث الذي استدل به الشافعي يحتمل ان يكون عطف ذوي رحم
على وارثا من قبيل عطف العام على الخاص اشارة الى غاية المرتبة فان في الارث كما دل عليه قوله تعالى واولى الارحام بعضهم اولى ببعض الاية
طبقات ومراتب مرتبة بمعنى ان الثانية لا ترث مع وجود واحد من الطبقة الاولى مستحق للميراث وكذا الثالثة لا ترث مع وجود واحد من الثانية
يستحق الميراث ومن البين ان ذوي الارحام عم من يرث في المرتبة الاولى وغيره وايضا يحتمل ان يكون قول الراوي وارثا او ذا رحم تشكيكا
منه لفظ ما التمسوا لترديد منهم بين الامرين وح يحصل الجمع بين الدليلين ويبطل استدلال الشافعي كما لا يخفى واما ما استدل به الناصب على
ان ولد البنت ولد في الاشفاق لا في الميراث بانه لو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجب ولد الصلب فمردود بان انتفاء مثلية ولد البنت
لولد الصلب فيما ذكره لا يدل على نفي الولدية ولا نفي الميراث مطلقا لجواز ان يكون عدم المماثلة في المرتبة معلوما من خارج بما يخصص قاعدة تشارك
الاولاد الا يرى ان ولد الولد ولد اتفاقا ولا يشارك الولد الصلبي ولو لم يكن ولد البنت ولدا حقيقيا وارثا كما توهمه الناصب للزم تكذيب الله تعالى في
سورة الكوثر حيث قال ان شانئك هو الابتر فانه تعالى على ما روى الجمهور ايضا انما قال ذلك ردا على من شامت النبي ع عند وفاة ابنه عبد الله
عنه بانه ابتر لا عقب له من الاولاد وبقاء من كان ولدا في التحنن والاشفاق دون من كان ولدا حقيقة لا يدفع الشماتة كما لا يخفى وبالجملة هذه
الاية الشريفة المباهلة تعني قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم والاحاديث التي ذكرها المص صريحة في ان
ولد الابنة ابن على الحقيقة وقد تمسك ابو حنيفة على نفي ذلك بشعر واحد من اجلاف العرب وهو قوله شعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا
بنوهن ابناء الرجال الاباعد مع ان الشعر المذكور يحتمل ان يكون محمولا على التوسع والمبالغة والاية محمولة على حقيقته ويمكن ايضا ان يكون
للشاعر خصوصية مع اصهاره واولادهم فانشد ذلك لشجي وعضه له منهم كما قال اخر شعر فان ابن اخت القوم مصغى اناءه اذا لم يراحم خاله باب جلد
ونظير هذا قول العجم خواهر زاده باید خرید وبسنان باید کشت واما ما ذكره من الاية على الامامية فهو مردود بما مر من ان في الارث طبقات
ومراتب مرتبة يجب بعضها بعضا فليكن تقديم ذوي الفروض على ذوي الارحام من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الام يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعي للبنت النصف والباقي لبيت المال وقد خالف قوله تعالى واولو
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقول النبي ع يحوز المرء ثلث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها وجعل ميراث ولد الملاعنة له مع فقد
ولد الملاعنة ابوه وامه فجعلها كالابوين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الام له فرضان الثلث اذا لم يخلف
الميت ولدا او ولد ابن ولا اثنين من الاخوة والاخوات من الاب والام او منهما او بعض من جهة وبعض من جهة اخرى وللاثنين فصاعدا من
اولاد الام بالتسوية والثاني السدس اذا كان للميت ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات فكيف يقول الشافعي لم يورث الام انتهى
واقول مراد المص قدس سره ان الامامية ذهبوا الى انه اذا انفردت الام مثلا اخذ المال بتمامه الثلث بالتسمية والباقي بالرد عليها وكذا
في البنت عند انفرادها فلها النصف بالتسمية والباقي بالرد والشافعي لم يذهب الى ذلك بل جعل الباقي من الثلث في الصورتين لبيت المال والاية
حجة عليه كما ذكره المص الناصب فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام مغلطة ظاهر الفساد كما لا يخفى ثم نقول ان ظاهر المص يدل على ان مخالفة
الشافعي مع الامامية في ميراث البنت فقط لا فيه في ميراث الام معا وح اثبات ان الشافعي يورث الام دون الاثبات انه يورث البنت لا يجدي
في دفع ايراد المص بل هو غلط اخر فتدبر قال المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان المسلم يرث الكافر خلافا للاربعة وقد خالفوا
في ذلك عمر وقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقوله ع الاسلام يزيد ولا ينقص انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يرث المسلم من الكافر وبالعكس يرث الكافر من الكافر لكن لا يرث الذمي من الحربي وبالعكس ودليله على عدم توارث
المسلم والكافر ما ثبت في الصحاح عن رسول الله ص انه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وايضا روى في الصحاح انه قال عليه السلام لا يتوارث
اهل ملتين شتى وايضا الاجماع على ان عليا وجعفرا عليهما السلام لم يرثوا ابا طالب ومن ثم عقيل فباع الدور وقال رسول الله ص وهل ترك
لنا عقيل من دور وما ذكره من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهذا خطاب للمؤمنين فولد الكافر ليس منا حتى يدخل في قوله يوصيكم انتهى
واقول احاديث صحاحهم سقام كما مر بيانه مراده ان قوله لا يرث المسلم الكافر في الحديث الاول من اصنافات الناصب وان المروي عنه ص لا يرث

الكافر المسلم من غير بيان ارث المسلم عن الكافر وعدم وجوبه عن الحديث الثاني بانه محمول على نفي التوارث من الجانبين لان التفاعل يقتضي
ذلك وهو لا ينفي ثبوته من احد الطرفين وروى الاصحاب عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال نحن قوم لا يرثنا الا الاسلام لم يزده الا عزا في حقه والاجماع الذي
ذكره انما هو اجماع النواصب والا فاهل البيت الذين هم ابصر بما فيه مخالفون لذلك وقد صرحوا بان عقيل انما باع تلك الدور واعدمها لانه تعصب
مال الغير سيما اقاربه واخوانه ولهذا قال علي عليه السلام في بعض كلماته انه جلف جاف كما مر في مسئلة الامامة ويؤيده عدوله عن علي عليه السلام الى معوية ويدل عليه
ما ذكرناه ايضا ما يشعر به نقل الناصب من بيعة ابي بكر ورسول الله صلى الله عليه وآله ايضا لظهور انه لم يكن له حق الارث في بيت رسول الله صلى الله عليه وآله سيما في حال حيوته
واما ما ذكره من ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم خطاب للمؤمنين وولد الكافر ليس منا حتى يدخل في الخطاب مردود بما مر من ان الكافر مخاطب
بالفروع فيكون داخلا في الخطاب المذكور واما الولد الفرض انه مسلم فهو داخل اتفاقا ومعدود منا قطعا فكيف يقول ان ولد الكافر ليس
منا حتى يدخل في الخطاب وهل هذا الكلام الا هو الصادر عن البهت والاضطراب كما ان سكوته عن التعرض لاستدلال المص بحديث علو الاسلام
وما في معناه صادر عن العجز والخفض في الجواب نعم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه كما قال الصادق عليه السلام **قال** المص رفع الله درجته **ومن** ذهب الامامية
الى انه لا ميراث بالتعصيب بل انما يرثون بالفرض المسمى او القرابة او السبب من الزوجية والولاء وقال الجمهور يرث بالتعصيب وقد خالفوا قوله
للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا فذكر سبحانه
ان للنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون كما للرجال وقال جابر عن زيد بن ثابت من قضاء الجاهلية ان يورث الرجال دون النساء
وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وانما اراد الاقرب فالاقرب اجماعا والبنت اقرب من ابن العم والعم يصلح لهم ان يكون ولد الصلب
اضعف سببا من ابن ابن ابن العم كما لو ترك ابنا وثمانية وعشرين بنتا للابن سهمين من ثلثين وكل بنت سهم ولو ترك عوض الولد ابن
ابن عم لكان للابن ابن ابن العم عشرة من ثلثين والباقي للبنات انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان ما فضل من ذوي
الفروض للعصبات ولو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فائدة في تعيين الفروض لان الفاضل عن الفرض لازم ما قلت بالرد فلم لا يعين
اولا ما استغرقه ذوو الفروض والاجماع واقع على توريث ابناء الاعمام وهم ليسوا من ذوي الفروض واما ما ذكره من الدليل على بطلان التعصيب من
قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقضاء الجاهلية يقتضي عدم توريث النساء والشريعة جعل للنساء نصيبا من الفرض ليس
من قضاء الجاهلية وما ذكره من ان البنت اقرب من ابن العم فالبنت لها فرض معلوم تاخذه بنص الكتاب والباقي للعصبة لانهم عصبة البنت وجانبه
فلهم قرابة ثم ان البنت لو جاز الميراث مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته فان البنت تذهب بالمال الى بيت الاجانب
فيلزم الاجحاف لقبيلة الميت وابطال حقوق اهلها ودرية وما ذكره من لزوم كون ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن ابن العم غير لازم لان
السبب اقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه وذلك لقوة الاخرى انه لو ترك ابنا من الصلب وابن ابن فضلا عن ابن ابن ابن عم فالولد الصلبي يحجب
كل المال ولا يذهب ابن بفلس ومن ههنا يظهر قوة السبب في مسائل الفرائض لا يعرف بمقاييس العقل انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان ما ذكره من انه لو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فائدة في تعيين الفروض مردود بان الفائدة ظاهرة عند اجتماع
ذوي الفروض ولا يلزم وجودها في جميع الصور وعدم ظهورها عند انفراد البنت منزلا لا يمدح في افادتها ثم واما ما ذكره بقوله فان
قلت بالرد فلم لا يعين اولا ما يستغرقه ذوو الفروض فهو في الحقيقة اعتراض على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله فان هذا الرد واقع في غير صورة التعصيب
ايضا اتفاقا واما ثانيا فلان مجموع ما ذكره المص قدس سره من قوله وقد خالفوا قوله تعالى للرجال نصيب الاية مع ما ورد في شان نزولها من حديث
جابر ليس واحدا دليلان كما توهمه الناصب وتكلم على كل منهما على حدة بما شاء وحاصل الاستدلال ان الظاهر من الاية المذكورة هو العموم
للرجال والنساء مع التساوي في الدرجة لان الرد على اهل الجاهلية كما دل عليه خبر جابر لا يتم بذلك والقايل بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ
ولا العم مع كونهما في درجة واحدة فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان البنت لها فرض معلوم لا يدفع ما لزم القوم من مخالفة الاولوية
المستفادة من اية اولى الارحام للبنت بالنسبة الى ابن العم من العصبة كما لا يخفى واما رابعا فلان قوله ثم ان البنت لو جاز الميراث مع وجود ابناء
الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته مدخول بما قلت لعرش ثم انفش ومن اين ثبت ان للعصبة حقا مع وجود البنت الصلبية
حتى يقال لزم ابطال حقوق عصبة الميت وهل هذا الا اول مسئلة ومصادرة على المطلوب واما خامسا فلان ما استدل به على عدم لزوم كون ولد
الصلب اضعف من ابن ابن ابن العم بقوله لان السبب اقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه مدفوع بان الكلام ليس في تقليل البنات لنصيب الابن الصلبي
وعدمه بل الكلام في ان البنات على قاعدة التعصيب تقللن نصيب الابن الصلبي اكثر من تقليلهن نصيب ابن ابن ابن العم فيلزم ان يكون الابن
الصلبي اضعف سببا من ابن ابن ابن العم ولزوم ذلك ظاهر لا ستره به كان الناصب لم يعقل معنى كلام المص مع وضوحه فاتى بما لا طايل تحته كما ترى
ويظهر من هذا انه لا يمكنه معرفة الواضحات ايضا بمقاييس الفهم والعقل فضلا عن مسائل الفرائض وليس هذا مما يخطر للناصب الضعيف بل كان
شاذ امام الشافعي ايضا في الفرائض ذلك كما قال ابن حزم في كتاب المحلى ان اقوال الشافعي تدل على انه كان قليل البصر بالفرائض انتهى هذا ولا بد لنا
ان نذكر ههنا ما فصله بعض اجلاء مشايخنا الاعلام في تحقيق المرام مشتملا على ذكر مراتب النقص والابرام حيث قال هذه المسئلة ومسئلة

العول التي يعدها من امهات المسائل والمعركة العظمى بين الامامية ومن خالفهم عليها يبنى معظم الفرائض واختلف القسمة على المذهبين اختلافا
كثيرا وقد اختلف المسلمون هنا فذهبت الامامية الى ان الاقرب من الوارث يمنع الابعد سواء كان الاقرب ذا فرض ام لم يكن ويرد الباقي على ذوي
الفرض وقد كان في الصحابة من يقول به ابن عباس مذهبه فيه مشهور وحكى الساجي ومحمد بن جرير الطبري عن عبد الله بن الزبير انه قضى بذلك و
روى الاعمش عن ابرهيم النخعي مثله وخالف فيه الجمهور واثبتوا التعصيب وقد اكثر الفريقان من الاحتجاج لمذهبهم والنصرة له والقدح في الجانب الاخر
وتكلفوا من الادلة ما لا يؤدي الى المقصود في الحقيقة مرجع الجمهور الى حرف واحد وهو ان روي عن النبي ص انه قال ما ابقت الفرائض فلاولى
عصبة ذكر مرجع الامامية الى حرف واحد وهو انهم رووا عن ائمتهم ع الباقر والصادق ومن بعدهما انكار ذلك وتكذيب الخبر والتصريح برد الباقي على
ذوي الفروض ثم ان كل واحد من الفريقين اضاف الى ما ذكرناه ادلة ونحن نشير الى خلاصة حجج الفريقين فنقول اما اصحابنا الامامية فاحتجوا على
بطلان التعصيب بوجوه الاول قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا
مفروضا وجه الاستدلال ان ان وجب توريث جميع النساء والاقربين بطل القول بالتعصيب والمقدم حق والتالي مثله بيان الملازمة ان القائل
بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم وبيان حقية المقدم انه تعالى حكم في الاية بالنصيب للنساء كما حكم به للرجال فلو جاز حرمان
النساء جاز حرمان الرجال لان المقتضي لتوريثهم واحد وهو ظاهر الاية ان قيل الاية ليست على عمومها لانها يقتضي توريث كل واحد من الرجال
والنساء مع وجود من هو اقرب منه وهو باطل واذا لم يكن على العموم جاز العمل بها في بعض الصور كما هو مدعانا في توريث بعض النساء وحرمان بعضهن
قلنا بل الاية عامة وليس مقتضاها توريث البعيد والقريب بل التوريث من الوالدين والاقربين لفظ الاقربين يمنع الابعد بل يمنع القريب مع وجود
الاقرب ولا احد اقرب الى الابوين من الاولاد واذا كان الاصل فيها العموم لم يكف الحكم بتوريث بعض النساء والا لجاز مثله في الرجال ويؤيد
عمومها في توريث النساء انها نزلت ردا على اهل الجاهلية حيث كانوا لا يورثون منهن شيئا كما رواه جابر عن زيد بن ثابت وبدون عمومها لا يتم
الرد الثاني قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والاستدلال بها من وجهين احدهما انه تعالى حكم باولوية
بعض الارحام ببعض واراد به الاقرب فالاقرب قطعا بموافقة الخصم لانهم يقولون ان العصبة الاقرب يمنع الابعد ويقولون في الوارث بالاولى والاولى
ان الاقرب منهم يمنع الابعد ولا شبهة في ان البنت اقرب الى الميت من الاخ واولاده والاخ واولاده والاخت اقرب من العم واولاده لان البنت تتقرب
الى الميت بنفسها والاخ انما يتقرب اليه بالاب والاخت يتقرب اليه بواسطة الاب والعم يتقرب اليه بواسطة الجد وهي بواسطة وهو بواسطتين و
اولاده بوسائط وثانيهما انه تعالى حكم بان اولى الارحام بعضهم اولى ببعض والمراد بالاولوية في الميراث وغيره اما الاول فلعموم الذي يدخل فيه الميراث
واما الثاني فلما نقل من ان الاية نزلت ناسخة للتوارث بمعاقد الايمان والتوارث بالهجرة الذين كانا ثابتين في صدر الاسلام والناسخ للشيء
يجب ان يكون رافعا له فلولا ان المراد بها توريث ذوي الارحام لما كانت رافعة لما تنسخه ومن هنا يظهر فساد قول من زعم ان المراد بالاولوية
في احوال الميت من الصلوة ونحوها وان المراد بالارحام المذكورين في سورة النساء بقرينة قوله في كتاب الله مع انه لو سلم عدم نسخها لكان
فالوارث داخل في عمومها والاصل عدم التخصيص واما قوله تعالى في كتاب الله فالمراد به حكم كتاب الله ولا يختص بما في سورة النساء لعدم المقتضي الثالث
الاخبار التي رووها عن النبي ص كقوله من ترك مالا فلاهله وقوله ص في شخص خلف بنتا واختا ان المال كله للبنت ودلالة الثاني على انتفاء
التعصيب ظاهر ووجه الاستدلال بالاول ان الاناث من الاهل قطعا فاقتضى الخبر توريثهن اجمع وهو خلاف مذهب القائلين بالتعصيب الرابع
ان القول بالتعصيب يقتضي كون توريث الوارث مشروطا بوجود وارث اخر والمقتضي باطل والملازمة ظاهرة فانه لو خلف الميت بنتين وابنة
ابن وعم فللعم عندهم ما فضل عن البنتين ولا شيء لبنت الابن وبتقدير ان يكون معها اخ يكون الثلث بينها اثلاثا واما بيان بطلان التالي و
هو المقتضي فلانه مخالف للكتاب والسنة اما الكتاب فظاهر واما السنة فلان احدا لم يقل ان توريث الوارث مشروط بوجود اخر بل المعلوم من
دين النبي ص انه مع وجود الوارث الاخر اما ان يتساويا او يمنع احدهما الاخر ان قيل انما كان كذلك لان العم اولى عصبة ومع وجود ابن البنت فهو اولى
منه فلذلك ورثناه وشاركه اخته للاجماع على المشاركة قلنا اما حديث اولى عصبة فسنده ضعيف وعلى تقدير تسليمه كان ينبغي ان يجوز الابن
وحده لانه اولى عصبة دون اخته اذ هو اولى من العم الذي هو اولى من البنت والاولى من الاولى اولى واذا كان العم يجوز الجميع ويمنع البنت فبالاولى
ان يكون الابن كذلك ولا محيص من هذا الا التزام توريث الابن بغير النصيب حتى تشاركه اخته ان قيل توريث البنت مع اخيها جاء من قوله
في حكم الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين والابن جاء من خبر العصبة فلذا جمعنا بينهما قلنا الخبر خاص والاية عامة والعمل به يقتضي تقديم ارث
الابن لانه اولى عصبة ولا يشاركه البنت لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة في كل موضع حكموا بمشاركة الانثى للذكر فيه الخامس وهو
العمدة كما اشرنا اليه ولا الروايات المستفيضة ببطلان التعصيب عن اهل البيت عليهم السلام وهي كثيرة جدا فلنذكر هنا بعضها فمنها ما رواه
عبد الله بن بكير عن حسن البزاز قال امرت من يسال ابا عبد الله ع المال لمن هو للاقرب ام للعصبة فقال المال للاقرب والعصبة في فيه التراب
ومنها عن حماد بن عثمان قال سالت ابا الحسن ع عن رجل ترك امراة واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب فقلت نعم قال كان علي ع يعطي المال الاقرب
فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئا قال اخبرك ان عليا ع كان يعطي المال الاقرب فالاقرب ومنها عن محمد بن مسلم قال اقرأني ابو جعفر الباقر

كتاب الفرائض التي على ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخط علي بن أبي طالب فوجد فيها رجل مات وترك ابنته وأمه للبنت النصف ثلاثة أسهم وللأم السدس سهم يقسم
المال على أربعة أسهم فما أصاب ثلاثة أسهم فلابنته وما أصاب سهما فهو للأم قال وقرأت فيها رجل ترك ابنته وأباه للبنت النصف وللأب
السدس يقسم المال على أربعة أسهم فما أصاب ثلاثة أسهم فللبنت وما أصاب سهما فللأب ومنها عن عبد الله بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل
ترك ابنته وأخته لأبيه وأمه فقال المال كله لابنته وليس للأخت من الأب والأم شيء وغير ذلك من الأخبار ولا فائدة في الإكثار منها فإنه
المعروف من فقه أهل البيت عليهم السلام لا يعرفون خلافه وأما الجمهور فاحتجوا إلى إثبات التعصيب بوجوه الأول أنه تعالى لو أراد توريث الأخوات ونحوهن
أكثر ما فرض لهن لفعل ذلك والتالي باطل فإنه تعالى نص على توريثهن مفصلا ولم يذكر زيادة على النصيب في بيان الملازمة أنه تعالى لما ورث الابن الجميع
لم يفرض له فرضا وكذا الأخ للأب والعم وأشباههم فلولا قصر ذوي الفرض على فروضهم لم يكن في التنصيص على المقدار فائدة الثاني قوله تعالى
إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن وجه الاستدلال أنه تعالى حكم بتوريث الأخت بنصف
ميراث أخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الأخ ميراثها أجمع بدليل قوله تعالى وهو يرثها فلو ورث الأخت الجميع كما هو مذهبكم لم يبق للفرق
بين الأخت والأخ ثمرة أصلا الثالث قوله تعالى وإني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ووجه الاستدلال أن
زكريا عليه السلام لما خاف أن يرثه عصبته سأل الله تعالى أن يهب له ولدا ذكرا بدليل قوله تعالى وليا يرثني ولو كانت الأنثى تمنع العصبة لما كان في اختيار الذكر
مزية الرابع وهو عدة تامة كما أشرنا إليه سابقا ما رواه وهب عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال ألحقوا الفرائض بأهلها فما
أبقت فلأولى عصبة ذكر في أخرى فلأولى رجل ذكر عصبة وهذا نص روى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر بن سعد بن الربيع قتل يوم
أحد فجاءت امرأته بابنتيه إلى النبي صلى الله عليه وآله وقالت يا رسول الله هاتان ابنتا ثابت قتل يوم أحد وأخذ عمهما المال كله ولا تنكحان إلا ولهما مال فقال النبي صلى الله عليه وآله سيقضي الله
في ذلك فأنزل الله تعالى في ذلك يوصيكم الله في أولادكم الآية فدعا عمهما فقال أعط الجاريتين الثلثين وأعط أمهما الثمن فما بقي فلك وهذه نص
أيضا وأجيب عن الوجه الأول بأن حاصله يرجع إلى أن كل من فرض له من الورثة فرض لا يزاد عنه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع وهذا باطل أما أولا
فلاعتراف الخصم بنقصه عنه ولو كان الفرض مانعا من إزالة صاحبه عنه لم يجز النقص فالمانع من الزيادة بل لا مانع في النقصان أولى لأن
النقصان ينافي الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل آخر فإن فيه إعمال الدليلين وحصول المطلوب من كل منهما وأما ثانيا فلأن هذه الآية معارضة
بآية أولي الأرحام فلا بد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل إلا بالرد على الأقرب فالأقرب كما فرض له لدلالة آية أولي الأرحام عليه وإنما قلنا ذلك لأن الله تعالى لم يمنع في الآية
من الرد والا لم يحصل النزاع وقد دلت آية أولي الأرحام على الرد لدلالتها على التوريث بقرب الرحم والعمل بمضمون الآيتين أولى من طرح إحداهما لدلالة المفهوم
التي هو من أضعف الأدلة وأما ثالثا فلأنه لا بد من رد الفاضل على شخص بدليل ولا إلى القسمين وسنبطل الخبرين المقتضيين للرد على العصبة إن شاء الله تعالى
وإذا بطلا تعين الرد إلى أولي الأرحام وإلا لزم خرق الإجماع وبهذه الوجوه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لأنه راجع إلى أن الأخت لم يسم لها أكثر من النصف فلا تزاد
عليه وأما الأخ فمحكوم بتوريثه الجميع وقد ظهر ضعف هذا التمسك على أنه يمكن الاستدلال بهذه الآية على بطلان التعصيب من حيث أن الله تعالى شرط
في توريث الأخ من الأخت عدم ولدها وإذا كان لها بنت لم يكن ولدها معدوما وإذا وجد المنافي للشيء استحال الاستحالة اجتماع المتنافيين فيجب أن يرث
الأخ مع البنت شيئا وهو خلاف مدعاكم وعن الوجه الثالث بالمنع من كون زكريا طلب الذكر بل الأنثى والأعم بقرينة أنه لما كفل مريم ورأى
من بركتها وكرامتها ما رأى دعا ربه فقال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة فظاهر الحال وسياق الآية يقتضي أنه لم يطلب إلا مثل مريم فأعطاه الله
أفضل منها ولو تنزلنا فقلنا إنه طلب الأعم ولو سلمنا أنه طلب الذكر لا يلزم منه أنه خاف العصبة لأنه لو كان له بنو عم أو بنات عم لم يرثوه بالعصبة بل الكل
من أولي الأرحام لأن ميراث العصبة المفروض هنا ليس إلا توريثا للعصبة مع ذوي الفرض لا مطلقا مع أن طلب الذكر جاز أن يكون لمحبة طبعه كما لا يخفى
من عادة الخلق سلمنا لكن لا يلزم من ثبوت ذلك في شرعه ثبوته في شرعنا لأن شريعته نسخت بشريعتنا وما يوافق منها كما
سبق على وجه الاتفاق لا يستصحاب على أن الآية حجة لنا لا لهم لأن قوله وكانت امرأتي عاقرا إلى آخره يقتضي أنها ولدت ولم يخف الموالي من ورائه
أعم من كونه ذكرا أو أنثى لأنها لو ولدت أنثى لم يبق عاقرا وإذا لم تبق عاقرا لم يخف الموالي فظهر أن الأنثى تمنع الموالي وهو المطلوب وعن الوجه الرابع بوجهين
أحدهما أن المروي عنه أنكر الخبر الأول وهو يقتضي رده عند أهل الحديث روى أبو طالب الأنباري قال حدثنا محمد بن أحمد الترمذي قال حدثنا
بشر بن هارون قال حدثنا الحميري قال حدثنا سفين عن أبي إسحق عن قارية بن مضرب قال جلست إلى ابن عباس وهو بمكة فقلت يا ابن عباس
حديث يرويه أهل العراق عنك في طاوس مولاك يرويه أن ما أبقت الفرائض فلأولى عصبة ذكر قال من أهل العراق أنت قلت نعم قال أبلغ من ورائك
أني أقول إن قول الله عز وجل آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله وقوله أولي الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله وهل
هذه إلا فريضتان وهل أبقيا شيئا ما قلت هذا ولا طاوس يرويه علي قال قارية بن مضرب فلقيت طاوسا فقال لا والله ما رويت هذا
على ابن عباس وإنما الشيطان ألقاه على ألسنتهم قال سفين المروي عنه هذا الحديث رآه من قبل ابنه عبد الله بن طاوس فإنه كان على خاتم سليمان
بن عبد الملك وكان يحمل على هؤلاء القوم حملا شديدا يعني بني هاشم فكيف يتمسك بهذا الحديث بعد ما ذكرناه وثانيهما أنه يقتضي خلاف ما هم عليه
في صور كثيرة منها ما لو خلف الميت أخا وأختا فمقتضاه أن الأخ يعطى ويحرم الأخت وهم يقسمون الزائد عن فرض البنت بينهما أثلاثا ومنها ما لو خلف

بنتا والاخت وعما وهو يقتضي انه توريث العم دون الاخت ويعكسون الحكم ومنها ما لو خلف بنتا وبنت ابن واخوة لاب مقتضاه توريث الزائد
للاخوة للاب وحرمان بنت الابن وهم لا يقولون به بل يجعلون لبنت الابن السدس والباقي للاخوة الى غير ذلك من الامثلة والاعتراض بها الزام فلا
يقدح عدم ذهابنا اليها والاعتذار عن توريث بنت الابن السدس بانه تكملة الثلثين الذين فرضهما الله تعالى للبنتين وصدق اسمها على بنت
الصلب وبنت الابن بان ذلك لو تم لزم لنا ويها فيها ولا يقولون به كما يصدق انه خلف بنتا للصلب يصدق انه خلف بنتين ان جعلنا ولد
الولد ولدا حقيقة والا لم يدخل في الايتين ولم يشارك في الثلثين واما الخبر الثاني فراويه مطعون فيه عند اهل الحديث بما هو مذكور عندهم وانه
لم يرو الا هذا الخبر على ما ذكره بعضهم معارض بما نقله الامامية كما ذكرناه وانه ورث بنت حمزة جميع ماله وعدم تسليم النقل مشترك وقد الزمهم
اصحابنا بالزامات شنيعة مترتبة على هذا القول مذكورة في المطولات ولا يعزب لسنة هؤلاء حديثهم الى بعض اصحاب النبي المشهورين بجلالة
القدر وبنا الذكر او الى بعض التابعين الذين تفوقهم في الاقتداء جميل لم يزيدوا ذلك في نظر الجهال ويوقعوا في اوهامهم انتساب انفسهم الى سنة الرسول
المفضال فانك اذا تاملت في حالهم ومقالهم ادنى تامل علمت انهم لم يعتدوا بسنة النبي ولم يعتنوا بالجماعة الكرام من آله واصحابه العظام وانما هم
اهل سنة معوية الطليق وجماعة جروه الزنديق وبالجملة ليس لهم سوى احسان ظن بافعال اسلافهم من جهال الصحابة وفساق التابعين بلا برهان
من الله ورسوله قادهم الى ذلك وهذا ميراث لهم بالتعصب من العصابة الذين عارضوا دين الرسل بما كان عليه الاباء والاسلاف واصروا في
الشقاق والخلاف انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ه** ذهبت الامامية الى بطلان العول وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل
والنقل قال ابن عباس سبحان الذي احصى رمل عالج عددا جعل في المال نصفا وثلثا ذهب النصفان بالمال فاين الثلث فقيل له من اول من
اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب قبل ان اشرت عليه قال هيبته انتهى **و قال** الناصب حفظه الله اقول العول في الميراث ثابت بالاجماع وذلك للضرورة
الداعية اليه لاجتماع الفروض فتارك العول تارك امر الله تعالى لان المفروض اذا زادت على المال كيف يحكم فيها ان لم يكن العول ان اعطى بعضهم وترك البعض
لزم مخالفة امر الله تعالى والترجيح بلا مرجح فلزم القول بالعول ولا يقال الاعتذار الضرورة الجالبة الى مخالفة النص واما ما ذكره ان اول من عال في الفرائض
عمر بن الخطاب فلا يبعد هذا وهو خليفة مجتهد وافقه الصحابة فصار مجمعا عليه ولم يكن لابن عباس ان يشير الى عمر لانه كان تلميذ عمر ولو قال هذا
فلا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه ولا انتهى **و اقول** فيه نظر اما اولا فلعدم الاجماع بعد هو لانتظام كلامه عند دعوى الاجماع حيث ادعى
اولا ان العول ثابت بالاجماع ثم فرع عليه بقوله فتارك العول تارك امر الله تعالى فانه لا يعهد ان يقال في ترك الاجماع انه تارك امر الله تعالى وانما يقال
انه خلاف الاجماع وبالجملة لا يلزم خلاف الاجماع لا الترجيح من غير مرجح اما الاول فلان اصل وقوع الاجماع في ذلك ثم لما ذكره المص من اظهار
ابن عباس المخالفة بعد عمر وما ذكره الناصب من ان مخالفته لا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه ولا يرد وان دخوله فيه ولا لو سلم فقد ظهر انه
كان وجه على السكوت والسكوت لا يدل على الموافقة فلا ينعقد به الاجماع ومن المضحكات دعواه ابن عباس كان تلميذ العمر الجاهل الذي قد من انه
اعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما لزوم الترجيح من غير مرجح فانه غير واقع ايضا لان ما توهم لزوم ذلك فيه من صور
القول بعدم العول وهو اعتبار النقص على البنتين اذا اجتمعتا مع ابوين وزوج او زوجة لا على الزوجين لا مرجح هو حصول النصيب الادنى
للبنتين ايضا وتوضيحه ان كل واحد من الزوجين له سهمان اعلى وادنى وليس للبنت والبنتين والاختين لو قلنا الا سهم واحد فاذا دخل النقص
عليها استوى ذووا السهام في ذلك فالمرجح هو تحقق هذا التعادل المالوف من الشارع اعتبارا ياه وتحقيق الكلام وتوضيح المرام في الاحتجاج
الالزام ما ذكره بعض مشايخنا الاعلام كثرهم الله بين الانام حيث قال قد اختلف المسلمون في هذه المسئلة فذهب الجمهور منهم الى القول بالعول
بان تجمع السهام كلها وتقسم الفريضة عليها ليدخل النقص على كل واحد بقدر فرضه كارباب الديون اذا ضاق المال عن حقهم قالوا اول مسئلة
وقع فيها العول في الاسلام في زمن عمر حين ماتت امرأة في عهده عن زوج واختين فجمع الصحابة وقال لهم فرض الله تعالى للزوج النصف وللاختين
الثلثين فان بدأت بالزوج لم يبق للاختين حقهما وان بدأت بالاختين لم يبق للزوج حقه فاشيروا علي فاتفق رأي اكثرهم على العول ثم اظهر ابن عباس
رضي الله عنه الخلاف وبالغ فيه وافقت الامامية على عدمه وان الزوجين ياخذان تمام حقهما وكذا الابوان ويدخل النقص على البنات ومن تقرر
بالابوين او بالاب من الاخوات وبه كان يقول من الصحابة امير المؤمنين ع وان كان الجمهور ينقلون عنه خلافه وابن عباس بالاتفاق
ومن التابعين محمد بن الحنفية والباقر والصادق ع ومن الفقهاء داود بن علي الاصفهاني ولكل من الفريقين على مدعاه ادلة نحن نذكر خلاصتها
فاما القائلون ببطلانه فاستدلوا اما بالمعقول والمنقول اما الاول فمن وجوه الاول انه يستحيل ان يجعل الله تعالى المال نصفين وثلثا او ثلثين
ونصفا ونحو ذلك مما لا يفي به والا لكان جاهلا او عابثا تعالى الله عن ذلك وقد تبين في علم الكلام ما يدل على استحالته الثاني ان العول يؤدي
الى التناقض والاغراء بالقبيح وهما باطلان اما الاول فلانا اذا فرضنا الوارث ابوين وبنتين وزوجا وجعلنا فريضتهم من اثني عشر واعلنا ها
الى خمسة عشر فاعطينا الابوين منها اربعة اسهم من خمسة عشر فليست سدسين بل خمسا وكذلك الثمانية ليست ثلثين بل ثلثا وخمسا
وذلك تناقض اذ يصدق بالضرورة ان كل واحد من السهام المذكورة ليس هو المفروض له شرعا واما الثاني فلان الله تعالى قد سمى الخمس
باسم الربع والخمس والثلث باسم الثلثين والخمس وثلثه باسم الثلث ولا نعني بالاغراء الا ذلك الثالث انه ان وجب كون الذكور اكثر سهما من الاناث

مذا تظهر ان ابن الزبير
في نصيبه ولكن يدل كون بنت حمزة
فلا يصدق في حمزة بحيرا

فقد نقص ولكذا اذا
فرضنا الى الزوج
بربع فليس ربعا

يبطل العول والمقدم حقا باعتبار الخصم فكذا الثاني والملازمة تظهر فيما اذا خلفت زوجا وابوين وابنا او زوجا وابنا وابوين وابنا او زوجا و
بنتين وام واخا لاب ففي الموضعين يعطى الابن ما لاخ الباقي ويتقدر ان يكون بدل الابن بنتا وبدل الاخ اختا فهي تاخذ اكثر من الذكر قطعا
وبيان حقية المقدم ان الله تعالى فضل البنين على البنات في الميراث والرجال على النساء وقال وللرجال عليهن درجة والخصم التزم فيما
لو خلفت المراة زوجا وابوين ان يعطى الاب الثلث والام السدس مع انه لا حاجب لها عن الثلث وقد فرض الله تعالى لها مع عدم الحاجب
الثلث حذرا من ان يفضل الانثى على الذكر فاذا التزم فيما يخالف صريح القران فهذا يلتزمه فيما يوافقه واما المنقول فهو العمدة فمن طرق
الجمهور ما رواه ابو القاسم الكوفي صاحب ابي يوسف قال حدثنا ليث بن ابي سليمان عن ابي عمر العبدي عن علي انه قال الفرايض ستة لسهم
الثلثان اربعة اسهم والنصف ثلثة والثلث سهمان والربع سهم ونصف والثمن ثلثة ارباع سهم ولا يرث مع الولد الا الابوان والزوجة
ولا يحجب الام عن الثلث الا الولد والاخوة ولا يزاد الزوج عن النصف ولا ينقص من الربع ولا تزاد المراة عن الربع ولا تنقص من الثمن وان
كن اربعا ودون ذلك فهن فيه سواء ولا يزاد الاخوة من الام عن الثلث ولا ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر والانثى ولا يحجبهم عن الثلث
الا الوالد والولد والذي تقدم على من اخر من الميراث الدلالة من هذا الحديث في قوله لا ينقص من الربع ولا ينقص من الثمن ولا ينقص
من السدس وعلى قولهم يجعل النقص عليهم جميعا عن هذه السهام في حصر الثلثين والنصف والربع والثمن في ستة وعلى قولهم لا يجتمع الاثنتعشر وربع
ومع الصحيح اربعة وعشرين او سبعة وثلثين وهذا وان كان لا يفرض في الفرايض الا انه يدل على بطلان العول عنده ومنه ما روي عن عبد الله بن عباس
رواه ابو طالب الانباري قال حدثني ابو بكر الحافظ قال حدثني علي بن محمد الحصري قال حدثنا يعقوب بن ابراهيم بن سعد قال حدثني ابي عن محمد بن اسحق قال حدثني
الزهري عن ابي عبد الله بن عتبة قال جلست الى ابن عباس فجرى ذكر الفرايض والمواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل عالج
عددا جعل في مال نصفا وثلثا وربعا او قال نصفا ونصفا وثلثا وهذا النصف قد ذهب بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر بن اوس البصري
يا ابا العباس فمن اول من اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرايض ودفع بعضها بعضا فقال والله ما ادري ايكم قدم الله وايكم اخر وما
اجد شيئا هو اوسع لي ولكم من ان اقسم عليكم هذا المال بالحصص وادخل على كل ذي حق حقه ما دخل عليه من عول الفريضة وايم الله لو قدم من قدم الله
واخر من اخر الله ما عالت فريضة فقال زفر بن اوس فايها قدم وايها اخر قال كل فريضة لم يهبطها الله تعالى عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم الله
واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الربع
لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فاذا زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فاذا زالت عنه صارت الى السدس لا يزيلها
عنه شيء هذه الفرايض التي قدم الله عز وجل واما التي اخر ففريضة البنات والاخوات لهن النصف والثلثان فاذا ازالهن الفرايض عن ذلك لم
يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاذا اجتمع ما قدم الله وما اخر بدئ بما قدم الله فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء
له فقال له زفر بن اوس فما منعك ان تشير بهذا الراي على عمر فقال هبته والله وكان امرا مهيبا قال الزهري والله لولا ان تقدم ابن عباس امام عدل
كان امره على الورع امضى امره وحكم به لما اختلف على ابن عباس اثنان وقوله رض وان لم يبق فلا شيء له مبالغة في تقديم من قدمهم الله
عز وجل والا فهذا الفرض لا يقع اذ لا بد ان يفضل لهم شيء وروى ايضا عن ابن عباس رض انه كان يقول من شاء عندي لاعلمنه ان الله تعالى لم يذكر في
كتابه نصفه ثلثا واما ما ورد من طرق الخاصة عن علي واهل بيته عم في انكار العول فكثير يكاد يبلغ التواتر فمنها ما رواه ابو بصير عن الباقر ع كان
امير المؤمنين ع يقول ان الذي احصى رمل عالج ليعلم ان السهام لا تعول على ستة لو كانوا يبصرون وجها لم تجز ستة وروى عن ابن عباس رض نحو ما تقدم
وروى [illegible] في الصحيح الفضيل بن يسار وبريد العجلي وزرارة بن اعين عن ابي جعفر ع قال السهام لا تعول ولا يكون اكثر من ستة فقال له هذا ما
لبس به خلاف [illegible] حدثنا عن ابي جعفر ع ابي عبد الله ع واما الجمهور فاحتجوا على اثباته بالمعقول والاثر اما الاول فمن وجوه الاول ان النقص لا بد من
دخوله على الورثة اما بقدر زيادة السهام على ما عند العايل فعلى الجميع او على ما عند غيره فعلى البعض لكن النقص على بعضهم دون بعض ترجيح من غير مرجح
فكان باطلا [illegible] الثاني ان التقسيط مع القصد واجب في الوصية للجماعة كالاوصياء لو اوصى لزيد بالف ولعمرو بخمسة اثنين ولم يخلف سوى مائة فانها
على نصف الخمس فيكون الميراث كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة وهذا الفرض من الوصية وان انكره سلك العول لكنه يعترف في الوصية بمنع
تركة لواحد بنصف لاخر وبثلث لثالث على طريق العول فانه يلتزم بالتحاص والعول الثالث ان الديان يتساوون الا على تقدير قصوره عن
ديونهم بالحصص فكذلك الوارث والجامع الاستحقاق بالمال والفرق بان لكل واحد من الديان قدرا معينا بخلاف الورثة لا يفيد لان الورثة وان لم
يكن لكل منهم قدر معين من المال الا ان لكل واحد جزء يجري مجرى المعين [illegible] الثاني ما رواه عبد [illegible] اقاما كان [illegible] على المنبر فقام رجل فقال
يا امير المؤمنين رجل مات وترك ابنته وابويه وزوجته فقال علي ع صار ثمن المرأة تسعا وهذا صريح في اثبات العول وهو يخالف ما نقلوه عن علي ع
من انكاره واجيب عن الاول بمنع عدم ترجيح جانب النقص المدعى اختصاصه بالبعض فان المرجح الاجماع على نقصه مع الدليل ووقوع الخلاف في
نقص من عداه فيكون الجمع عليه اولى به ولان النقص على خلاف الاصل في حق الجميع بترك العمل به في الجميع عليه فيبقى الباقي على الاصل بالاستصحاب
فظهر الترجيح وعن الثاني بمنع الحكم في الاصل ووجود الفارق فيما ذكره من الفرض الذي يوافقهم عليه في الوصية وهو تصريح الموصي بارادة العول فيجب

امتناعه لقوله تعالى من بعد ما يسمع فانما اثمه على الذين يبدلونه فقد امر الله تعالى هنا بالعمل بالوصية وقد امر به في الفرائض صريحا اليه وانما الكلام مع علماء
الامر فكيف يقاس غير المامور به على الثالث بالفرق بين الدين والميراث فانه يصح اجتماع الف الف وثلثة الاف وعشرة في مال واحد ولا تعده العقلاء
محالا بخلاف اجتماع ثلثين ونصف في مال واحد فلا يقاس المستحيل على غيره ووجه الامكان في الاول كان متعلقا في الذمة وهو يقبل تحمل الجميع فاذا عجز
عرض تعلقها بعين المال كان تعلق استحقاق لا تعلق انحصار فلا يكون محالا ولهذا لا يعد احد من الديان قسطه استيفاء لجميع حقه بل البعض بخلاف حقه
الارث ولو فرض قدرة المديون على ايفاء الدين بعد تقسيط ماله على الديان بجميع يجب عليه الخروج من الباقي حقهم ومع موته يبقى الباقي في ذمته ويصح
احتساب ما عليه من الحق وابراؤه منه بخلاف الارث وعن الرواية بالطعن في سندها اولا وبمعارضتها بما رواه عبيدة هذا الراوي قال ابو طالب الانباري
حدثنا الحسن بن محمد بن ايوب الجرجاني قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا يحيى بن ابي بكر عن شعبة عن سماك عن عبيدة السلماني وروى
الحديث المذكور قال سماك فقلت لعبيدة فكيف ذلك قال ان عمر بن الخطاب قسم ما ورثه هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع وقال للبنتين الثلثان
وللابوين السدسان وللزوجة الثمن وقال هذا الثمن باقيا بعد الابوين والبنتين فقال له اصحاب محمد اعطهم هؤلاء فريضتهم للابوين السدسان
وللزوجة الثمن وللبنتين ما بقي فقال فاين فريضتهما الثلثان فقال له علي انهما ما بقي فابى ذلك عمر فابن مسعود فقال علي ما راى عمر قال عبيدة
فاخبرني جماعة من اصحاب علي بعد ذلك في مثلها انه اعطى الزوج الربع مع البنتين والابوين السدسين والباقي على البنتين قال وذلك هو الحق
وان اباه قومنا فاذا كان عبيدة راوي الحديثين عن علي هكذا فاي حجة فيه وقوله على ما راى عمر وان كان بحسب الظاهر اقرارا له على ما راه الكن
ظاهر عدم الرضا به وانما صار اليه لامرها لا يخفى ومن وقف على سيرته في زمن خلافته وكلامه ظهر عليه انقياده الى حكم من كان قبله كان على وجه
الاستصلاح لا على وجه الرضا وقيل ان الحديث لا يدل على الحكم بالعول بل على تحبيه ومعناه صار ثمنه الذي فرضه الله تعالى تسعا عند القائل بالعول
ولهذا اجاب عن بعض الفروض وسكت عن الباقي وخرج مخرج الاستفهام الانكاري بحذف اداة الاستفهام ومثله في الشواهد القرآنية
والشعرية كثير واعلم ان قدماء الاصحاب قد ذكروا على هذا المذهب الزامات كثيرة وتشنيعات اعرضنا عن تفصيلها مخافة التطويل وقد ذكر
الشيخ ره في التهذيب منها في المسئلتين جملة انتهى ثم لما وافقنا ابن حزم من متاخري الجمهور في هذه المسئلة في الاحتجاج بكلامه وكذا الزم
رايا ان نذكر كلامه في هذا الباب وان افضى الى الاطناب قال في كتاب المحلى ولا عول في شيء من مواريث الفرائض وهو ان يجتمع في الميراث ذو فرائض
مسماة لا يحتملها الميراث مثل زوج وزوجة واخت شقيقة واخت لام واختين شقيقتين او لاب واخوين لام او زوج وابوين او ابنتين فان
هذه فرائض ظاهرها ان يجب النصف والثلث ونصف ونصف وثلثان ونصف ونصف وسدس ونحو هذا فاختلف الناس فقال بعضهم يحط
كل واحد من فرضه شيئا حتى يقسم المال عليهم ويتوا ذلك على ان يجعلوا سهامهم كاملة ثم يقسم المال بينهم على ما اجتمع مثل زوج وام واختين شقيقتين
واختين لام فهذه ثلثان وثلث ونصف وسدس ولا يصح هذا في بنية العالم قالوا فجعل للزوج النصف وهو ثلثة من ستة وللام السدس وهو واحد
من ستة فهذه اربعة سهام وللشقيقتين الثلثان وهو اربعة من ستة فهذه ثمانية وللاختين للام الثلث وهو اثنان من ستة فهذه عشرة
يقسم المال بينهم على عشرة اسهم فللزوج الذي له النصف ثلثة من عشرة فهو اقل من الثلث وللام التي لها السدس واحد من عشرة وهو العشر وللشقيقتين
اللتين لهما الثلثان اربعة من عشرة فذلك خمسان وللاختين للام اللتين لهما الثلث اثنان من عشرة فهو الخمس وهكذا في سائر هذه المسائل وهو قول
اول من قال به زيد بن ثابت وافقه عليه عمر بن الخطاب صح عنه هذا وروي عن علي وابن مسعود غير مسند وذكر عن العباس ولم يصح
وصح عن شريح ونفر من التابعين يسير وبه يقول ابو حنيفة ومالك والشافعي واحمد واصحاب هؤلاء القوم اذا اجتمع رايهم على شيء كان اسهل
شيء عليهم دعوى الاجماع فان لم يمكنهم ذلك لم يكن عليهم مؤنة من دعواه ان قول الجمهور وان خلافه شذوذ وان خصومهم لا يرون لهم من تورعهم
في هذه الدعوى الكاذبة نعوذ بالله من مثلها وايم الله لا اقدم على ان ينسب الى احد قولا لم يثبت عنده ان ذلك المرء قاله الا مستسهل الكذب مقدم
عليه ساقط العدالة واما نحن فان صح عندنا عن انسان انه قال قولا نسبناه اليه وان رويناه ولم يصح عندنا قلنا روي عن فلان وان لم يرو لنا
عنه قول لم ننسب اليه قولا لم يبلغنا عنه ولا نتكثر بالكذب ولم نذكره لا علينا ولا لنا روينا من طريق سعيد بن منصور نا عبد الرحمن بن ابي الزناد
عن ابيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه انه اول من عال في الفرائض واكثر ما بلغ فالعول مثل ثلثي راس الفريضة وهذا يكفي في ابطال هذا
القول وانه محدث لم تمض به سنة من رسول الله ص وانما هو احتياط ممن راه من السلف رضي الله عنهم به الخبر وقال بالقول الاول عبد الله بن
عباس كما روينا من طريق وكيع نا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال الفرائض لا تعول ومن طريق سعيد نا سفيان بن عيينة نا محمد بن
اسحق عن الزهري عن عبيد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس قال اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا انما هو
نصفان وثلث اثلاث واربعة ارباع ومن طريق اسحق القاضي نا علي بن عبد الله هو ابن المديني نا يعقوب بن ابراهيم بن سعد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن
عوف نا ابي نا محمد بن اسحاق حدثني ابن شهاب الزهري عن عبيد الله بن عتبة بن مسعود قال خرجت انا وزفر بن اوس الى ابن عباس فتحدثنا عنده
حتى عرض ذكر فرائض المواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا النصفان
قد ذهبا بالمال اين موضع الثلث فقال له زفر يا ابا العباس من اول من عال الفرائض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرائض ودافع بعضها

بعضا وكان امرأ وعا قال والله ما ادري ايكم قدم الله عز وجل ولا ايكم اخر فما اجد شيئا هو اوسع من ان اقسم بينكم هذا المال بالحصص فادخل على
كل ذي حق ما ادخل عليه من العول قال ابن عباس وايم الله لو قدم من قدم الله عز وجل ما عالت فريضة قط قال فرد فرائضها وايتها يا ابن عباس
قدم الله عز وجل قال كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن
لها الا ما بقي فذلك الذي اخر فاما ما قدم فالزوج له النصف فان دخل عليها ما يزيله رجع الى الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فان
زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فان زالت عنه بشيء من الفرائض ودخل عليها صارت الى السدس ولا يزيلها
عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل والتي اخر فريضة الاخوات والبنات النصف فما فوق ذلك الى الثلثان فاذا زالتهن الفرائض عن ذلك
لم يكن لهن الا ما بقي فاذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما اخر بيدء بمن قدم فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء
له فقال له زفر فما منعك يا ابن عباس ان تشير عليه بهذا الرأي قال ابن عباس هيبة قال ابن شهاب والله لولا انه تقدم امام عدل كان امره على
الورع فامضوا لما مضى ما اختلف على ابن عباس من اهل العلم اثنان فيما قال بقول ابن عباس قال ابو سليمن وجميع اصحابهم وغيرهم فنظرنا
فيما احتج به من ذهب الى العول فوجدنا ما ذكره عمر من انه لم يعرف من قدم الله تعالى ولا من اخر وزاد المتاخرون منهم ان قالوا ليس بعضهم اولى بالحطيطة
من بعض فالواجب ان يسووا بالحطيطة وادعوا على من ابطل العول تناقضا في مسئلة واحدة فقط ما لهم حجة اصلا غير ما ذكرنا ولا حجة لهم في
شيء منه اما قول عمر ما ادري ايهم قدم الله عز وجل ولا ايهم اخر الله فصدق ومثله لم يدع ما يتبين له الا انا على يقين وقلع من ان الله تعالى
لم يكلفنا ما لم يتبين لنا فان كان خفي على عمر فلم يخف على ابن عباس وليس مغيب الحكم عمن غاب عنه حجة على من علمه وقد غاب عن عمر
جواز كثرة الصداق وموت رسول الله ص واما الكلالة واشياء كثيرة فما كبح ذلك علم من علمها واما تشبيههم ذلك بالغرماء والموصى
لهم فباطل وتشبيه فاسد لان المال لو اتسع على ما اوسع الغرماء والموصى لهم ولو وجد بعد التحاص مال للغريم لقسم على الغرماء والموصى
لهم ابدا حتى يسعهم وليس كذلك امر الغرماء فان كل ما خلق الله تعالى في الدنيا والجنة والنار والعرش لا يتسع لاكثر من نصفين او ثلثة
اثلاث او اربعة ارباع او ستة اسداس او ثمانية اثمان فمن الباطل ان يكلفنا الله عز وجل المحال وما ليس في الوسع من الباطل ان يكلفنا
من المخرج من ذلك والمخلص منه ما لم يبين علينا كيف نعمل فيه واما قولهم ليس بعضهم اولى بالحطيطة من بعض فكلام صحيح ازيد فيه ما ينقص منه
وهو الان الواجب حط بعضهم دون بعض بنص وضرورة وبقياسهم ههنا ايضا ولا لكم ان تخصوا احدا من الورثة مما جعل الله تعالى باحتياطك
وظنك لكن بنص وضرورة واما دعواهم التناقض من المانعين بالعول في المسئلة التي ذكروا فسنذكرها ان شاء الله تعالى ونرى انهم لم يتناقضوا
فيها اصلا فاذ قد بطل كل ما شغبوا به فالواجب ان ننظر فيما احتج به المبطلون للعول فوجدنا ابن عباس في الخبر الذي اوردنا من طريق عبد
عبيد الله بن عبد الله عنه قد انتظم بالحجة في ذلك بما لا يقدر احد على الاعتراض فيه واول ذلك اخباره ان عمر اول من اعال الفرائض واعتبر
انه لم يعرف مراد الله تعالى في ذلك فصح انه راعى امرا لم يتقدمه سنة وهذا يكفي في رد هذا القول واما ابن عباس فانه وصف ان قوله في ذلك هو نص القرآن هو
الحق وبين ان الكلام في العول لا يقع الا في فريضة فيها ابوان وزوج وزوجة واخوات وبنات فقط او بعضهم ولا يشك ذو مسكة عقل في ان الله تعالى لم يرد
قط اعطاء فرائض لا يسعها المال وجدنا ثالث حجج قاطعة موجبة صحة قول ابن عباس احداها التي ذكر من تقديم من لم يحط الله تعالى قط عن فرض
مسمى على من حط عن الفرض المسمى الى ان يكون له الا ما بقي والثانية انه بضرورة العقل عرفنا ان تقديم من اوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ومن لا
يمنعه من الميراث مانع اصلا اذا كان هو والميت حرين على دين واحد على من قد يرث فقد لا يرث لان من لم يمنعه الله قط من الميراث لا يحل منعه مما
جعل الله تعالى له وكل من قد يرث فبالضرورة ندري انه لا يرث الا بعد من يرث ولا بد وجدنا الزوجين والابوين يرثون ابدا على كل حال و
وجدنا الاخوات قد يرثن وقد لا يرثن ووجدنا البنات لا يرثن الا بعد ميراث من يرث معهن والثالث الثالث ننظر فيما ذكرنا فان وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم
ايقنا ان الله عز وجل اراد بهم في تلك الفريضة نفسها بما سمى لهم فيها في القرآن وان وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم نظرنا فيهم فلم نجد احدا ممن وجدنا
ممن ذكرنا قد اتفق جميع الاسلام اتفاقا مقطوعا به معلوما بالضرورة على انه ليس في تلك الفريضة ما ذكر الله تعالى اتفاقا قطعا ان الله تعالى لم يرد قط
فيها نص على القرآن فلم نعطه الا ما اتفق له عليه فان لم يتفق له على شيء لم نعطه شيئا لانه قد صح ان لا ميراث الا في النصوص في القرآن ومن وجدنا
ممن ذكرنا قد اختلف المسلمون فيه فقالت طائفة له ما سمى الله تعالى له في القرآن وقالت طائفة ليس له الا بعض المسمى في القرآن وجب ولا يقينا ان يقضي
بالنصوص في القرآن وان لا يلتفت الى قول من قال بخلاف النص الا بما يأتي في تصحيح دعواه بنص اخر وهذا غاية البيان ولا سبيل الى شذوذ شيء من هذه
القضية لان الابوين والزوجين في مسائل العول كلها يقول المبطلون للعول ان الواجب لهم ما سماه الله في القرآن وقال القائلون بالعول ليس لهم الا بعضه
فوجب الاخذ بنص القرآن لا بقول من خالفه واما البنات والاخوات فقد اجمع القائلون بالعول وليس في اهل الاسلام لهما بين الطائفتين ثالث ولا
يمكن ان يوجد لهما ثالث اذ ليس في الممكن الا اثبات او نفي على انه لا يجب في جميع مسائل العول لهن ما جاء في نص القرآن لكن لما بعض ذلك واما لا شيء وكان
اجماعهم حقا بلا شك وكان ما اختلفوا فيه لا يقوم به حجة اذ لم يأت به نص فوجب ان لا حق لهن بالنص ان لا يعطوا الا ما صح الاجماع لهن به فان اجمع
لهن على شيء وقد خرجن بالاجماع بالضرورة عن النص فلا يجوز ان يعطين شيئا بغير نص ولا اجماع وهذا بيان لا اشكال به وبالله تعالى التوفيق واما

المسئلة التي ادعوا علينا فيها التناقض فهي زوج وأم واختان لأب واختان لأم ومسئلة أخرى عولوا فيها التناقض على بعض فجعلوا بعض وهي زوج وأم
واختان لأم فقالوا في هذه المسئلة أكل هؤلاء ذو فرض مسمى لم يرث منهم أحد بغير الفرض المسمى في شيء من الفرائض وليس ههنا من يرث مرة بفرض مسمى
فتقدمه ومرة ما يحجب فقط أو يرد عليه فقالوا في الأولى الأخوات من الشقائق أو الأب فقط أو الأم فقط ممن قد يرث فقد لا يرث شيئا فمن أين لكم إسقاط
بعض وإثبات بعض قال أبو محمد أما مسئلة الزوج والأم والأختين للأم فلا تناقض فيها أصلا لأن الأختين للأب قد ترثان بفرض مسمى مرة وقد لا
ترثان إلا ما بقي إن بقي شيء فلا يعطيان ما لم يأت ما يرث بفرض لهما ولا اتفاق وليس للأم ههنا إلا السدس لأن للميت أخت فوجب للزوج النصف بالنص
وللأم السدس بالنص فذلك الثلثان وللأختين للأم الثلث بالنص وليس فيهم هؤلاء كلام مجمع على توريثهم في هذه الفريضة بلا خلاف من أحد فمختلف
في حطهم فوجب توريثهم بالنص والإجماع وبطل حطهم بالدعوى المخالفة للنص وصح بالإجماع المتيقن أن الله تعالى لم يعط الأختين للأب في هذه الفريضة
الثلثين ولا نصا لهما بغيره ولم يجمع لهما على شيء يعطيانه فإذا لا ميراث لهما بالنص ولا بالإجماع ولا يجوز توريثهما أصلا وأما مسئلة الزوج والأم
والأختين للأم فإنها لا تلزم بإسلامهما ومن أفقه ممن يحجب الأم إلى السدس بالاثنين من الإخوة وأما نحن فمن أخذ بقول ابن عباس في أن لا يحط
إلى السدس إلا بثلاثة فصاعدا من الإخوة فحجة فيها وبالله تعالى التوفيق بأن الزوج والأم يرثان بكل وجه وفي كل حال وأما الأختان للأم فقد ترثان وقد لا
ترثان فلا يجوز منع من نحن على يقين من أن الله تعالى وجب له الميراث في حال ولا يجوز توريث من قد يرث وقد لا يرث إلا بعد توريث من نحن على
يقين من وجوب توريثه وبعد استيفاء ما فرض الله تعالى عليه فإن فضل عنه شيء أخذه الذي قد لا يرث وإن لم يفضل منه شيء لم يكن له شيء إذ ليس في
وسع المكلف إلا هذا ومخالفة القرآن بالدعوى بلا برهان فللزوج النصف بالقرآن وللأم الثلث بالقرآن فلم يبق إلا السدس فليس للإخوة
للأم غيره إذ لم يبق لهم سواه وبالله تعالى التوفيق **قال** أبو محمد رفع الله درجته وذهبت الإمامية إلى جواز الوصية للوارث وخالف فيه الفقهاء الأربعة
وقد خالفوا كتاب الله حيث قال كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين وهو نص في الباب ولأنه نوع من البر و
الأقارب أولى به من الأباعد كما قال تعالى أيدا بمن تعول وفيه صلة الرحم المأمور بها وقال تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه ولأن
الوارث قد يستحق التفضيل إما بسبب شدة فاقة وفقره أو بسبب كثرة عياله دون غيره أو بسبب فضله وعلمه وقلة سعيه في الأموال الدنيوية فما
العقل التفضيل ولا يمكن إلا بالوصية ولأنه كما جاز التفضيل حال الحيوة فكذا يجوز بعد الممات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أما قول من
الشافعي إنه يصح الوصية للوارث إذا أجازها الورثة بعد موت الموصي ولا يصح بدونها وإن نقص عن الثلث ولو أجازوا في حيوته أو أذنوا له الوصية و
أرادوا الرد بعد موته فلهم ذلك ولو أجازوا بعد الموت لرفت والدليل على عدم جواز الوصية للوارث مطلقا ما روي في الصحاح عن أبي أمامة قال سمعت
رسول الله يقول في خطبته عام حجة الوداع إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الحديث فقد بين رسول الله في هذا الحديث
دليل عدم الصحة مطلقا وذلك أنه قال إن الله أعطى كل ذي حق حقه والمراد أن الله أعطى الورثة نصيبهم من الميراث فالوصية لغيرهم لأنهم أخذوا
حقوقهم والثلث للتصدق وما استدل عليه من أن الوصية فإنها منسوخة بآية الوارث بالإجماع فلا يستدل به لأن الإجماع على عدم وجوب
الوصية مطلقا فضلا عن الوصية لمن كان قرابة فالقياس يقتضي أن لا يدفع الزكوة إلا إلى العيال والحال أنه لا يجوز دفع الزكوة الفريضة للعيال وكذا في
الوجوه العقلية انتهى وأقول ما روي في الصحاح سقيم لا يعتمد عليه كما مر بيانه مرارا وعلى تقدير تسليمه يمكن حمله على نفي وجوب الوصية الذي كان
قبل نزول الفرائض وعلى نفي الوصية مطلقا بمعنى إمضائها وإن زادت عن الثلث كما يقتضيه إطلاق الآية وتخصيص الوارث بحكم الآية على الوصية إذ
لولاه لاستفيد من الآية جواز الوصية له بجميع ما يملك الموصي وأما ما ذكره من نسخ الآية بآية المواريث فمردود بأن الشيء إنما ينسخ غيره إذا لم يمكن
الجمع بينهما وهو هنا ممكن بحمل الآية على أن الميراث عطية من الله والوصية عطية من حضرة الموت فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين
فلا منافاة ولظهور بطلان دعوى نسخ الآية بالإجماع ترى الفاضل التفتازاني اعتذر عن ذلك في حاشية الكشاف بارتكاب تأويل لا يخفى فساده
أيضا ولو سلم النسخ فهو رفع للوجوب لا الجواز وذلك لأن مهية الواجب مركبة من جواز الفعل ومنع تركه ورفع المركب يستلزم رفع جميع أجزائه كما لا يخفى
ولو اغتضنا عن ذلك وقدرنا حصول المنافاة بين الآيتين فهذه الآية توجب الوصية للوالدين والأقربين ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث
ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا في الآية وذلك لأن من الوالدين من لا يرث بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الأقارب من يسقط
في حال ولا يسقط في حال ومنهم من يسقط في كل حال إذا كانوا ذوي رحم فآية الميراث مخصصة لهذه الآية لا ناسخة لها وهو ظاهر ودعوى الإجماع
ههنا كدعويهم للإجماع على خلافة أبي بكر وإنما ارتكب المتأخرون من الجهة هذه التمحلات محافظة على فتوى أئمتهم فجعلوا القرآن والسنة تابعين
لمذهبهم كما هو دأبهم حتى حكي عن بعضهم أنه لما قيل له إن ما قلدت به الإمام الفلاني في المسئلة الفلانية يرد على كتاب الله تعالى قال أبشر أصنع كأن هذا
هو المذهب فتأمل **قال** أبو محمد رفع الله درجته وذهبت الإمامية إلى أنه إذا أوصى لأقارب من يعرف بين الناس أنه قريبه قال أبو حنيفة يعطى ذو الرحم
المحرم خاصة ولا يدخل فيه من ليس بمحرم كبني العم وقال مالك هذه وصية للوارث من الأقارب لا غير وقد خالفا العرف في ذلك من غير دليل انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي إن لو أوصى لأقارب نفسه لا يدخل ورثته ويدخل فيه الذكر والأنثى والفقير والغني والقريب والبعيد والمحرم
وغيره وقرابة الأب والأم ووجه تخصيص أبي حنيفة الأقارب بالمحرم أنه يسمى في العرف القريب الأقرب ما نقل من قائله فهو مناقض لما نقل في الفصل الثاني

ان الفقهاء الاربعة ذهبوا الى عدم جواز الوصية للوارث انتهى **واقول** ما ذكره في وجه تخصيص ابي حنيفة غير متجه لان تسمية المحرم في العرف قريبا اقرب لا تقتضي
اهمال عموم لفظ الاقرباء والتخصيص من هو القريب الى قريب هو ظاهر وقد وجه ذلك بوجه اخر وهو ان الوالد والولد لا يعرفان بالقريب في العرف بل القريب
من ينتمي اليه بواسطة وهذا كما في التذكرة خطأ لانه اذا اوصى لاقرب الاقارب دخل الابوان والولد اجماعا فكيف يكون الشخص من اقرب الاقارب
ولا يكون من الاقارب واما ما ذكره من مناقضة ما ذكره ههنا عن مالك لما نقل عنه في الفصل السابق فمدفوع بان حاصل ما نقل في الفصل السابق
عدم تجويز الفقهاء الاربعة الوصية للوارث وما نسب الى مالك في هذه المسئلة انما يدل على حكمه بان ذلك وصية للوارث ولا يدل على تجويز تلك
الوصية فلا تناقض على ان التناقض في اقوال مالك اضل به من المتفقهة ليس ببعيد **قال** المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه يصح الوصية
للميت وقال مالك يصح ويكون للورثة وهو خلاف العقل الدال على امتناع صحة ملكية الميت وان تمليك واحد بعينه لا يكون تمليكا لغيره انتهى
وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يصح الوصية للميت علم موته او لم يعلم لانه لا يتصور الملك للميت وحجة ما ذهب اليه مالك
انه في الحقيقة يرجع الى وصية وارثه انتهى **واقول** هذا الرجوع لا يخلو عن ان يكون مستفادا من قصد الموصي ومن انتقال الملك عن الميت اليهم
والثاني باطل بان هذا القصد والنية لا يفهم من تمليك واحد بعينه فالارجاع اليه بغير قرينة غير جائز **قال** المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية
الى ان ما ترك النبي ينتقل الى ورثته وقد خالفهم في ذلك الفقهاء الاربعة وقالوا ينتقل صدقة الى غير ورثته وقد خالفوا كتاب الله تعالى في قوله يوصيكم
الله في اولادكم وهو عام وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون عام ايضا وما رواه ابو بكر من قول نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة غير صحيح لقوله تعالى وورث سليمان داود وقال تعالى حكاية عن زكريا يرثني ويرث من ال يعقوب وقوله تعالى خفت الموالي من ورائي
وقول فاطمة يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث ابي ثم لما تنازع علي والعباس في نحلة رسول الله وما تركه وسيفه حكم ابو بكر بذلك لعلي ايضا من جهة
الميراث ولو كانت روايتهم صحيحة لما حكم بذلك بل كانت لجميع المسلمين المستحقين للصدقة وانما قصد امير المؤمنين عليه السلام بالمرافعة اليه في ذلك مع العباس ليظهر خطأ
من حكم بهذه الرواية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول قد تقرر في علم الاصول ان السنة المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء
لا نورث سنة مشهورة رواها خليفة في وقت قضائه ووافقه الصحابة في الرواية فصار مجمعا عليه فهي تثبت الزيادة على الكتاب وهو ايات المواريث فلا
مخالفة للنص واما ما ذكره من رواية سليمان ويحيى فقد ذكرنا فيما سبق ان المراد بميراث سليمان ويحيى ميراث النبوة والعلم والحكمة والجورة والملك واما ما ذكره من تنازع علي والعباس
في نحلة رسول الله ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث لانه لم يكن وارثا لما كان حجب العم ابن العم بل كان من جهة انه كان مستحقا لمال المصالح
فاعطاه من هذه الجهة وقد كرر هذا الرجل هذه الكلمات الدالة على بغضه وشحنائه للصحابة نعوذ بالله من هذا انتهى **واقول** ما ذكره اولا من ان السنة
المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء سنة مشهورة اه مردود بان الكلام في عمل ابي بكر بالسنة المذكورة في صدر خلافته وقبل
ان يطلع غيره عليها وكيف يتاتى دعوى الشهرة في ذلك هنالك مع انه كان متهما في رواية الحديث وحده بعدا وتهمة اهل البيت وطعنه في كون ذلك جورة
لكما نقلناه سابقا عن جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من انه قال ان فدكا كان بعد ذلك جورة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان اه وقد روى
في صحاحهم كالبخاري انه لا ينبغي للحاكم ان يحكم بعلمه لموضع التهمة وانت خبير بان جعل ابي بكر وعمر فدكا جورة لانفسهما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي
كاف في التهمة ويدل على انهما لو اراد اعطاءها لفاطمة عليها السلام لما نازعها احد من المسلمين ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم
الحمية الجاهلية وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وايضا لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه عمر ابي بكر حتى نساء النبي وفاطمة
علي مع انهم كانوا مداومين لملازمة النبي وبالجملة كيف يبين رسول الله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن ورثته مع ان الحكم كان متعلقا بهم واجبا
بيانه لهم لحاجتهم اليه ولا فائدة في بيانه لابي بكر لانه اجنبي ويؤيد ما ذكرنا من ان التهمة لابي بكر كانت حاصلة هناك ما ذكره في جامع الاصول من انه اخرج البخاري
ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في الفي وسهم رسول الله
وفيه قول عمر للعباس وعلي فجئتني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراث امراته الى قوله من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله
لا نورث ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وهذا صريح في التهمة كما لا يخفى ولو سلم اشتهار الخبر وعدم التهمة فالزيادة به على الكتاب
انما يجوز على مذهب الحنفية دون غيرهم كما صرح به الفاضل التفتازاني في تحقيق نسخ اية الوصية من حاشية الكشاف فكيف يندفع ايراد المص عن ابي
علماء الجمهور بالبناء على هذه المقدمة الفاسدة التي تفرد بها ابو حنيفة واما ما ذكره من ان المراد بميراث سليمان ويحيى ميراث النبوة والعلم فقد بينا بطلانه
في بحث الامامة واما ما ذكره من ان تنازع علي وعباس في نحلة رسول الله وغيرها من تركته ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث اه ففيه
ان من روى ذلك روى انهما اظهرا النزاع في ذلك من حيث الميراث وان ابا بكر حكم بها لعلي مستدلا بان عليا صاحب المنزلين كما ذكره المص بمعنى انه متقرب
الى النبي بسببين لانه ابن عم من جهة الاب والام والعباس وصي متقرب من جهة الاب فقط لان امه غير ام عبد الله وصي والمتقرب الى الميت بسببين من جهتين
اولى من المتقرب بسبب واحد وايضا لم يرث مع ولد الصلب كفاطمة عليها السلام فما نحن فيه وقد قال بذلك من الصحابة علي والحسن والحسين وابناؤهم ومن التابعين
سفيان الثوري وابو ابراهيم المدني والفضيل بن عياض ونوح ابن دراج الذي كان قاضي المصرين الكوفة والبصرة في زمان هرون وقد زعم بعض
الحنفية انه كان تلميذا لابي حنيفة وايضا لو كان المنظور في ذلك الاعطاء استحقاقا على عمال المصالح لما حرم ابو بكر عباسا عن جميع ما تنازعا فيه و

الرواية تحكي ابو بكر اعطاه فدكا ومن ارادها لم يمنع صح

لاعطاء واحد من جملة الاشياء المتنازع فيها والحاكم لعلمه بالكل والقول بعد استحقاق عباس لشيء من ذلك ازراء بجلالة قدره ولم اظن القول
به من ابي حنيفة والشافعي ونحوهما المعاصرين لبني عباس واما ما ظنه من التكرار في كلام الله فليس بذلك ولو سلم فهو من قبيل ما لك ما كررته
يتضوع والقصة منتقرة الى تحقيق الخواطر **قال** رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى ان الاسارى اذا اخذ بعد تقضي الحرب يتخير الامام فيما بين
المن والفداء والاسترقاق وقال ابو حنيفة بين القتل والاسترقاق لا غير وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فاما منا بعد واما فداء وقال ع في اساري
بدر لو كان مطعم بن عدي حيا وكلمني في هؤلاء النتنى لاطلقتهم له بعث النبي ع سرية قتل بنجد فاسروا رجلا يقال له ثمامة بن اثال الحنفي سيد تمامة فاتوا به
وشدوه على سارية من سوار المسجد فمر به النبي ع فقال ما عندك يا ثمامة فقال خير ان قتلت ذا دم وان منيت منت على شاكر وان اردت المال فسل
تعط ما شئت فتركه ولم يقل شيئا فمر به اليوم الثاني فقال مثل ذلك فمر به اليوم الثالث فقال مثل ذلك ولم يقل النبي ع شيئا ثم قال اطلقوا
ثمامة فاطلقوه فمر واغتسل وجاء فاسلم وكتب الى قومه فجاؤا مسلمين وهذا نص في جواز المن ووقع لابي عزة الجمحي في الاسر يوم بدر فقال يا محمد اني ذو
عيلة فامنن علي فمن علي ان لا يعود الى القتال فرجع الى مكة وقال انما سخرت بمحمد وعاد الى القتال يوم احد فدعى رسول الله ع عليه لا يفلت فوقع في الاسر
فقال اني ذو عيلة فامنن فقال ع لا منن عليك حتى ترجع الى مكة وتقول في نادي قريش سخرت بمحمد مرتين لا يلسع المؤمن من جحر مرتين فقتله صبرا
وفادى ع رجلا برجلين وفادى يوم بدر جماعة من قريش على مال انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ان الامام يتخير في الكاملين من الاسارى
بين القتل والمن والفداء والاسترقاق بالمصلحة فان لم يظهر جلبهم الى الظهور لفعل النبي ع ولقوله تعالى فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء ولعل وجه
ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صحابه مخصوص بزمان النبي ع انتهى **واقول** لا بد للتخصيص من دليل والا لكان تحكما وتشريعا كما لا يخفى وغاية ما يمكن
ان يؤتى من قبل ابي حنيفة ان الاية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت في واقعة بدر فيكون شرعية المن والفداء مقصورة عليها ويكون تقدير قوله تعالى في ثمانية
الاية حتى يضع الحرب اوزارها حتى يضع حرب بدر اوزارها وفيه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول **قال** الناصب رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان سهم ذي القربى من الخمس لم يسقط بموت النبي ع وقال ابو حنيفة قد سقط وقد خالف مقتضى قوله تعالى ولذي القربى باضافة بلام
التمليك وعطف بواو التشريك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم سقوط سهم ذوي القربى بموت النبي ع ولو صح ما روي
عن ابي حنيفة فلعله يجعله للنبي ع ومخصوصا بحال حيوته انتهى **واقول** الجواب عن هذا ايضا ما اجبنا به عن سابقه فتذكر هذا وقد استدل على
ذلك في كتاب الهداية بانهم كانوا يستحقون من النبي ع للنصرة لا للقرابة لما روي عن جبير بن مطعم انه قال لما كان يوم خيبر وضع رسول الله ع سهم ذوي
القربى في بني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني عبد الشمس فانطلقت انا وعثمان بن عفان حتى اتينا رسول الله ع فقلنا يا رسول الله ع
هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله به فيهم فما بال اخواننا بني المطلب اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة فقال ع انما بنو
المطلب لا تفترق في جاهلية ولا اسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه اشار الى نصرته ع واذا كان كذلك على ان المراد بالنص عنى قوله تعالى
ولذي القربى قرب النصرة لا قرب القرابة والمراد بالنصرة نصرة الاجتماع في الشعب لا نصرة القتال بشهادة لا تفترق في جاهلية ولا اسلام واذا ثبت
ان النبي ع اعطاهم للنصرة لا للقرابة وقد انتهت النصرة فقد انتهى الاعطاء لان الحكم ينتهي بانتهاء علته انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان الظاهر
كما هو مذهب الامامية ان المراد بذي القربى في الاية هو الامام الهاشمي خاصة لوحدة لفظه فلا يتناول اكثر من الواحد حقيقة والاصل عدم
المجاز والرواية فما وقع في حديث جبير من قوله سهم ذوي القربى بلفظ الجمع يراد به غيرها اريد من القرآن بان اريد به محض العطية دون السهم
المصطلح في الخمس فان نطق كتب السير والتاريخ بان في يوم حنين قد اعطى بعض اقارب المسلمين من ذلك المال اكثر من بعض على وجه العطية ايضا للنصرة
لا للقرابة لكن لا يقدح في قصد المصنف كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لو سلم ان المراد بالسهم المذكور سهم الخمس فلا نسلم صحة الحديث لانه ليس من المتفق
عليه فلا يصلح للاحتجاج مع ان الراوي له متهم بالحسد والعداوة لذوي القربى بحيث منع من ذلك السهم مع ما كان في زعمه معدودا في اقارب النبي ع ايضا
واما ثالثا فلانه لا مجال للحمل على النصرة لان كثيرا من بني المطلب بل من بني هاشم تخلفوا عن نصرة النبي ع في شطر من ايام الدعوة الى الاسلام الى ان
اظهر الله تعالى امره واظهر النبي ع وبعد غلبة الاسلام كما اسلم بنو المطلب اسلم باقي طوائف قريش ايضا فكيف يتجه اظهار مزية بني المطلب على غيرهم بالنصرة
فالصواب ان يحمل الحديث على ارادة الاولوية في الميراث بالنسبة الى بني نوفل وبني عبد شمس لما روي ان السبب في ذلك ان هاشما توجه في بعض السنين
الى تجارة الشام وتزوج سلمى بنت عمرو بن تعلبة بن عمرو بن زيد بن عدي بن النجار وتوفي عنها فاسم سلمى عند المطلب وكان ولد لهاشم لا يعلم بذلك
ان ذهب رجل من مكة الى يثرب ورأى فيها جماعة من الصبيان يلعبون ويظهر بعضهم على بعض السبق والاختيال فقال صبي منهم انا شيبة بن
هاشم بن عبد مناف فقال ذلك الرجل له بارك الله فيك ثم سأل عن شيبة حتى رجع الى مكة واخبر المطلب عن حال شيبة فاظهر المطلب
هذا الخبر الى اقاربه وتأسف على نسيانه وغفلته عن ذلك فجمع اخوته جماعة منهم ونزل محلة بني النجار وبعد الخصومة الكثيرة اخذ شيبة معه الى
مكة فادخله الكعبة ولما سأله قريش ان هذا عبدك ابيعه فلهذا سمي بعبد المطلب وجه اولوية تسمية المطلب على باقي اخوانه وعبد
عبد المطلب ان ذلك الاستنقاذ كان بمنزلة اشتراء عبده واعتاقه فكانت تعقد بين المطلب وبين عبد المطلب ولاء العتق فكان اولى بميراث عبد المطلب عن غيره
من الاخوان وقوله في الحديث انما نحن وهم شيء واحد ظاهر في ذلك وقوله شبك بين اصابعه تأكيد لذلك صريح في زيادة الاولوية ودخول بعضهم في البعض
في القرب

اشارة الى الخروج من عبد المطلب عن بني هاشم بن شدا لان ذلك تشبيك من اصابعه عند بيان دخول العمرة التمتع بها في الحج على ما روي من انه قال دخلت العمرة
في الحج هكذا وشبك بين اصابعه فذلك القول والفعل متفرق الحقيقة على دعوى الراوي المذكور لسانا وانه في القرب مع بني المطلب ولا دلالة لشيء منها على
ارادة النصرة باحد الدلالات الثلث فسقط الاستدلال مع ما فيه عليه من مخالفة القال **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء
اليهود زكوة الفطر والكفارة وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مصرف الفطرة الاصناف الثمانية ويجب التعميم ان وجدوا ولا يجوز اعطاؤها للكافر ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان صح انها كصدقة التطوع ويجوز اعطاء صدقة التطوع للكافر انتهى **واقول** تشبيه الواجب بالتطوع قياس فاسد عليه قياس فاسد فبناء
الحكم عليه فاسد كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا دفع الزكوة الى من ظاهره الاسلام فبان كافرا او من ظاهره الحرية فبان
عبدا او من ظاهره انه ليس من اولاد عبد المطلب فبان انه منهم لم يجب عليه شيء وقال ابو حنيفة عليه الضمان ووافقنا على انه اذا دفع الى من ظاهره الفقر
غنيا لم يضمن ولا فرق بين الموضعين لانه امتثل فخرج عن العهدة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو دفع الزكوة الى الامام
وفرق ثم بان ان المدفوع اليه كان كافرا او عبدا او غنيا سقط الفرض عن المالك ولو فرق بنفسه ثم تبين لم يسقط ثم ان تبين وقت الدفع انه زكوة استرد ان كان
باقيا وبدلها ان كان تالفا وان لم يتبين لم يسترد بخلاف الامام فانه يسترد والكفارة كالزكوة وما استدل به ابو حنيفة ان الدافع امتثل فخرج عن العهدة
فباطل لانه لو امتثل كما امر لانه مامور بوضع الزكوة في محله فقبل التبيين هو خارج عن العهدة وبعده فلا انتهى **واقول** ان الناصب لم يتعرض لجزء
عن استدلال المص بعد الفرق بين الموضعين وربما يفرق بانه لا طريق الى معرفة الفقر ويتعذر الوقوف على حقيقته وانما يعلم ظنا فكان الخطأ فيه عذرا
اما ههنا فان حاله لا يخفى مع البحث عنه والفحص عن حاله وابطال المص في التذكرة بتطرق الخفاء ههنا كما تطرق في الغنى مكابرة حيث نفى تردد بالها معلو
واما ما ذكره الناصب من ان الدافع مامور بوضع الزكوة في محله ان اراد به محله في نفس الامر فهما كان متعذرا اولا يكلف الله نفسا الا وسعها وان اراد
محله بحسب الظاهر وعلى قدر ما وصل اليه اجتهاده وسعيه فالمفروض انه فعل ذلك وبالجملة الدفع واجب فيكتفى في شرطه بالظاهر تعليقا للوجوب على الشرط المكن
فلا يضر من لعدم العدوان في التسليم المشروع تامل **قال** المص رفع الله درجته **الفصل الثاني عشر في النكاح** وفيه مسائل **الاولى**
ذهبت الامامية الى انه اذا تواصى الزوجان بالكتمان لا يبطل النكاح وقال مالك يبطل وان حضره الشهود وهو مخالف لقوله تعالى وفوا بالعقود فانكحوا ما طاب
لكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول من الشرائط في صحة النكاح عند مالك الاعلان ودليله قوله عليه السلام اعلنوا بهذا النكاح وذهب الشافعي الى ان الاعلان
يحصل بالشهود انتهى **واقول** قد وافقنا في عدم اشتراط الاشهاد جماعة من الصحابة والتابعين حسبما فصل في كتاب التذكرة ويشهد له الاصل وامتناع
اشتراط ما ليس بشرط في القران مع ذكر ما ليس بشرط فيه فان الله تعالى لم يذكر الشهادة في النكاح وذكر الشهادة في البيع والدين مع ان الحكمة في الشهادة في النكاح
اكثر لما فيها من حفظ النسب وال النهم والتوارث وغيره من توابع النكاح فلو كان الاشهاد فيه شرطا لما اهمله الله تعالى في القران لانه مناف للحكمة و
قد ورد على ذلك روايات من طرق العامة والخاصة مذكورة في التذكرة فليطالع ثمة واما ما استدل به الناصب على مذهب مالك من قوله عليه السلام اعلنوا بهذا
النكاح فبعد تسليم صحة الظاهر ان يكون وارد في واقعة مخصوصة كما يرشد اليه قوله هذا ولو اغمض عن ذلك فيدفعه ما نقل عن الشافعي من الاعلان
يحصل بالشهود فيتضح مخالفة مالك للادلة بلا دليل يعتد به كما ذكره المص قدس سره **قال** المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا ينعقد
النكاح بلفظ البيع ولا التمليك ولا الهبة ولا الصدقة ولا العارية ولا الاجارة فلو قال بعتكها او ملكتكها او وهبتكها لم يصح سواء ذكر المهر او لا وقال ابو حنيفة
يجوز كل ذلك وقال مالك ان ذكر المهر فقال بعتكها او ملكتكها على مهر كذا صح والا فلا وقد خالفا قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد
النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح
كالاحلال والتحليل والاباحة والهبة وغيرها وان ذكر المهر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انعقاده بما يدل على التراضي ويحصل بهذه الالفاظ واعتبر مالك
ذكر المهر لانه العوض وح يصح البيع واستدل به على ابطال مذهبهما من الاية فغير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبي وخالصة له كما ان الانعقاد بلفظ
الهبة مخصوص انتهى **واقول** كل ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة دعاوي مجردة كاذبة لا يلتفت اليها من غير دليل وكذا الاعتبار
باعتبار مالك لذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه واناطة صحة ذلك على وجود العوض وهو المهر باطل لان العوض ربما يوجد في الزنا ايضا فلا يكفي في ذلك
بمجرد ذكر المهر والعوض واما قوله ان ما استدل به المص على ابطال مذهبهما من الاية غير صحيح قوله لان هبة النفس مخصوصة بالنبي قلنا لهذا قال المص
ان الاية مخالف لقولهما فانه اذا كان انعقاد النكاح بلفظ الهبة مخصوصا بالنبي بمقتضى الاية المذكورة فقولهما بانعقاده بصيغة الهبة في غير النبي
يكون مخالفا لذلك التخصيص كما لا يخفى فما ذكره الناصب في تقرير حاصل الاية حجة للمص كما ادعاه لا عليه كما توهمه الناصب خفضه الله **قال** المص
رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى ان العمة والخالة اذا رضيتا بعقد بنت الاخ او بنت الاخت صح وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك
قول الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل امرأتين
بينهما قرابة او رضاع لو قدرت احدهما ذكرا حرمت الاخرى عليه حرم الجمع بينهما فيحرم الجمع بين العمة وبنات اولاد اخيها او اختها والخالة وبنات
اولاد اخيها او اختها والجمع بين المرأة وعمتها او خالتها من النسب والرضاع والدليل عليه ما روي في الصحاح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى

لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها والسنة المشهورة يزيد على الكتاب على ما مر ثم ان لرضى المرأة اى تأثير فى الجمع فان احل الله تعالى تلك المرأة
فعدم رضى الضرة لا يحرمها وان حرمها فرضاها لا يحلها وهذا من الاختراعات فى الدين انتهى **واقول** بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب
او نسخه بالخبر الواحد انه يكفى قدحا فى الخبر المذكور كون راويه ابا هريرة ثم لا نم تحقق الشهرة الموجبة للزيادة على الكتاب فى ذكرها فى الصحاح لا يوجب
الشهرة وانما المسلم شهرتها عند من عمل بها وافتى بمضمونها وهذا مما لا يسمن ولا يغنى من جوع كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله ثم ان لرضى المرأة
آه مدخول ومعارض بكثير مما عدا تلك المسائل المحرمات المذكورة فى الآية حيث دلت السنة على اشتراط اذن الولى فى نكاح بعض تلك ان يمكن ان
يقال هنالك انه اذا رضى المرأة واحلها الله تعالى فعدم رضى الولى واذنه لا يحرمها وان حرمها فرضاه واذنه لا يحلها وبالجملة روايات اهل البيت
عليهم السلام دلت على اشتراط الرضا بالعمة والخالة واهل البيت ابصر بما فى البيت وايقاع المقتضى للتحريم وهو البغض والاذاء الى قطيعة الرحم منفى
ههنا لان مع رضاها ينتفى هذا المعنى فينتفى الحكم المعلق عليه وهو التحريم ويبقى الدليل على الاباحة من القرآن والاحاديث سالما عن المعارض
الحاصل ان الحكمة فى ذلك مثل ما ذكره فى حرمة الجمع بين الاختين وهو انه لما كانت الحكمة والغرض من النكاح حصول الاجتماع الموجب للمودة
مع حفظ بقاء النوع وكانت الطباع تنفر عن التأكيد المشاركة فى الخيرات وتحب الاختصاص بها كانت المشاركة ملزومة للتباغض المنافى للمحبة والالفة
حرم الجمع بين الاختين لئلا يقع التباغض الشديد الذى يتفرع ووقوعه بين ذوى القربى فى ذلك لا يؤدى الى شدة تبغيض الرجل الجامع بينهما لكن
كانت العمة اكبر سنا من ابنة الاخ غالبا وكذا الخالة عن بنت الاخت لم تكن غيرتهما بمثابة غيرة الاختين الشابتين من المتقاربتين فى السن غالبا
فاكتفى فى حفظ المودة النسبية باشتراط رضاهما والعمة والخالة المورثة لعدم صدور النفرة والبغض عنهما بعد ذلك ويدل على ما ذكرناه ايضا ما رواه
صاحب الينابيع من قوله لا ينكح المرأة على عمتها وخالتها حذرا من قطيعة الرحم ووقوع المنازعة بين المحارم انتهى **قال** المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى تحريم البنت المخلوقة من الزنا على الاب والاخ والعم والخال وكذا باقى المحرمات المؤبدة بالنسب وقال الشافعى يجوز ذلك كله فيجوز
ان ينكح الرجل بنته من الزنا وامه واخته وعمته وخالته وكل من حرمه الله تعالى فى كتابه كذا من يجتمع فيها سببا تحريم او اسباب كام هى اخت او بنت
بنت بنت او عمة هى خالة وهذا بعينه مذهب المجوس نعوذ بالله تعالى من المصير الى ذلك وقد قال الله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذه صفات
حقيقية لا يتغير بتغير الشرائع والاديان ومنع الحاقهم بالاسباب فى الميراث وغيره من الحقوق الشرعية لا يخرجهم عن الصفات الحقيقية ولهذا يضاف
اليه فيقال ابنته وامه واخته من الزنا وليس هذا التقييد موجبا للمجازية كما فى قولنا اخته من النسب ليفصلها عن اخت الرضاع ولان التحريم شامل
لمن يصدق عليه هذه الالفاظ حقيقة او مجازا اجماعا فان الجدة داخلة تحت الام مجازا وكذا بنت البنت ولا خلاف فى تحريمها بهذه الآية انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو زنى بامرأة فولدت بنتا لم تحرم على الزانى وعلى ابيه وابنه وحرمت على ابيها وابنها وان ولدت ابنا
حرمت على امها وبنتها عليه ولا يحرم عليه ام الزانى وابنته من غيرها والدليل عليه السنة المشهورة وهى ما روى ان رسول الله صلعم قال الولد للفراش
وللعاهر الحجر جعل الولد للفراش ولم يجعله للزانى وقد تقرر فى الاصول ان الحقيقة الشرعية اذا وردت على الحقيقة اللغوية يصير الحكم فى الشرع للحقيقة
الشرعية دون اللغوية والصلوة اذا اطلقت فى الشرع يختص قطعا بالعبادة التى هى ذات الاركان فولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بالولد لان الولد
للفراش لا يكون ولدا فى الشرع ولا يغلب عليه الحقيقة اللغوية لان الشرع ابطلها فولد الزنا ليس بولد واذا لم يكن ولدا يجرى عليه احكام الاجنبى
فيصح نكاح المولودة من الزنا لانها اجنبية فى حقيقة الشرع وهذا غاية الظهور واما ما ذكر ان هذا مذهب المجوس فان المجوس يحللون البنات
المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت فى شريعتهم ثم يتزوجونها والشريعة المحمدية حكم بنفى ولدية المولودة من الزنا ثم جوزت نكاحها لانها
اجنبية ولو ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكانت صحيحة ومن العجائب ان مذهب المجوس فى اشراك فاعل الشر بجس المسلمين وما احسن قيل
شعر بجس رافضى واعتزال بخلق الفعل بين المسلمينا - فواعجبا من التمجيس منه مجوسى بجس مؤمنينا ثم ما ذكر ان هذه صفات حقيقية
لا يتغير بتغير الشرائع والاديان فنقول نعم لا يتغير كون الولد من ماء الزانى لكن اعتبار احكام الشرع فى حق هذا الولد هو التزوج والتزويج والتوارث والتوارث
يعتبر بنظر الشرع وهذا يتغير بتغير الشرائع والاديان وهذا الرجل بهذا الكلام يعترض على الشريعة فان مقتضى كلامه ان الشرع كان ينبغى ان يعتبر
فى الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا يتغير بالزنا وغيره نعوذ بالله من هذا الاعتقاد وهذا عين الالحاد والزندقة والاعتراض على الشرائع
انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان تمام الحديث المشهور الذى ذكره الناصب على ما فى المشكوة رواية عن عائشة انها قالت كان عتبة بن ابى وقاص
عهد الى اخيه سعد بن وقاص ابن وليدة زمعة منى فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال انه ابن اخى وقال عبد بن زمعة انه اخى
فتساوقا الى رسول الله صلعم فقال سعد يا رسول الله ان اخى كان عهد الى فيه فقال عبد بن زمعة اخى وابن وليدة ابى ولد على فراشه فقال رسول الله صلعم
هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبى منه لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لقى الله انتهى
وقال الطيبى فى شرحه ان الوليدة الامة كانوا فى الجاهلية يضربون الضرائب على الاماء فيكتسبن الفجور وكانت السادة يأتونها فاذا
جاءت بولد الحقوه بالزانى والسيد لحقوه وان تنازعا عرض على القائف وكان عتبة وضع هذا الصنع فوصى اخاه انتهى اذا تمهد هذا فنقول
ان الحديث مما علم من شأن وروده وتقرير الطيبى يدل على ان الامة اذا زنت فولدت على فراش المالك من الزنا فالولد كامه مرتبط

ملازم لمالك امة يخص من كما هو مدلول لام الجارة عند التحقيق ولا يسلم الى الزاني الذي يدعي ابوته ولا يدل على نفي ابوة الزاني عنه ولا على اثبات
ابوة مالك امه له كما ان قوله هو لك يا عبد بن زمعة لم يقصد به ابوة عبد بن زمعة له قطعا والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه قال لسودة
بنت زمعة احتجبي عنه لما اري من شبهه بعتبة ولو كان هذا القضاء من النبي قضاء بانه ابن لزمعة لما امرها بالاحتجاب عنه لان على هذا التقدير
كان اخا لسودة ولعله يشير الى ما ذكره المص في التذكرة من ان البنت هي المكونة من مني الرجل ونفيها عنه شرعا لا يوجب نفيها حقيقة لان المنفي في الشرع
هو تعلق الاحكام الشرعية من الميراث وشبهه انتهى هذا ويجوز ان يكون حكم الشارع باشتراك الولد عن الزاني مع احتمال كونه ابنا له في نفس الامر عقوبة
له بما صدر عنه من الزنا وغلظة منه بالنسبة اليه كما يدل عليه قوله ع وللعاهر الحجر وقد وقع نظير هذه العقوبة عن الشارع فيمن افسد الحج كما لا يخفى
بل نقول ان في الحاق مثل هذا الولد بالمالك وصاحب الفراش في بعض الاحكام كالارث والنفقة عقوبة له بما استحقه لاجل عصيانه في ازدياده
بالزنا او اهماله في ضبطها كما وقع نظيره في العاقلة ويؤيد تحريم الانثى على الاب اتفاق الفريقين على تحريم الولد المتولد من الزنا على امه لو كان ذكرا
وقد اشار المص الى هذا في التذكرة حيث قال والعجب انهم اي الشافعية اتفقوا على انها لو ولدت ابنا حرم عليه ان ينكحها فما الفرق انتهى واما ثانيا
فلان ما ذكره من انه قد تقرر ان الحقيقة الشرعية اذا وردت آه مردود بان الاصل عدم النقل خصوصا على القول بعدم ثبوت الحقايق الشرعية
ولو اغمضنا عن ذلك فنقول ان الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في وضع ولها هو الوضع الشرعي والمراد بالوضع الشرعي كما صرح به بعض الافاضل
هو ان الواضع هو الشارع لا المشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين والذي وقع عن الشارع ونفيه عن فيما نحن فيه من الحديث المذكور ونحوه
لا دلالة فيه على وضعه الولد لمن ولد على فراش شخص ونفيه عن من لم يلد في فراشه وانما غاية هذه العبارة كما ذكرناه دلالة على ثبوت تعلقه وارتباطه
لصاحب الفراش ونفي تعلقه وارتباطه عن غيره كما يقول هذا المال لزيد او لبيت المال لا لعمرو فكما لا دلالة في هذا القول لا ارادة وضع في المال فكذا
هناك وكما ان الاثبات والنفي ههنا يجوز ان يكون لاجل حكم شرعي كشهادة الشاهدين بان المال لزيد لا بالنظر الى وضع يقتضي ذلك فكذا
هناك وبما قررناه ظهر فساد قوله فولد الزنا اذ الحكم الشرعي بانه ليس بولده لما عرفت من ان الشارع لم يقل ان ولد الزنا ليس بولد للزاني وقوله
الولد للفراش لا يدل على ذلك واما ثالثا فلان قوله ان المجوس يحللون ابنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها
مدخول بان المراد بالفراش كما صرح به الجزري في النهاية وغيره في غيرها هو صاحب ام الولد وهو زوجها او مولاها والشافعي لا يقتصر على الحكم
بحل نكاح المولودة من الزنا على زوجة الغير وامة الغير بل يحكم ايضا بحل نكاح البنت المخلوقة من الزنا على المرأة التي لا تكون في نكاح احد ولا ملكا
لاحد فلا فرق بين الفريقين في هذه الصورة في الحكم المذكور وايضا الشناعة متوجهة بمجرد ان الزاني ينكح البنت التي يعلم انها متولدة منه وهذا
المعنى مشترك بين المجوس والزاني المسلم الناكح لبنته من الزنا على فتوى الشافعي ولا اثر للاطلاق الشرعي ولا لتولد البنت حال كون امها زوجة الغير او ملك
الغير في دفع هذه الشناعة واما ما ذكره من انهم يطلقون عليها البنت في شريعتهم فهو غير مسلم وانما المسلم مطلق الاطلاق وانى له العلم بخصوصية
الاطلاق الشرعي منهم واما رابعا فلان قوله الشريعة المحمدية حكم بنفي ولدية المولود من الزنا ثم كما سبق وقوله ولو ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكان
صحيحا آه مدفوع بان الظاهر انهم ايضا جعلوها اجنبية ثم نكحوها بان جعلوا خلع الصورة النوعية المائية عن المني وانشاء الصورة النوعية الحيوانية
جعله لاجنبية البنت عن الاب وجزءا عن كونه جزءا له وندري عنهم هذا وان كان باطلا ايضا واما خامسا فلان ما ذكره من الشعر الهاتل تعبير
عربي بصلة عن عجام المجوس معارض بشعر عربي فصيح هو قولنا **شعر** نحن ناصبي قاسطي لقد فادى امير المؤمنينا باب ابدى من الالحاد قولا
يحل البنت للاباء منا فواحنطا من الحاد قولا من الكفر تكفر مؤمنينا واما سادسا فلان قوله نعم لا يتغير كون الولد من ماء لكن اعتبار احكام
الشرع في حق هذا الولد آه مدخول بانه كما لا يتغير كون الولد من ماء الرجل كذا لا يتغير كون الحاصل من ماء الرجل ولد الا ان اضافة الولدية معنى حقيقي
ايضا مركوز في جميع العقول كما لا يخفى فلا يختلف حكم الشرع واعتباره فيه ولهذا لم يوجد الحكم على حله مطرد في شيء من الشرايع السابقة حتى في شريعة
ادم مع ما كان في زمانه من قلة النساء الداعية الى تجويز ذلك فصح ما اقتضاه كلام المص من ان يعتبر في الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا تتغير
بالزنا وغيره وظهر ان اعتراضه ليس على الشريعة بل على الشافعي وافترائه على الشريعة والشريعة للاحكام الشنيعة بتفريقه في ذلك بين الزاني والبعل
واحتجاجه للمجوس حذو النعل بالنعل **قال** المص رفع الله درجته **هم** ذهبت الامامية الى انه اذا صرح للمعتدة بالنكاح فعل محرما واذا خرجت من
العدة جاز له نكاحها وقال مالك لا يجوز ويفسخ النكاح بينهما وقد خالف قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم انتهى **و قال** الناصب
خفضه الله قول مذهب الشافعي ان التصريح بالنكاح للمعتدة حرام لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الآية وهي تدل على جواز
التعريض دون التصريح ووجه ما ذهب اليه مالك ان صلح ان التصريح حرام فلا ينعقد النكاح بذلك التصريح وينفسخ به لا بتجديده بعد العدة انتهى
و اقول ليس المراد في المسئلة من التصريح بالنكاح ايقاع عقد النكاح صريحا في العدة كما توهمه الناصب لان ذلك باطل بالاتفاق بل المراد التصريح
بالخطبة لها وهو الاتيان بكلام يكون صريحا في ارادة نكاحها كما يدل عليه ما ذكره من استدلال الشافعي بقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة
النساء وح لا يتوجه ما ذكره الناصب في وجه ما ذكره مالك ان على ما ذكرناه لم يقع عقد في العدة حتى يصح ما ذكره من ان فسخه او تجديد النكاح بعد
وذلك ظاهر جدا **قال** المص رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى انه اذا اسلم على اكثر من اربع كتابيات او منهن اربعا ترتب عقده عليهن ولا

ولو كن وثنيات واسلمن معه فكذلك وقال ابو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع ترتب العقد معه يصح الاربع الاول خاصة وخالف قول النبي عليه السلام لغيلان
سلمة الثقفي لما اسلم على عشر اختر اربعا منهن وفارق سائرهن انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي انه لو اسلم وتحته اكثر من
اربع واسلمن معه وتخلفن وهن كتابيات او مجوسيات او وثنيات مدخول بهن اختار اربعا وان دفع نكاح الباقي وطهن ايهن تما ما بعد الدخول ونصفها
قبله ولو لم يكن المجوسيات او الوثنيات مدخولا بهن تنجزت الفرقة والدليل عليه المنشور وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح
في الكل من الاصل فلا يكون له الاختيار بخلاف صورة الترتب انتهى **واقول** ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة غير موجه اذ سيجيء في المسئلة
الاتية ان نكاح الكفار جائز صحيح خلافا لمالك فقط فما نسبه الناصب الى ابي حنيفة في توجيه كلامه من انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل
فاسد مخالف للاتفاق مع غيره في ان نكاح الكفار جائز صحيح الا ما خصه الشارع منها بالتحريم فالتفرقة بين المرتب وغير المرتب يكون مخالفا للنص كما
ذكره المص قدس سره وتفصيل الكلام في هذه المسئلة ما ذكره المص في نهاية الوصول حيث قال ان قوله تعالى لغيلان الديلمي وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا
وفارق سائرهن محمول على ظاهره لا يفتقر الى تاويل عندنا وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة انه متاول والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع
نسوة ثم اسلم تخير في امساك اربع منهن ويفارق الباقي سواء ترتب عقدهن او لا عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاول دون الزائد على الاربع
واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتاول ابو حنيفة بتاويلات ثلثة الاول يحتمل ان يراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن
اربعا ومعنى قوله وفارق سائرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع كان ذلك النكاح واقعا على وجه
الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل الامر بالتزويج باختيار اوائل النساء وهذه التاويلات وان كانت
منقدحة عقلا الا ان القرائن تدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يجتمع قرائن تدل على فساده واحاد تلك القرائن ان لم يدفعه لكن يخرجه بمجموعها
عن ان يكون منقدحا غالبا والظاهر هنا قد اعتضد بقرائن جعلته اقوى في النفس من التاويل المحتمل وان استند الى قياس ما التاويل الاول فبعيد
لوجوه الاول ان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء والتجديد الثاني انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة و
انما يفهم من المفارقة المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا المرأة
الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه لانه وقت الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس ان الزوج بامساك اربعة من العشرة وبمفارقة الباقي
والامر اللوجوب والندب وحصر التزويج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا اليه والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها السادس الظاهر
من الزوج الماضي انما هو امتثال امر النبي والمخالفة بعيدة ولم يقل احد بتجديد النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد بالامساك الظاهر انما بالمفهوم
لا يتوقع في طرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان الثامن قوله امسك
وظاهره للايجاب فكيف وجب ما لم يجب ولعله اراد ان لا ينكح صلا التاسع ندبا ان لا ينكح بعد انقضاء طهرهن كون الحصر فيهن بل كان
ينبغي ان يقول انكح اربعا من شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن عنده كسائر نساء العالم العاشر الزوج انما سئل عن الامساك بمعنى
الاستدامة لا التجديد وعن المفارقة بمعنى انقطاع النكاح والاصل في جوابه المطابقة واما التاويل الثاني فبعيد ايضا لانه لو لم يكن الحصر ثابتا
في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل
واما التاويل الثالث فكذلك ايضا لقوله تعالى لو احد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة قال الشافعي وقد نقل عنه
تذنيب قد تاول ولو لقوله تعالى لغيلان الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بما تقدم من التاويلات والتاويل الاول بعيد لما
تقدم من الوجوه وكذا الثاني وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي والثالث
هنهنا ابعد لقوله امسك ايتهما شئت فانه نص على التخيير وهو ينافي مذهبهم انتهى **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان نكاح
الكفار جائز وقال مالك انها باطلة وخالف قوله امرأته حمالة الحطب وامرأة النبي عليه السلام ابا سفيان لما اسلم قبل زوجته هند ثم اسلمت بعده
على النكاح ولو كان فاسدا لم يقرها وكذا غيرها ولم يامر احدا بتجديد النكاح انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي ان الانكحة الجارية
في الكفر صحيحة يثبت بها المصاهرة ويقع بها الطلاق ويحتاج الى التحليل لو طلق ثلثا ثم اسلم ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان النكاح من احكام
الشرع وقبل الشرع لا يثبت الاحكام فتكون الانكحة الجارية في الكفر باطلة في حد ذاتها وبالاسلام وتقرير النكاح واختياره يثبت النكاح المجدد انتهى
واقول المراد من التقرير في قول المص واقر ابا سفيان انه تركه مع ما كان عليه من النكاح الواقع قبل اسلامه وابتاعه للنبي لا ما يثبت غير الاصول
من التقرير المقابل للقول والفعل لان هذا انما يكون عند ما اذا ما فعل بعد بحضرة النبي حال نبوته فاقره ولم ينكره منه ومن البين ان
نكاح ابي سفيان وامثاله انما كان قبل زمان النبوة فلو كان نكاحا فاسدا لما جاز للنبي تقريره فلا يصح ان يقال ان تقريره نكاحهم يثبت النكاح المجدد وكيف
يتحقق النكاح المجدد بدون الصيغة المعتبرة في شريعته الحاصل ان ذلك التقرير مجرد امر الله تعالى بان يتركوا مع ما كانوا عليه في ايام كفرهم من اعتقاد صحة
انكحتهم فلا يجب التعرض لهم لان الشارع احدث نكاحا مجددا بينهم بتجويزه ذلك لهم والله تعالى اعلم بحقايق احكامه **قال** المص رفع الله درجته ح وذهبت
الامامية الى اباحة نكاح المتعة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا القرآن والاجماع والسنة النبوية اما القرآن فقوله تعالى فما استمتعتم به منهن وهو

الظاهر انه سقط شيء

حقيقة في المتعة وايضا قرأ ابن عباس الى اجل مسمى واما الاجماع فلا خلاف بين المسلمين في اباحتها واستمرت الاباحة مدة نبوة النبي ص بخلاف ابي بكر وكثير من الصحابة
ثم صعد على المنبر وقال ايها الناس متعتان كانتا على عهد رسول الله ص وانا انهى عنهما واعاقب عليهما واما السنة فانه ص روى عنه متواترا انه رخص الصحابة
في المتعة واستمتعوا في زمانه وايضا اتفق اباحتها امير المؤمنين ع وابن مسعود وجابر بن عبد الله وسلمة بن الاكوع وابن عباس والمغيرة بن شعبة ومعوية بن ابي
سفيان وابن جريج وسعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وغيرهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان نكاح المتعة حرام ولكن لا حد فيه لانه
ذهب الى ان كل جمعة صححها عالم سوى بدليل قوي واباح الوطء بها فلا حد وان اعتقد الواطئ التحريم وذلك كالوطء في النكاح بلا ولي كمذهب ابي حنيفة وبلا شهود
كمذهب مالك وفي المتعة كمذهب ابن عباس في الدليل على حرمة نكاح المتعة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والمتعة ليست بزوجة بالاجماع لانها غير وارثة ولا موروثة وقد
قال تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم وليس للمتعة الربع ولا للمتمتع منها النصف فلا تكون زوجة وليس ملك اليمين فالمتمتع بها يكون
عاديا فيكون حراما واما السنة فلما روى في الصحاح ان النبي ص قال لا نكاح الا بولي وعن عائشة ان رسول الله ص قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل الحديث وعن ابن عباس عن النبي ص انه قال البغايا التي ينكحن انفسهن بغير بينة وهذه الاحاديث تدل على ان النكاح بلا ولي وبلا شهود حرام ونكاح المتعة
كذلك فيكون حراما واما الاجماع فلان الصحابة اجمعوا على ان نكاح المتعة احلت مرتين وتقرر الامر على الحرمة ونقل عن ابن عباس انه رجع في اخر عمره
من القول بالمتعة فحصل الاجماع على حرمة نكاح المتعة واما ما استدل به فالاية اما منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص العقد الحلال في النكاح
الشرعي واما المراد من الاستمتاع التمتع من النكاح الشرعي والمراد بالاجر الصداق وقراءة ابن عباس الى اجل مسمى ان صح فمن الشواذ وليس بالحجة واما ما استدل
به من الاجماع فقد ذكرنا ان الاجماع منعقد بخلافه واما ما ذكر انه من محرمات عمر فهذا افتراء لم يكن لعمر ان يحرم ما احل الله ورسوله ولو كان فعل هذا
مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة سيما امير المؤمنين ع كما انكر عليه ما في اجتهاداته فلما ذكره على المنبر ولم ينكر عليه احد علم ان الامر تقرر على الحرمة واما قوله
متعتان كانتا على عهد رسول الله ص فالمراد انهما كانتا في بعض الاوقات واما قوله انا انهى عنهما ان صح فالمراد انا ابين ان الامر تقرر على النهي لا اني اعمل برأيي
انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان دعواه الاجماع على ان المتعة ليست بزوجة باطلة كاذبة من جملة مخترعاته
وحيث كان الخابر خابيا قرن دعوى الاجماع بالاستدلال عليها فقال لانها غير وارثة وجوابه بعد تسليم الارث انه منقوض بالذمية والامة والقائلة
فانهن ايضا لا يرثن وخروجهن بالاجماع معارض بوقوع الاجماع المركب على عدم ارث المتعة ايضا اما عندكم فلعدم الزوجية واما عندنا فلعدم الدوام و
التخصيص جائز بدليل غير الاجماع وهو موجود لتواتر الروايات عند الشيعة بعدم الارث والحاصل كما مر في باب مطاعن عمر ان بعض الاحكام كالارث
والقسمة ليس من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجة بل هو تابع لصفات زائدة عليها كعدم مضرة الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم مخالفة امر الزوج
في القائلة والكتابية والناشزة وعدم الدوام في التمتع بها فان النفقة تسقط مع النشوز والميراث تسقط مع القتل والكفر والرق والمرتدة تصير بائنا غير
طلاق والاحصان لا يثبت قبل الدخول بالزوجة والقسم لا يجب ثم ما بل يسقط في السفر فقد انتفت هذه الامور مع صدق الزوجية فكما خصصت تلك
العمومات الوجوب الدلالة فكذا ههنا ولا استبعاد في هذا الاختلاف لان الاحكام الشرعية يختلف باختلاف المصلحة وانما يمتنع ذلك في الاحكام العقلية
ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن الكشاف بقوله فان قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى
وايضا من البين ان المنكوحة بنكاح المتعة كانت زوجة حال الحكم بالاباحة وقبل النسخ الذي تدعيه اهل السنة فكيف يمنع عنها اسم الزوجية بقوله تعالى
الا على ازواجهم واي دلالة على ذلك واما ما ذكره من ان المتمتع لنكاح المتعة حيث لا تكون زوجة ولا امة يكون عاديا بمقتضى الامر فمدخول بانه لو كان مقتضى
الاية ما زعمه لكان العادي هو الله عز وجل الذي احل المتعة مرتين كما اعترف به الناصب واصحابه ثم عن ذلك علوا كبيرا لا يقال ان الاية قد نزلت عند نسخ المتعة
والاحكام تابعة للمصالح فجاز ان يكون المتعة طاعة قبل النسخ عدوانا عنده فلا اعتراض على الله تعالى لانا نقول ان الاية مدنية واردة قبل حجة الوداع
والحل مروي فيها فكيف يكون ناسخا وبالجملة اثبات النسخ دونه خرط القتاد كما سيجيء مع ان النسخ انما يكون عند الشافعي وقد بينا ان المتعة
زوجة قطعا فلا ينتهض الاية مستحقا فافهم واما ثانيا فلان ما استدل به من السنة مجاب بان القرآن اولى بالاتباع من الخبر الواحد مع انهما معارضان
بما احتج به داود على مذهبه من قوله ص ابنتك احق بنفسها من وليها وباحاديث اهل البيت ع مع انهم اعرف بالامور الشرعية لان الوحي كان ينزل عليهم
ويملي ابيهم ومنقوضان بملك اليمين فانه يصدق فيه النكاح مع عدم الافتقار الى الشاهدين على ان الرواية الاولى يحتمل ان يكون فيها المنفي الفضل
والكمال كما ان المنفي في قوله ص لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ذلك والرواية الثانية ضعيفة كما ذكره المص في التذكرة من ان رواتها نقلوها عن الزهري
وقد انكرها قال ابن جريج سألت الزهري عنه فلم يعرفه ويؤيد ما ذهب اليه ابو حنيفة موافقا للشيعة في الزهري من انه يجوز للمرأة ان تزوج نفسها وغيرها
وتوكل في النكاح وتزوج بنتها الصغيرة وما استدل به على ذلك من قوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن فان النكاح ثابت حقيقة
وهي من اهل المباشرة فصح منها كبيع امتها فانه تملك بيع امتها وهي تصرف في رقبتها ومنافعها وتقييد اسباحة التسري للفتح فهي نكاح الذي
هو عند على بعض منافعها واما ثالثا فلان سائر من ابيه ملك بلا ولي وشهود فيكون حراما فدفوع بانه بعد تسليم حجية احد الدعوى
فيه لا اختصاص له بالمتعة فان في سائر الانواع النكاح الدائم قد وقع الخلاف من ابي حنيفة ومالك كما فصل في مقامه فما هو جوابهما فهو جوابنا واما

رابعا فلان ما ادعاه من اجماع الصحابة على الحرمة اخبار وبما ثبت من مخالفة ابن عباس وغيره من الصحابة اولا واخرا واما ما نقل من رجوع ابن عباس
عن ذلك فلم يصح فهو من المفتريات التي لجأ بها نصرة المذهب الى وضعها ولو لم يكن ذلك مذهبا مقررا له قد خالف فيه غيره الى اخر عمره لما حكم الشافعي
بسقوط الحد عمن اتى بنكاح المتعة كما نقله عن النص قبل ذلك واما خامسا فلان ما ذكره من ان الاية منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص
مردود من وجوه الاول ان دعوى النسخ لا يجوز الا ببرهان لان كلام الله تعالى انما ورد ليؤتمر له ويطاع بالعمل به لا بتركه والنسخ يوجب الترك فلا يجوز لاحد
ان يقول في شيء امر الله تعالى به هذا لا يلزمني طاعته الا بنص اخر عن الله تعالى وعن رسوله بانه قد نسخ والا فالقول بذلك لا يجوز لان الاصل في الحكم
الثابت بقاؤه حتى يظهر ناسخه وقد اضطربت رواياتهم في احكام النسخ فروى البخاري ومسلم في صحيحهما عن ابن مسعود رضي الله عنه قال كنا نغزو مع النبي صلى الله عليه وسلم
ليس معنا نساء الا استمتعنا فقلنا ثم رخص لنا بعد ذلك ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله
لكم فان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه تدل على ان ما ورد بعد اخباره عن حل المتعة صريحة في انكاره للنسخ وتعريضه بذلك على من حكم بعد النبي صلى الله عليه وسلم بتحريم المتعة فانا لا متعتان
كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانا احرمهما وانا اعاقب عليهما وهذا غير خاف على الفطن المنصف بالانصاف وروى في جامع الاصول عن سبرة بن
معبد قال عرفة بن الزبير بن اخاه عبد الله قام بمكة فقال ان ناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال انك
لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة يفعل على عهد امام المتقين يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابن الزبير فجربت بنفسك فوالله لئن فعلتها لارجمنك
باحجارك انتهى ولا يخفى ان ذلك الرجل الذي عرض به ابن الزبير كان ابن عباس رضي الله عنه فانه قد عمي في اخر عمره وكان هذا التعريض عن ابن الزبير حال تغلبه
على بلاد الحجاز وما والاها بعد موت يزيد بن معاوية فما تكلف بعضهم من ان ابن عباس رجع عن ذلك انما هو من قبيل الرمي في الظلام وروي عن
ابن عمر قال كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الايام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر حتى نهى عنه عمر في شان عمرو بن حريث اخرجه مسلم وهذا صريح
في ان الناسخ هو عمر لا صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم وروى الثعلبي في تفسيره وكذا محمد بن جرير الطبري في تفسيره وابن الاثير الجزري في نهايته عن علي بن ابي طالب
قال لولا ان نهى عمر عن المتعة ما زنى الا شقي وروى البخاري ومسلم في كتابيهما والثعلبي في تفسيره عن عمران بن حصين قال نزلت اية المتعة في كتاب
الله عز وجل ولم ينزل اية بعدها بنسخها فامرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فتمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينهنا عنها فقال رجل برايه ما شاء قال البخاري في صحيحه
يقال انه اراد الرجل المذكور هو عمر وقال مسلم في المجلد الثاني من ثلث مجلدات ما هذا لفظه يعني عمر ولم يقل يقال انه عمر وروى الترمذي عن ابن عباس
قال انما كانت المتعة في اول الاسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى انه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى
نزلت على ازواجهم وما ملكت ايمانهم ولا يخفى ان نسبة ابن عباس في هذه الرواية المفتراة الى القول بنزول الاية المذكورة لنسخ المتعة انما ارتكبه الراوي
بمجرد توهمه لكون الاية صالحة للنسخ فجوز نسبة القول الى ابن عباس ليصير حجة على الخصم الذي يرتضي كلامه وقد عرفت ما فيه وروى عن سلمة ابن
الاكوع قال رخص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في متعة النساء عام اوطاس ثلثة ايام ثم نهى عنها وروى عن سبرة الجهني انه غزا مع النبي صلى الله عليه وسلم فتح مكة قال فاقمنا بها خمسة
عشر فاذن لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في متعة النساء ثم لم يخرج حتى نهانا عنها رواه مسلم وروى ابو داود واحمد عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى في حجة الوداع عنها فتامل
هذا الاختلاف العظيم في اثباتها ونسخها ثم اضطرابهم في رواية نسخها وان النهي في حنين والاذن فيها في اوطاس ثم النهي عنها بعد ثلثة ايام مع الحكم
بانها كانت سائغة في اول الاسلام الى اخر ذلك الحديث المقتضي لطول مدة شرعيتها ثم الاذن فيها في فتح مكة وهي متاخرة عن الجميع فيلزم على هذا
ان يكون شرعت مرارا ونسخت كذلك لا مرتين بحسب كل ذكره الناصب وقال النيشابوري في تفسيره اكثر الروايات انه صلى الله عليه وسلم اباح المتعة في حجة الوداع وفي
يوم الفتح وقول من قال انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن الروايات انتهى
واقول بل القول بالنسخ مرتين ايضا انما ارتكب لاجل تلك المصلحة كما لا يخفى ولعل النيشابوري اراد بالجمع ما فوق الواحد ثم لو كان نسخها حقا لما اشتبه
ذلك على الصحابة في زمن خلافة ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم شاع النهي عنها وايضا فان عمر ما فرق بين متعة الحج ومتعة النساء في النهي ولا
خلاف في ان متعة الحج غير منسوخة ولا محرمة فوجب ان يكون متعة النساء في حكمها وما الحسن ما وجد في بعض كتب الحنفية من ان رجلا كان يفعلها فقيل له
عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا له كيف ذلك وعمر هو الذي نهى عنها وعاقب على فعلها فقال القوله متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا احرمهما
واعاقب عليهما متعة الحج ومتعة النساء فانا اقبل روايته في شرعيتها ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والسر في اضطرابهم هذا هو انه لما لم يكن لدعواهم النسخ
اصل عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وانما وقع النهي في ذلك عن عمر بقوله انا انهى عنها اه كما هو المأثور المشهور المذكور سابقا احتالوا لتوجيه ذلك بارتكاب
دعوى وقوع النسخ من الشارع ليتاتى لهم ان يقولوا انه لم يرد بقوله انا انهى عنها انه نهى عن ذلك من عند نفسه بل اراد انا انهى عنها بنهي الشارع عنها
وزعموا انهم تخلصوا بتكلف هذا التوجيه البارد الذي خلاف صريح اللفظ عن الشناعة الواردة على عمر من اساطين اهل الاسلام وافاضل سلفهم
الذين لم يكونوا فيها ابوا عن احد من اهل زمانهم كخليفتهم مامون العباسي الذي نقل عنه اليافعي الشافعي في ترجمته يحيى بن اكثم القاضي الفقيه انه شتم
عمر في تحريمه عن ذلك وقال مشيرا اليه من انت يا اجعل حتى تنهى عما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر الى اخر القصة لكن قد تواردت في هذا الاصلاح جماعة منهم
من غير علم احدهم بخصوصيات ما وضعه الاخر فحصل الاضطراب في زمان النسخ ومكانه ومراته كما ترى اضطرابا شنيعا لا يقصر عن اصل جراة عمر في
النهي عن ذلك من عند نفسه خلافا على الله تعالى ورسوله والحاصل ان القراءة المنقولة صريحة في ارادة المتعة والاجماع واقع على انها كانت جائزة

والروايات كذلك فالكتاب والسنة والامة متفقة على جوازها وقد اختلف الامة في بقائها والاصل والاستصحاب وعدم دليل واضح على النسخ وكونه على
خلاف الاصل مع الخلاف في جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وعدم الاجماع مع عدم العلم بالتواتر ههنا وعدم جوازه بالخبر الواحد بالعقل والنقل
من الاجماع وغيره دليل العدم ويؤيده عدم ورود خبر صريح والخلاف من كبار الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وابي ونقل بقائه الى زمان
عمر واسناد التحريم الى نفسه كما مر والروايات من طرق اهل البيت متواترة ورجوع ابن عباس عنه وتوبته كما روى في الكشاف بعيد بل موضوع صريح
كما مر ولانه ما كان حراما بل كان قوله به واجبا حيث كان مستندا الى دليل فكيف يصح الرجوع عند الموت بعد عدم ظهور دليل خلافه في حيوته ولو كان
لنقل ويبعد ظهور دليله له عند الموت وكونه مخفيا عليه وعلى غيره حتى يمنعوه عنه الى حين الموت ومع ذلك لا معنى للتوبة حيث كان قائلا بقول الله
وهذا ما نقل غير القاضي وصاحب الكشاف الرجوع وما تقدم من تفسير مجمع البيان والثعلبي صريح في بقاء الجواز فقولهما بالنسخ باطل لما عرفت
من عدم ما يصلح له من عقل ونقل كتابا وسنة واجماعا لوجود الخلاف من الخاصة والعامة مثل السدي وسعيد بن جبير وجماعة من التابعين وابن عباس الى
اخر عمره كما مر على ان في كلامها اضطرابا فانه يفهم تارة انه اباحها ثم حرمها وتارة انه كان مرتين كان ثم حرمها وانه اباحها ثم اصبح وقال ان الله حرمها
ابدا فانه يفهم منه انه كانت يوما واحدا وتارة يفهم انه كانت ثلثة ايام مع انه قال كان الرجل منهم يتمتع اسبوعا وهل هذا الا تناقض واضطراب واحسيا
لرد ما احل الله بقول عمر والمحصل ان الجواز كان يقينا بالكتاب والسنة والاجماع الامة ولا يزول الا بيقين مثله عقلا ونقلا من العامة والخاصة وليس
فليس والسلم على من اتبع الهدى الثاني ان النسخ والتخصيص معنيان مختلفان مفهوما وحكما كما لا يخفى على من شم رائحة من الاصول فيكون قوله
منسوخة بتخصيص العقد فاسد مع ان هذا التخصيص انما يتجه اذا لم يكن المتعة نكاحا شرعيا وهو اول المسئلة كما لا يخفى والثالث ان ما ذكره من احتمال
ان يراد من الاستمتاع في الاية التمتع من النكاح الشرعي مدخول بما ذكره المص من ان ذلك حقيقة في نكاح المتعة فان الشارع استعمل فيه والاصل
فيه الحقيقة والرابع انه ان اراد بالنكاح الشرعي النكاح الدائم فهو راجع الى ما ذكره اولا من التخصيص الذي عرفت فساده وان اراد به ما يشمل الدائم
والمنقطع فلا يحصل منه مطلوبه وهو ظاهر واما سادسا فلانا لو سلمنا ان قراءة ابن عباس من الشواذ فغاية الامر في ذلك ان لا يصلح حجة ودليلا
ولم يقصد منه المص الا التأييد من الله التأييد اما سابعا فلان ما ذكره من ان الاجماع الذي نقله قد انعقد الاجماع على خلافه فمردود بما بينا
من ان الاجماع المنعقد على خلافه كالاجماع على خلافه تشيع بتم غير تمام واما ثامنا فلان ما ذكره من ان كون المتعة من محرمات عمر افتراء انما هو انكار
بارد يكذبه صريح عبارة عمر حيث قال انا انهى عنهما وانا اعاقب عليهما واما تاسعا فلان ما ذكره من انه لو كان فعل عمر هذا مع كونه حلالا لانكر عليه
الصحابة مردود بان الانكار قد وقع عن بعضهم وسكت اخرون لهيبته وغلظته وفظاظته سيما وقد كان لعمر عادة يرويه الناس في المشهور باعتبار عظم
على المنع عن ذلك فلعله لهذا سكتوا عنه ههنا وانكروا عليه في المواضع الاخر الذي لم يكن لديها اهتمام تمام واما عاشرا فلان ما ذكره في تاويل قوله كما
على رسول الله ص بارد وما تكلفه في تاويل قوله انا انهى عنهما ابرد اذ لو كان النهي صادرا عن رسول الله ص لكان نسبة النهي اليه ص صريحا بان يقول
قد نهى عنهما اخر ادخل في انفاذ الحكم كما لا يخفى ولو جاز مثل هذه التاويلات الباردة في الكلام لارتفع الامان عن فهم المقاصد والمرام ثم اقول من العجب
ان عمر منع متعة النساء ومتعة الحج في عبارة واحدة والقوم قد اصروا في المنع عن الاول واعترفوا بجواز الثاني كما ذكره العضد لا يخفى في بحث الاجماع
من شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال وفي الصحيح ان عمر كان يمنع عن المتعة اي متعة الحج الى العمرة وقال البغوي صار اجماعا اي جوازه مجمعا عليه انتهى
فتامل **قال** المص رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان النكاح الفاسد لا يحلل الزوجة المطلقة ثلثا وقال الشافعي انه يحلل وقد خالف قوله
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والنكاح هو المعتبر في نظر الشارع لاستحالة ان يامر بالباطل انتهى **و** **قال** الناصب غفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المطلقة ثلاثا لا تحل للمطلق الا بعد اصابة الزوج الثاني اياها بالنكاح الصحيح والوطي المتضمن للدخول الشرعي وهذا من
مغفراته على الشافعي على دابه انتهى **و** **اقول** ما نسبه الناصب الى الشافعي اما انه احد قوليه ان ثبتا واما انه قول لاصحابه كما يرشد اليه النظر في المطولات
وقد بينهما سابقا على ان الناصب مبني في القول والانكار على مجرد ما راه في كتاب الانوار الموضوع لبيان ما تقرر عليه الفتوى بين متاخري الشافعية
وعلى تقدير التسليم فجميع ما انكر الناصب نسبته الى الشافعي مما لم يطلع على ماخذه لا يتجاوز عن مسائل خمسة فنفيها عنه مع ثبوت نسبة المسائل الكثيرة
الشنيعة اليه كما عرفت لا يجدي نفعا كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **ى** ذهبت الامامية الى ان المهر ما تراضيا عليه الزوجان قل
او كثر وقال مالك انه يقدر باقل ما يجب فيه القطع وهو ثلثة دراهم وقال ابو حنيفة يقدر بعشرة دراهم فان عقد على اقل من عشرة وجبت العشرة وقد
خالفا قول الله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وهو عام وعند ابي حنيفة لو سمى خمسة وجب لها
كمال ما فرض لا نصفه وقول النبي ص ادوا العلائق قيل يا رسول الله وما العلائق ما يتراضى عليه الاهلون وقد يحصل التراضي بدرهم وفاقا للاجماع
على امرأة ان يصدق امراة قليلا كان او كثيرا وزوج امراة على تعليم اية من القران بعد ان طلب من الزوج خاتما من حديد فلم يقدر عليه انتهى **و** **قال**
الناصب غفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الصداق ما يتمول لاحد لاكثره ويستحب ان لا ينقص من عشرة دراهم للخروج من خلاف ابي حنيفة
وان لا يزيد على صداق ازواج النبي ص وهو خمسمائة درهم ووجه ما ذهب اليه مالك ان اقل ما يسمى مالا هو نصاب السرقة لان القطع لازم باخذ المال وهذا
اقله فيكون مقدار الصداق ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان العشرة عدد كامل وسلوغ المال اليه يكون اقل الصداق انتهى **و** **اقول** لا يخفى ان كل واحد

من دليل على مالك وابي حنيفة منقوض اجمالا بالاخر ويتوجه على ما ذكره مالك تفصيلا انا لا نسلم ان اقل ما يسمى مالا هو نصاب السرقة وما ذكره
من البيان لا يدل عليه فلا يلزم من كون القطع لازما باخذ المال ان يكون نصاب السرقة اقل المال وانما يدل على انه اقل ما اوجب الشارع القطع
من المال وكذا يتوجه على دليل ابي حنيفة تفصيلا انا لا نسلم ايجاب الشارع العدد الكامل في المهر والمستند ان الشرع اوجب الابتغاء بمطلق المال في قوله
ان تبتغوا باموالكم فالتقييد بالعشرة زيادة على النص ولا شهرة الحديث الذي رووه من قوله ص لا مهر دون عشرة حتى يصح لهم على اصولهم زيادة
على النص بالحديث المذكور مع ان الحديث مجمل لا دلالة فيه على كون العشرة دراهم ولم لا يجوز ان يكون المراد عشرة دنانير او الاقواب نحو ذلك هذا
وقالت الحنفية ان الفرض في الاية المذكورة وفي قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم بمعنى التقدير فيستفاد منها ثبوت
التقدير الشرعي فجعل المهر غير مقدر شرعا مفوضا تقديره الى راي العاقدين يكون مخالفا لها وفيه ولا ان الفرض كما يجيء بمعنى التقدير يجيء بمعنى الايجاب
والتبيين والاعلام وغيرها واقتران الفرض في الاية الثانية بكلمة على يدل على الالزام والايجاب فلا يستدعي تعيينا وثانيا ان الفرض بمعنى
التقدير ايضا لا يستلزم التعيين لجواز ان يكون هذا التقدير كتقديرهم قيم الاشياء وانما نها اي الذي يظهر مقداره بعد تحققه من جهة
العباد فالشيء اذا قومه المقومون بقيمة واتفق فيه المتبايعان على ثمن مخصوص ظهر ان ذلك كان مقدرا في حقه فكذا اذا تعين بتراضي المتعاقدين
مقدار من المهر والقول بان اصل معنى الفرض هو التقدير مجرد دعوى بلا برهان بل اهل اللغة ذكروا استعماله في معان كثيرة منها ما ذكره
من غير فرق وهذا امارة الاشتراك فيكون صرفا الى التقدير تحكما وما قيل ان اللفظ اذا تردد بين الاشتراك والخصوص فالحمل على الخصوص
اولى فيحمل الفرض بناء على هذا الاصل على انه خاص موضوع لمعنى واحد وهو التقدير ويستعمل في غيره من المعاني مجازا مدفوع بان هذا انما يتم
تردد بين الاشتراك والخصوص وهنا قد ترجح جانب الاشتراك بما مر على ان البيان المذكور مقلوب عليه اذ الاصل المذكور لا يقتضي ان يكون الفرض
بمعنى التقدير حقيقة وفي المعاني الاخر مجازا ولم لا يجوز ان يكون الامر بالعكس فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى ان المفوضة اذا
طلقها قبل الفرض والدخول يجب لها المتعة وقال مالك لا يجب وقد خالف قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
فمتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين امرا بالتمتيع وهو للوجوب وفصل بين الموسر والمعسر فلو لم يكن حقا
لما فصل بينهما كصدقة التطوع لا فصل بينهما فيها وقوله حقا على المحسنين في الحق الثابت وعلى للوجوب وقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا
على المتقين انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة قبل الدخول ان وجب لها مهر بتسمية صحيحة او فاسدة او فرض
فلا متعة لها وقيل المهر او بات وان لم يجب للتفويض فلها المتعة وهو مذهب الشيخ ما لك لان صح انه حمل الامر على الندب لا على الوجوب لانه تعالى
حقا على المحسنين ويفهم منه ان المتعة للمفوضة قبل الفرض والدخول من الاحسان وهو يدل على الاستحباب والندب دون الوجوب انتهى **قال** المصنف
يتوجه عليه ان دلالة حقا على الوجوب انما هو بحسب منطوقه ودلالة لفظ المحسنين على الاستحباب انما هو بمفهوم اللقب الذي هو اضعف المفاهيم
مع ان المفهوم عند من قال بحجيته انما اعتبر بشروط مذكورة في كتب الاصول منها ان لا يكون قد خرج مخرج الغالب المعتاد وظاهر ان الغالب اعطاء
المتعة ممن يسع فيه الاحسان واما غيره فربما خالف امر الله تعالى لعدم اتصافه بالمروة والاحسان فسقط الاستدلال بالمفهوم راسا وبالجملة
قوله تعالى حقا على المحسنين لا ينافي الوجوب المفهوم من قوله فمتعوهن اذ يعلم وجوب الواجب من الاحسان كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته
يب ذهبت الامامية الى انه اذا تزوج امراة ودخل بها ثم طلقها ولم يواقعها فلا عدة وان تزوجها بمهر فان دخل استقر المهر وان طلقت قبل الدخول
فلها النصف وقال ابو حنيفة يجب الجميع وقد خالف قول الله تعالى فنصف ما فرضتم انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
طلقها فله الرجعة في العدة ولو عقد النكاح على الرجعية بدل الرجعة صح وان طلقها ثلاثا فليس له الرجعة ولا تجديد النكاح حتى تنكح زوجا غيره
الحكم في المهر ان يتنطر بالطلاق بالدخول في جميع الصور ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الدخول قد حصل في نفس هذه المراة فيجب الجميع وذلك لان
الرجل ما لك الرجعة فلم يحصل المفارقة بالكلية وعقد النكاح في حكم الرجعة وقد حصل الدخول في النكاح الاول فيجب جميع المهر ولا يحتاج الى دخول
مجدد ونظير فيما لو حصل الدخول اصلا انتهى **واقول** لا يخفى انه قد فرض ان المراة قد حلفت في الطلاق الاول حقها من المهر المقرر في النكاح الاول
او ان نفي النكاح الثاني يكون حال الزوج معها كحال رجل اخر نكحها بدله بعد ذلك وطلقها قبل الدخول فالقول بالتنطير في الزوج الثاني دون
الاول تحكم غير معقول ويلزم ابا حنيفة انه اذا تزوجت المراة بعدة من الازواج ثم نكحها الزوج الاول بعدهم وبعد مضي السنين وطلقها قبل الدخول
ان يكون الواجب عليه جميع المهر وهذا الظهر بطلانا كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى ان الوليمة مستحبة ليست واجبة
اجابة الدعاء اليها مستحب غير واجب وكذا الاكل واوجب الشافعي الجميع وقد خالف سيد الامة وقوله ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى **وقال**
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان وليمة النكاح سنة مؤكدة يجب الاجابة اليها على كل من دعي اليها فرض عين وقيل فرض كفاية ولا يجب
الاكل اليها دليل كونه سنة مؤكدة ما قوله ص لعبد الرحمن بن عوف اولم ولو بشاة ولدوام عمل النبي ص في ولائم زواجه واما ان الاجابة اليها فرض
فلما روي عن عبد الله بن عمر في الصحاح ان رسول الله ص قال اذا دعي احدكم الى الوليمة فليأتها وفي رواية فليجب عرسا كان او نحوه واما عدم
وجوب الاكل فلما روي عن جابر ان رسول الله ص قال اذا دعي احدكم الى الطعام فليجب فان شاء طعم وان شاء ترك وفي رواية الرضا لم يقل الله

على ما هو عليه اعترض انتهى **وأقول** قد ذكر النووي الشافعي في كتاب الروضة ثلاثة في وليمة العرس قولان ووجهان أحدها أنها واجبة لقوله ﷺ في الحديث
الصحيح أولم ولو بشاة انتهى والعجب من الناصب أنه يسب الشافعي القول بالاستحباب ثم يستدل له بالحديث الدال على الوجوب لعله يحمل الأمر فيه على
الاستحباب وحيث يتوجه عليه أن حمل هذا الأمر في هذا الحديث على الاستحباب وحمل الأمر في حديث الإجابة على الوجوب تحكم بارد لا يليق بالشافعي ولا
بأصحابه وبهذا ظهر أن المصنف بات في نقل مذهب الشافعي إلا بما هو عليه فإن الظاهر أن القول بالوجوب المذكور في الروضة محمول على ما في القديم أو في الجديد
أو منقول قد ثبت أن القول بوجوب الوليمة مذكور في بعض كتب أصحابه كما عرفت فلعل المصنف علم من كتاب آخر لهم أن ذلك القول للشافعي في القديم والجديد
هذا ما ظهر لي عند المسودة ثم رأيت في كتاب التذكرة للمصنف ما يصدق ذلك حيث قال لا يجب الإجابة إلى الدعوة في وليمة العرس عند علمائنا أجمع بل تستحب
وهو أشهر قولي الشافعي على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة وأما على تقدير وجوب اتخاذ الوليمة فإن الإجابة عنده واجبة قطعا ووافقنا مالك وأحمد
على الاستحباب دون الوجوب لأنه معاوضة فلم يكن الإجابة إليها واجبة كسائر الدعوات ولأصالة البراءة والقول الثاني للشافعي إنها واجبة على تقدير عدم وجوب
اتخاذ الوليمة غير واجبة وعلى تقدير وجوبه واجبة قولا واحدا قال ابن عبد البر لا اختلاف في وجوب الإجابة إلى الوليمة إن دعي إليها إذا لم يكن فيها لهو
وبه قال العنبري وأبو حنيفة لما روي عن النبي ﷺ أنه قال من دعي إلى الوليمة فلم يجب فقد عصى الله ورسوله ومن دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج
مغيرا وقال ﷺ من دعي إلى الوليمة فليأتها وقال من دعي فلم يجب فقد عصى الله ورسوله وهي محمولة على شدة الاستحباب لأن الضيافة لا تكون واجبة
لما قال الغير إتلاف لماله بإذنه وعلى التقدير بين بعد إيجابه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل الثالث عشر في الطلاق** وفيه مسائل
الأولى ذهبت الإمامية إلى أن الطلاق المحرم هو أن يطلق المدخول بها الحاضر زوجها معها الحائل حال حيضها أو في طهر قد جامعها فيه فإنه لا يقع وخالف فيه الفقهاء
الأربعة وقد خالفوا لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن أي لقبل عدتهن فهو يدل على تحريم الطلاق في غير الطهر فيكون منهيا عنه والنهي يدل على الفساد وطلق ابن
عمر امرأته ثلاثا وهي حائض فأمره النبي ﷺ أن يراجعها فقال عبد الله فردها علي ولم يرها شيئا وفي رواية عن ابن عمر طلقت زوجتي وهي حائض فقال لي
ما هكذا أمرك ربك إنما السنة أن تستقبل بها الطهر فتطلقها في كل قرء تطليقة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الطلاق المحرم
المسمى بالبدعي أن يطلقها في حال الحيض أو في طهر جامعها فيه وقبل العلم إذا وجب الطلاق في هذه الصور حرام ولكن يقع وحيث حرم الطلاق استحبت
الرجعة إن أمكنت وأما ما استدل به على عدم الوقوع من الآية فغير صحيح لأن النهي عن الشيء لا يدل على فساده كما ذكر في الأصول وإن الشيء يمكن أن
يكون حراما وصحيحا كالصلاة في الدار المغصوبة لأن كل واحد منهما من جهة ثم ما استدل به من حديث ابن عمر فهو غير صريح في الدلالة على الوقوع لأنه أمره
بالرجعة ولو كان الطلاق غير واقع لم يحتج إلى الرجعة ثم ذكر في آخر الحديث أنه ﷺ قال إنما السنة أن تستقبل بها الطهر فدل أن خلافه بدعة لا أنه لا يقع
ثم إنه لم يذكر حديث ابن عمر على ما هو عليه في رواية الصحاح هكذا عن عبد الله بن عمر أنه طلق امرأة له وهي حائض فذكر عمر لرسول الله ﷺ فتغيظ فيه رسول الله ﷺ ثم
قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فإن بدا له أن يطلقها طلقها طاهرا قبل أن يمسها فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء هذا الحديث يصرح
بأن الطلاق في الطهر قبل المسيس وأما قوله طلق امرأته ثلاثا فيستدل به على مذهبه الباطل الفاسد وظاهر أنه صريح في وقوع الطلاق البدعي وإن كان حراما انتهى **وأقول**
المذكور في كتب الأصول أن جمهور فقهاء الشافعية ومالك وأبو حنيفة والحنابلة وأهل الظاهر وجماعة من المتكلمين ذهبوا إلى أن النهي يدل على الفساد
مطلقا وقد استدل ابن الحاجب في مختصره على ذلك بوجوه وأطال علماء الأمصار في الأعصار لهم الوا يستدلون على الفساد بالنهي في أبواب الربا والأنكحة
والبيوع وغيرها انتهى وقال القاضي البيضاوي في المنهاج النهي في المعاملات إن كان راجعا إلى نفس العقد أو إلى أمر داخل فيه أو أمر خارج عنه لازم
كبيع الحصاة فهو للملابس وإلا لو كان دالا على الفساد وإن رجع إلى أمر خارج عن العقد مفارق له فلا انتهى فنقول الناصب أن النهي عن الشيء لا يدل على فساده
لا يفيد دفع ما ذكره المصنف عن الفقهاء كما لا يخفى وما ذكره الناصب سابقا في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة مما لا ارتباط له بما نحن فيه لأن مبنى تلك
المسألة على اجتماع جهتي الأمر والنهي وكلامنا ههنا فيما إذا كانت الجهة واحدة هي النهي فقياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق وأما ما ذكره
من أن حديث ابن عمر يدل على الوقوع لأنه أمره بالرجعة إلى آخره مدخول بأن المراجعة المأمور بها في الحديث هو الرجوع بالمعنى اللغوي كما يدل عليه قول
ابن عمر في تتمة الحديث فردها علي ولم يرها شيئا دون المعنى الاصطلاحي الذي يدل على وقوع الطلاق كيف وقوله ولم يرها شيئا صريح في عدم
وقوع الطلاق أصلا وأيضا لو كان اعتراض النبي ﷺ على عبد الله بن عمر وتغيظه عليه في ذلك لمجرد أنه فعل محرما حيث طلق في حال الحيض زوجته
لا لكونه في الرد عليه بنحو قوله الطلاق في الحيض حرام ولما احتاج في الرد إلى تعليم كيفية إيقاع الطلقات الثلاث أيضا وإضافة قوله إن السنة أن تستقبل بها الطهر
فتطلقها في كل طهر تطليقة الحديث تأمل وأما ما ذكره من أن قوله ﷺ إنما السنة أن تستقبل بها الطهر يدل على أن خلافه بدعة
لا أنه لا يقع مردود بأن النهي يدل على فساد الطلاق وفساد تلك البدعة ومع ذلك كيف يعارض صريح قوله ولم يرها شيئا صريح في إصابة ذلك
القول إذ الظاهر أن الضمير المؤنث راجع إلى الطلقات الثلاث ولو كان راجعا إلى الطلقة الواحدة الواقعة المستدعية للرجوع كما فهمه الناصب لكان معناه
نفي الشيء الدال على عدم وقوع الطلقة الواحدة وأيضا يدل على مسعود ذكر الطلقات الثلاث في أصل الحديث ما رواه البخاري في هذا الباب عن ابن عمر
من أنه قال حسبت عليه بتطليقة انتهى فإن الظاهر منه أن المراد حسبت الطلقات الثلاث بواحدة وهو يوافق ما نقله الشارح القسطلاني عن ابن القيم من أنه
قال لم يرد التصريح بأن عمر احتسبت تلك التطليقة الثلاثة ورواية سعيد بن جبير عنه على أنها هو الذي حسبها عليه بعد موت النبي ﷺ في الوقت الذي ألزم
عبد البخاري وليس فيها التصريح بالرفع ويحتمل أن رواية سعيد بن جبير

الناس في زمن الطلاق الثلث بعد ان كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا يحتسب عليهم ثلاثا اذا كان بلفظ واحد انتهى فقط وابن البخاري لزوجه وتعوده بالكذب والعمل
لم يحتسب عليه لسكتة الثالث من البين قال الله رفع الله درجته في ذهبت الامامية الى ان الطلاق بلفظ واحد مثل ان يقول طلقتك
ثلثا فانه يقع واحدة وقال الشافعي واحمد يقع الثلث وليس بحرام وابو حنيفة ومالك يكون محرما ويقع الثلث وقد حكى العلماء اقوالهم في الطلاق
مرتان وسال النبي صلى الله عليه وسلم طلقتها ثلثا فقال عصيت ربك وهو يدل على تحريمه فيكون منهيا عنه وروى ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله
وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا فيما كان لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضى عليهم فالزمهم الثلث
وقال ابن عباس طلق ركانة بن عبد يزيد امراته ثلثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقتها فقال طلقتها
ثلثا في مجلس واحد فقال انما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فراجعها انتهى وقال الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي واحمد
قال الامامية ان ثلثا يقع الثلث والسنة تقريرها على الاقرار وان طلق ثلثا فليس بحرام اما دليل انه اذا طلق الثلث يقع ثلثا الم يرد به الاجماع
مرتان ثلث مرات ولم يرد به بل يقاع مرة واحدة فكيف يكون الثلث واحدة وهو خلاف مقتضى اللفظ واما الاستدلال بقوله تعالى الطلاق
مرتان فهو غير صحيح لان المفسرين ذكروا في تفسيره وجهين الاول ان الطلاق السنة ان يكون مكررا لا ان يطلق ثلثا دفعة فان هذا ليس من السنة كما ذكرنا
والثاني ان الطلاق الذي يملك الزوج بعده الرجعة هو مرتان لا اكثر والمعنى الثاني اقوى لان الله تعالى قال بعده فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره واراد بهذا التطليق الطلاق الثالث فعلم ان المراد بالمرتين المرتان اللتان يملك فيهما الزوج الرجعة لانه لم يملكها بعد الثلث ولا يفيد
النص ان الطلاق غير المرتين لم يقع وقد تداول الخلف والسلف على ايقاع الطلقات الثلث مرة واحدة فوقع عليه الاجماع مع افادة اللفظ فيكون حجة
في الشرع واما ما ذكره من حديث عمر فهو مغير من حديث عبد الله بن عمر كما ذكرنا ولبين في الحديث صلا ان عمر طلق هو بل الوارد ان عبد الله بن
طلق كما روينا قبل واما ما استدل به من حديث ركانة بن عبد يزيد فلم يرد على صورته في الصحيح والصحاح هكذا عن ركانة بن عبد يزيد انه طلق
امراته سهيمة البتة ثم اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني طلقت امراتي البتة ما اردت والله الا واحدة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والله ما اردت الا واحدة
قال ركانة والله ما اردت الا واحدة فردها اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلقها الثانية في زمان عمر والثالثة في زمان عثمان وهذا يدل على ان رسول الله
انما رد عليه زوجته بعد التحليف انه اراد الواحدة ويعلم من هذا انه لم يرد الواحدة فتطلق الثلث على ما هو مقتضى اللفظ وانما قبل منه هذا
لكونه جديد العهد بالاسلام فحسب ان الثلث واحدة فهذا الحديث حجة عليه وهو يجعله حجة له فلا يدري ما عليه مما ذكر من حديث عمر وابن
قال على المسيرة فقد ذكرنا وجهه قبل هذا انتهى واقول اما ما ذكره الناصب من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث وهذا قول انه لا يكن فيما يخص
فيدل الانسان بلا مقتضاه لانه يدل ان الزوجة تخرج بطلاق واحد عن الزوجية تحرم كونها محلا فالوارد طلاق اخر فيه بها عدا الواحد من الثالث
فيناه ما هو العواء واقع عليها وهذا كما اذا قال القائل ضرب زيدا ثلثا وعلم المخاطب ان الضرب الاول وقع على زيد والثاني في الثالث فيما على ثم
انزل على الجدار مثلا فلا محالة يحكم المخاطب بكذبه او توهم اشتباه الجملة المراد من اللفظ لا يحصل بمجرد اقتضاء ظاهر اللفظ بل يتوقف على
دفع المانع من عدم اطلاع المخاطب على ان المتكلم استعمل الكذب او المجاز او توهم فيه على ان لا بد له الحس او العقل على خلافه الى غير ذلك بل لو كان اعتبار
مثل ذلك لوجب حمل المتشابهات كوجه الله ويد الله مثلا على ما اقتضاه اللفظ وفساده ظاهر وقد علم بهذا ان قياس ما نحن فيه على قول القائل
ضربته ثلثا قياس مع الفارق فليس مما يقتضي الفاء بعض الضربات والا لقلنا ههنا ايضا ان الضربات الثلث واحدة وايضا قال الله تعالى الطلاق
مرتان ثم اشار الى الثالث بقوله او تسريح باحسان او قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلما علم من ذلك ان الاتيان بالطلقات
الثلث يكون بمرات متعددة علم انه اذا اتى بها دفعة لا يكون مشروعا كما ان المشروع رمي الجمار بسبع حصيات متفرقة فلو رماها دفعة لم يكن مجزيا فكذلك
الطلاق واما ما ذكره من المعنى الثاني في تفسير الاية فهو مرجوح لما فيه من التخصيص الذي هو خلاف الاصل لا ضرورة الى ارتكابه سوى ارادة تطبيق
الاية على المذهب فيما ذكره في تقويته من قوله تعالى بعد ما فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ضعيف اذ لا يتوقف ارتباط هذه الاية بما قبلها
على ان يكون مفسرا بالمعنى الثاني الذي قواه الناصب اذ الارتباط على التفسير الاول ايضا حاصل بان يكون حاصل الاية ان الطلاق الشرعي يجب ان يقع
كرة بعد كرة فان طلقها بعد الكرة الثالثة لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فبقي التفسير الاول سالما ظاهرا في افادة ان التطليق الشرعي تطليقة على التفريق
الجمع والارسال فقوله ولم يرد بالمرتين التثنية كما اشرنا اليه بل التكرير كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة وكقولهم لبيك وسعديك ويكفي
في ابطال المعنى الذي اختاره الناصب مقلدا لامامه ما قلناه قبيل ذلك عن القسطلاني من ان عمر الزم الناس بعد موت النبي بالطلقات الثلاث
بعد ان كانوا في زمن النبي لا يحتسب عليهم ثلثا اذا كان بلفظ واحد واما ما ذكره من ان الحديث اصلا ان عمر هو الذي طلق بل الوارد ان عبد الله
ابن عمر طلق كما روينا قبل فدفوع بان المطلق هو ابن عمر لا عمر يقدح في اصل المقصد بل يكفي ذكر لفظ الثلث فيه كما عرفت ورواية المصنف انما هو طلقها
بضمير الغائب المذكر والمؤنث لا طلقتها بتاء المتكلم مقرونا بضمير المؤنث الغائب على هذا لا يلزم ان يكون المطلق عمر دون عبد الله بن عمر غاية الامر
ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر على طريقة ان يكون المطلق على سبيل التمثيل ورواية النسائي ابو داود في تفسيره موافق لرواية المصنف حيث قال في قصة عمر ابن
عمر قال يا رسول الله ارايت لو طلقتها ثلثا فقال اذن عصيت ربك وبانت منك امراتك انتهى واما ما نقله من خبر ركانة فالصواب

ما ذكره الله فلو سلم صحته لا دلالة فيه على ما زعمه من ان ذه صورة جرت اليه انما كان تحامله على ما قصده من عبارة الطلاق في مرة ابن علم وكانه ابن النبي
يقبل منه ذلك اذا حلف عليه حتى حلف على ذلك فالظاهر ان الحلف انما وقع لتأكيد بعد تكرر السؤال وايضا قوله وكانه ابتدأ اني ما اردت الا واحدة لا يحتمل
على انه كان قد علم ان الثلث واحدة في الشرع لكن لما كان هذا خلاف الظاهر ظاهر احتاط في السؤال عن النبي فقول الناصب انه كان جديد العهد
بالاسلام غير سامع لتلك المسئلة المذكورة مع كونها تعبدية الظاهر ان يجب مثل هذا الحسبان وكيف يتشبث هذا التوجيه مع ما مر من رواية القسطلاني
من ان عهد النبي كان بحسب الثلثة عليهم بواحدة مع ما ذكر في جامع الاصول في ذيل رواية ابي داود في هذا الباب من قوله علم ان وكانه طلق اسرائه
البتة فجعلها النبي واحدة انتهى فظهر ان حديث كانه على كلنا صورتي الكون والشك مجز على انا صححنا والحمد لله تعالى واما ما ذكره من انا قد ذكرنا وجه الحديث
الذي قاله عمر على المنبر فالظاهر انه اراد بذلك الوجه ما ذكره في حد كلامه من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث وقد عرفت انه مخدوش غير مجدي
ولو سلم كونه صحيحا في نفسه فلا يصلح ان يكون وجها لما فعله عمر لان الحديث صريح في انه كان على عهد رسول الله وابي بكر وصدرا من خلافة
عمر الثلث واحدة فهل يقول عاقل بان النبي وابا بكر وعمر في سنتين لم يعلموا مقتضى اللفظ الذي كان واجبا رعايته في حكم الطلاق شرعا ثم كرر
ذلك في زمانهم على غير الوجه الشرعي واذ ذاك كان محالا خصوصا على النبي علم ان ذلك تغيير من عمر لشريعة النبي وزيادة فيها ما لم يأمر به الله
تعالى ولا رسوله ومن العجب ان نفس الحديث صريح في ان الوجه الذي اراده عمر في احداث الحكم المذكور هو عقوبة للناس لما مضاء ما استعجلوا فيه وان
هذا هو محط طعن الناصب عليه ولنا نصب بعض عن ذلك ويقول الوجه فيما اراه عمر رعاية مقتضى اللفظ وهل هذا الا بهتان او فرار او يريد الطعن عليه
بيانا ما في كتاب الطرائف حيث قال اترى عمر كان يعتقد ان الله تعالى كان عالما ان الناس يستعجلون في امر يكون لهم فيه اناة فان عمر يعلم ان الله تعالى كان يعلم
ذلك وما جعل الثلث الا طلقة واحدة فكيف استجاز عمر بعقله ودينه وشريعة نبيه ان يزيد في الشريعة ما لم يزده الله ورسوله وكيف اعتقد وجعل
اختياره وتدبيره للامة اصلح من اختيار الله ورسوله وتدبيره وكيف يسوغ اتباعه بذلك منه وان عمر يعتقد ان الله تعالى ما كان عالما بذلك ولا عرف الله
ورسوله المصلحة التي عرفها عمر في لزوم الطلاق الثلث فحسب المسلمون بذلك غارا وشنارا ان يكون خليفتهم بهذه الصفة لقد شمتت بهم والله اهل
العقول والديانات انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان الاشهاد في الطلاق واجب شرط فيه وقال الفقهاء ليس شرطا ولا واجبا
وقد حكينا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ولا يجوز حمله على الرجعة لان الفراق قريب حيث قال او فارقوهن بمعروف يعني الطلاق ولان الاشهاد
على الرجعة غير واجب ولا هو شرط في صحتها فهو شرط في ايقاع الطلاق فوجب حمله عليه انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي انه
لا يشترط الاشهاد في الطلاق عقيب الرجعة وفيه وهو مصدق اذا ادعى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد واما ما استدل به من النص فيمكن ان يحمل على الندب
او يكون مخصوصا بمحل النزاع ثم ان تنازع الاشهاد على الرجعة لاحتياجها الى الشهود عند الاثبات فلم يلزم حمله على الطلاق دون الرجعة
انتهى **واقول** لا يخفى ان العلة في اشتراط الاشهاد على الطلاق هو التمكن من العلم بما يترتب على الطلاق وعليه من التوارث وغيره لا تصديق
الزوج في دعوى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد وقد ساعد الخصم على ما ذكرنا ضد قال ابن المرتضى من علماء الجمهور في تفسيره فائدة الاشهاد ان لا
يقع بينهما التجاحد لئلا يموت احدهما فيدعي الباقي الزوجية ليرث فقد يحصل في الاشهاد مصلحة الطرفين اما مصلحة المرأة فلانها بدون الاشهاد
تصير كالمعلقة واما مصلحة الزوج فللتخلص من لوازم الزوجية كالنفقة والكسوة وغيرهما وللزواج باخت المرأة او بالرابعة فلهذا صار الاشهاد
شرطا في وقوع الطلاق بخلاف النكاح لان المرأة فيه مالكة بضعها بلا منازع ولا مشارك فاذا رضيت هي والزوج على وجه شرعي تم الامر ولا
يجب الاشهاد فضلا عن ان يكون شرطا والا لوجب في جميع العقود وهو ممنوع اتفاقا واما ما ذكره من ان لفظ الامر في النص محمول على الندب فمردود
بان ظاهر الامر يقتضي الوجوب في عرف الشرع فلا يصار الى غيره من غير دليل واما ما ذكره من ان الاشهاد على الرجعة اهم فلعله يشير به الى ما ذهب
اليه امامه الشافعي من ان الاشهاد واجب في الرجعة مندوب في الفرقة وكون ذلك اهم واولى غير مسلم وتفصيل الكلام فيه ان قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم اما ان يكون محمولا على الشهادة في الطلاق بان يكون ضمير اشهدوا راجعا الى المطلقين المفهومين من قوله
فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف او على الشهادة في الرجعة التي عبر الله تعالى عنها بالامساك في قوله فامسكوهن بمعروف
او فارقوهن بمعروف لا يجوز ان يكون محمولا على الشهادة في الرجعة لعدم دلالة اللفظ عليه كما سنبينه ولان احدا لم يوجب فيها الشهادة من المسلمين
حتى يقال فيه ولا يكون حجة وهو احد قولي الشافعي والاخر الندب والاستحباب وحمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع من غير دليل
فتعين الاول فيكون الامر بالاشهاد راجعا الى الطلاق وهو المطلوب وهذا احد قولي الشافعي ثانيهما تفسيره لا يقال ان الطلاق وقع بعيد بخلاف الرجعة لانا
نقول هنا ثلثة اوجه حمل كل منها بالنظر الى مفهوم العبارة ان يكون مقصودا بالحمل فالاول ذكر الطلاق والقريب الرجعة والاقرب الفرقة ولا يبعد
عند هذا الموضع عن مواضع رجاع الضمير الى المحتملات المتعددة ان يترك القريب والابعد ويعتبر المتوسط فاذا لم يحمل فهل على القريب هو الفرقة كان
الحمل على المتوسط خلاف الظاهر فينبغي ان يكون ظاهرا فلك ناظرا الى حكم الطلاق الذي صدر به الاية ونزلت لبيان حكمه بالاصالة ولهذا سميت
سورة الطلاق وانما ذكر غيره تفريعا عليه وتبعا له كما لا يخفى على من نظر في الايتين على انه لا يجب الحمل على الاقرب بل لا يجوز مع المنافاة
فانما يعتبر الحمل والرجوع صحة المعنى دون القرب والبعد كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه

وتشبهوا بكفرة واصيلا فالتشبه راجع الى الله سبحانه مع كونه بعيدا في اللفظ حيث انه غير لائق لابرته دون رسوله مع قربه فقد علمت ان ظاهر
الحديث لا يقتضي ان يكون واجبا في الطلاق فاندفع ما ذهب اليه الشافعي تابعوه في هذه المسئلة ومن الله التوفيق **قال** المصنف رفع الله درجته
ومذهب الامامية ان طلاق المكره باطل وكذا عتقه وسائر العقود وقال ابو حنيفة يقع طلاقه وعتقه وكل عقد يلحقه فسخ وما لا يلحقه فسخ كالبيع
والصلح فانه يقع موقوفا يصح ان اجازها والا بطلت وقد خالف قوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقال ع لا طلاق ولا عتاق
في اغلاق والاكراه انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقع طلاق المكره بغير حق وان قدر على التورية وتركها كما لا يصح
نكاحه وبيعه وسائر تصرفاته والاكراه شرط مذكورة في الكتب وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان ما يلحقه الفسخ يقع بفعله لان
الاكراه يحصل الفعل مكرها كان الفاعل او طائعا بخلاف ما لا يلحقه الفسخ والمراد بلحوق الفسخ ههنا ما يكون حقيقة فسخا لا ان الفسخ يكون جائزا
فيه والا فالبيع يلحقه الفسخ انتهى **و اقول** اعتراض المصنف على ابي حنيفة انما هو في حكمه بوقوع طلاق المكره ونحوه لا في ان فرقه بين ما يلحقه فسخ
وما لا يلحقه غير موجه حتى يجاب ببيان وجه الفرق مع ما يتوجه عليه من ان ما ذكره من المقدمة القائلة بان ما يلحقه الفسخ يقع بفعل الفاسخ
مكرها كان الفاعل او طائعا اول المسئلة وعين المتنازع فيه مصادرة على المطلوب وايضا كيف يحصل التفصي بهذا عن ما ذكره المصنف من مخالفة الحديث
الذي اغمض الناصب عن التعرض للجواب عنها عجزا واضطرارا ومن العجائب ان هذا الناصب قد نقل في جرحه هذا اكثر من ادلة ابي حنيفة عن كتاب الهداية
وههنا اهمل نقل الدليل المذكور فيه والى بما شاء ولنذكر ههنا ما ذكر فيه مع التعرض لما عليه حتى لا يتمسك به الناظرون في هذا المقام فنقول قال
في الهداية وطلاق المكره واقع خلافا للشافعي هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم
بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته حال اهليته فلا يعرى عن قصده فعاملناه اعتبارا بالطائع هذا لانه عرف الشرين واختار
اهونهما وهذا اية القصد علامة الاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل انتهى وقال بعض الشارحين ان قوله قصد ايقاع الطلاق
احتراز عن الاقرار به مكرها فانه لغو لكونه خبرا يحتمل الصدق والكذب وقيام السيف على راسه دليل على انه كاذب فيه والخبر عند ان كان كذبا لا ينفك
عنه لا يصير صدقا وقوله في حال اهليته احتراز عن الصبي والمجنون وتقرير حجته ان المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته لانه عرف
الشرين الهلاك والطلاق اهون الشرين اية القصد والاختيار وهو ظاهر وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه كما في الطائع اذ
العلة فيه دفع الحاجة وهو موجود في المكره لحاجته ان يتخلص عما يوعد به من القتل والجرح وقوله الا انه غير راض بحكمه جواب عما يقال لو كان المكره مختارا
لما كان له فسخ العقود التي باشرها مكرها من البيع والشرى والاجارة وغيرها وليس كذلك وحاصله انه غير راض بحكمه فكان له فسخ العقود واما ههنا فعدم
الرضا بالحكم غير مخل به كالهازل وهو الذي يقصد السبب دون الحكم فان قيل بين المكره والهازل فرق وهو مبطل القياس في ذلك لان المكره مختار
فاسد الاختيار كامل والفاسد في حكم العدم فلا يلزم من الوقوع في الهازل الوقوع في المكره واجيب بان الهازل اختيار كاملا في السبب ما في حق الحكم
وهو القصد الى السبب فلا اختيار له اصلا وكان اختيار الهازل ناقصا غير كامل بالنظر الى الحكم فكانا متساويين فكان اعتبار احدهما بالاخر جائزا
انتهى **و اقول** يتوجه عليه ان عرفان الشرين فيما نحن فيه واختيار اهونهما انما يدل على قصد التلفظ بصيغة الطلاق لا على قصد الطلاق من الصيغة
والكلام في الثاني دون الاول وهذا كما قيل في صورة انكراه السلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد يكره
مخالفة العبد له في امره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه فينزل انكاره ويخلص
من الهلاك فان في هذه الصورة لم يتحقق الامر بل هو امر بحسب الظاهر لانه لا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه وهو ظاهر والحاصل
انه ان اراد بقوله وهذا اية القصد والاختيار ان معرفة الهلاك والاتيان بلفظ الطلاق اختيار اهونهما اية قصد الطلاق فغير مسلم كما
لا يخفى وان اراد ان معرفة الهلاك وحقيقة الطلاق اختيار اهونهما اية قصد الطلاق فمسلم لكن لا نسلم ان المكره بعد معرفة الامرين اختار حقيقة
الطلاق فضلا عن قصده كونه اهون واما ثانيا فلان قوله وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه مردود بانه ان اراد ان كل من قصد
ايقاع الطلاق في حال اهليته لا يعرى فعله عن حكمه فمسلم لكن لا نم ان فيما نحن فيه يتحقق قصد وقوع الطلاق بل المتحقق قصد صدور مجرد اللفظ
لحكمة الخلاص عن القتل والجرح وان اراد قصد ايقاع اللفظ فمع بعده عن العبارة لا يجدي نفعا وهو ظ وقياس المكره الى الطائع بجامع علة
دفع الحاجة فيهما انما يصح لو صح القياس اذا انحصر دفع حاجة المكره في قصد الطلاق وهو ممنوع لانه قد يندفع بمجرد الاتيان بلفظ الطلاق كما عرفت واما
ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عما يقال كلام على السند حقيقة فلا يمنع ولا يغني عن جوع **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه
لا يجوز استعمال الحيل المحرمة وان يوصل بها الى المباح وقال ابو حنيفة يجوز وقال ابن المبارك شكت امراة الى ابي حنيفة زوجها واثرت فراقه فقال
لها ارتدي وينزل النكاح وقال لزوج امراة قبل امها بشهوة فان نكاح زوجتك ينفسخ وقال النضر بن شميل في كتاب الحيل ثلثمائة وعشرون مسئلة
كلها كفر يعني من استباح ذلك كفر وقد خالفوا النقل فان الله تعالى عاقب من احتال حيلة محظورة عقوبة شديدة حتى انه مسخ من فعله قردة
وخنازير حيث ان الله حرم على بني اسرائيل صيد السمك يوم السبت فاحتالوا على السمك فوضعوا الشباك يوم الجمعة فدخل السمك يوم السبت
فاخذوا السمك يوم الاحد فقال الله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال النبي ص لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم

بيعوها واكلوا اثمانها ولما نظر محمد بن الحسن الشيباني الى هذا قال ينبغي ان لا يتوصل الى المباح بالمعاصي ثم نقض هذا القول فقال لو ان
رجلا حضر عند الحاكم وادعى ان فلانة زوجتي وهو يعلم انه كاذب وشهد له بذلك شاهدان زور وادعيا علمهما بذلك فحكم الحاكم بها حلت له
ظاهرا وباطنا وقالوا ايضا لو ان رجلا تزوج امرأة حبلى وهو يعلم بها فاتى هذا الاجنبي قبل دخوله بزوجته فادعاها زوجته وان زوجها
طلقها قبل الدخول بها وشهد له بذلك شاهدا زور وحكم الحاكم بذلك نفذ حكمه وحرمت على الاول ظاهرا وباطنا وحلت للمحتال ظاهرا و
باطنا هذا مذهبهم لا يختلف الحنفية فيه **قال** الناصب غفر الله له اقول لا خلاف بين العلماء في ان الحرام لا يجوز الاقدام عليه وما ذكره عن
ابي حنيفة فقد اراد من الحيل ما يجوز شرعا ولكن يكون على وجه الاحتيال للتوصل الى الحق وامثال هذا يكون في اقوال جميع المذاهب كما لو قال
وفي فم امرأته تمرة ان ابتلعتها فانت طالق وان قذفتها فانت طالق وان امسكتها فانت طالق فالحيلة للخلاص ان تاكل بعضها
وامثال هذه كثيرة في المعاناة وقد اكثر ائمة مذهب الحنفية من امثال هذه الحيل في دفع الاشياء في جميع الابواب لانهم ادنوا في [illegible] لا قدا الحرا
وما نقله عن ابن المبارك عن ابي حنيفة فهو باطل وكذب لا شك فيه وابو حنيفة اورع واتقى من ان ينسب اليه الامر بالكفر فان الامر بالكفر كفر
واما ما ذكره من حكم الحاكم فهذا مبني على مذهبهم وهو ان حكم الحاكم محلل ظاهرا وباطنا وعندنا انه محلل ظاهرا لا باطنا ودليلهم على ذلك القول
ما نقل عن علي ع انه قال للمرأة التي قامت عليها البينة للزوج فقالت يا امير المؤمنين الشاهدان كاذبان وان كان لا بد فزوجني منه فقال
امير المؤمنين شاهداك زوجاك انتهى **واقول** ان النص نقل عن ابي حنيفة انه قال يجوز استعمال الحيل المحرمة فنقول الناصب في مقابلة
انه اراد من الحيل ما يجوز شرعا كما زعم ثم ما نقل عن امير المؤمنين لو صح لا يدل على ما هو مطلوب الناصب من ان حكم القاضي محلل ظاهرا وباطنا
وغاية الامر ان يدل على ان شهادة الشاهدين كذلك مع انه لا يدل ايضا على ان شهادتهما محلل ومحرم ظاهرا وباطنا وانما يدل على انهما محلل ظاهرا لم يقم
دليل دال على كذبهما فاذن عدالتهما والمرأة المذكورة وان نسبت الشاهدين الى الكذب لكن اكتفت بمجرد الدعوى فلهذا لم يلتفت ع الى قولها فافهم **قال**
النص رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى ان اعتبار عدد الطلاق بالزوجات ان كانت حرة فطلاقها ثلاث وان كانت تحت عبد وان كانت امة فطلاقها
اثنتان وان كانت تحت حر وقال الشافعي لا اعتبار بالزوج ان كان حرا فثلث طلقات وان كان مملوكا فطلقتان وقد خالف قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك
بمعروف او تسريح باحسان فجعل للزوج الطلقة الثالثة وهذه الاية وردت في الحرة لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به والحرة هي التي تفتدي دون
الامة فانها لا تملك شيئا وقالت عائشة ان النبي ص قال طلاق الامة طلقتان وعدتها حيضتان وسئل رجل عمر بن الخطاب في خلافته فقال كم طلاق
الامة فلم يعلم ما يقول له فاشار الى امير المؤمنين ع وكان حاضرا فاشار اليه باصبعه فقال له اثنتان فاجابه عمر بذلك انتهى **وقال** الناصب غفر الله
اقول مذهب الشافعي انه يملك الحر ثلث طلقات على الحرة والامة والعبد طلقتين عليهما والمدبر والمكاتب وحر البعض كالقن ودليله ما روي في
الصحاح عن عائشة ان رسول الله ص قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان جعل التطليق للرجل فعلم ان حكم التطليق يرجع الى الرجل دون المرأة
واما خصوصية الحديث فمحمول على انه وارد في قصة بريرة وهي كانت تحت مغيث وهو كان عبدا فلبريرة طلقتان لانها كانت تحت عبد مالك للطلقتين
ولان الزوج مالك الطلاق وازدياد عدد الطلاق وانتقاصه بحسب نقصان الطلق وكماله لا بحسب نقصان المطلقة وكمالها كما في الحدود فانها
يرجع الى نقصان المحدود وكماله والحر انما يملك الثلث من الطلقات لكماله والعبد لا يملك الا اثنتين لنقصانه واما ما استدل به على مذهبه من
النص فباطل من وجوه الاول انا لا نسلم ورود الحرة خاصة لان المراد من الافتداء الخلع والاجماع على ان الخلع جائز من الامة باذن السيد والسيد مالك
للشيء ويصح الافتداء من الامة الثاني ان جعل الطلقة الثالثة للزوج في الحرة لا ينافي صحة مالكية على الامة الثلث لانا قائلون بان الحر يملك على
الحرة الثلث وعلى الامة كذلك فيكون هذا بيانا بحال الحر بالنسبة الى الحرة ويعلم تلك المالكية بالثلث على الامة من باب الاولى الثالث انا قد ذكرنا
قبل ان المراد من الاية بيان الطلاق السني والبدعي فلا يتعلق بهذا البحث ما ذكره من سؤال عمر فانه ربما كان لهذا الاختلاف في ذلك الزمان فاراد
استخراج علم على الجهل انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان قول النبي ص طلاق الامة تطليقتان انما يدل على ان ايقاع الطلاق بيد الرجل
ولا يدل على ان حكم التطليق في اعتبار الثلث او الاثنين يرجع الى الرجل بل الدلالة منعكسة ولهذا استدل به النص على مدعاه واما ثانيا فلان قياسه
ازدياد عدد الطلاق وانتقاصه على ما في الحدود قياس باطل لا نقول به وقد ابطلناه فيما سبق من مسائل الاصول مع انه جار في صورة الطلاق
بل هي اولى فان المرأة التي يقع عليها الطلاق ثلثا كاملا والامة التي تقع عليها طلقتان هما المشابهتان لمن يقع عليه الحد بالزيادة والنقصان وانما
الزوج المطلق حرا كان او عبدا يشبه من يقيم الحد فافهم هذا فانه دقيق لطيف جدا واما ثالثا فلان منعه لورود الاية المذكورة في الحرة منع لمقدمة
مسلمة متفق عليها بين المفسرين فلا يسمع وقد يستدل عليه بقوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا وليس الايتيان للامة بل لمولاها
فهذه الاية مبينة لمن يقع عليه الطلقات الثلث واما رابعا فلان ما ذكره في سند المنع من ان الافتداء هو الخلع ظاهر البطلان غير صالح للسندية
اصلا فان الخلع قد فسر في كتاب الينابيع بانه فرقة بين الزوجين بعوض ياخذه الزوج وفسره غيره بانه ازالة قيد النكاح بفدية وسمي خلعا لان المرأة
خالع لباسها من لباس زوجها قال الله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن وكل ذلك دليل على مباينة الفدية والخلع ولعل الناصب الذي خلع عذاره
في اظهار الجهل زعم ان الخلع بمعنى الخلعة التي يستعملها الاعاجم في تشريف السلاطين ونحوهم وليس كذلك بل الذي نحن فيه من الخلع بضم الخاء ماخوذ

الخلع بفتح الخاء بمعنى النزع والمفارقة ومنه قولهم فلان خليع العذار اي نزع نقاب الحياء عن وجهه على ان نسبة الاخذ الى الامة في صورة الاذن ايضا
مجاز لان يفتدي به من العوض والسيد بالجملة الكلام في ان الشارع اذا نسب فعلا الى فاعل مجهول عينا كان الاصل والحقيقة ان يكون المراد من
كان مكلفا بذلك الفعل شرعا والامة ليست مكلفة باعطاء الفدية شرعا بل المكلف به هو مولاها فيتعين ان يكون فاعلها في الاية المذكورة هي
الحرة وليس الكلام في ان الامة لا يمكن ان تصير فاعلا فانون اللغة فاعلا للفدية ومن هو له الظاهر كما هو حقيقة الخطاب للغوية ولو كان المعتبر في
الشرع الواقعة لبيان الاحكام التكليفية النسبة الى مثل هذا الفاعل لكان المعطي للزكوة بحسب الحقيقة الشرعية هو الصبي على تقدير ان يضع الولي
الفدية الواجبة في يده فيدفعها الى الفقراء وهو باطل اتفاقا واما خامسا فلان ما ذكره من ان عمر اذا استخرج علم على الجهل فيه جهل او تجاهل لان المص
استدل بحديث سؤال عمر على ان طلاق الامة تطليقتان لا على جهل عمر لان هذا ليس موضعه ولان جهل عمر اشهر من ان يخفى كما فصل في مطاوي
فلا وجه لهذا التعجب الذي اورده من جانبه مع ان سوق الرواية صريح في جهل عمر بتلك المسئلة وان عليا حفظ ماء وجهه عند السائل بتعليم الجواب له على
وجه لم يشعر السائل بذلك ولهذا الظهر عمر له ايل قال الجابر بما هو من تلقاء نفسه ولو كان عمر عالما بذلك واراد امتحان علي كما زعمه الناصب لحال السائل
اولا على استماع الجواب عنه ولما اطال المسافة على نفسه بالاشارة الى علي ثانيا بافادة الجواب اليه مزاحم الفاء ذلك الى السائل وهذا واضح عند من له فطرة سليمة
وفطنة قوية قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا كانت الاخلاق ملتئمة بين الزوجين والحال عامرة فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له
اخذه وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي وقد نقلوا قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم
الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به انتهى وقال الناصب رفع الله قول مذهب الشافعي ان المراة اذا سالت الخلع من الزوج بعوض
فله اجابتها في الوفاق وفي الشقاق لان الخلع عقد معاوضة كسائر العقود فيصح جريانه في جميع الاحوال ولا يختص الخلع بحال الشقاق وما استدل به من الاية
فغير صحيح لان المراد انه لا يحل لكم ان تاخذوا من صداق النساء شيئا مجانا على سبيل الاكراه بدليل قوله فيما سبق على هذه الاية وآتوا النساء صدقاتهن
نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدل على اخذ ما تبذله المراة من الصداق للزوج بطيب الخاطر فهذا محمول على حال الاكراه
انتهى اقول ما ذكره اولا من ان الخلع عقد معاوضة كسائر العقود قياس مخالف للاية التي ذكرها المص فيكون باطلا واما ما استدل به على عدم
صحة استدلال المص بالاية فهو مما يتلهى به الصبيان يلعنه القران فان الاية التي ذكرها المص من سورة البقرة والاية التي ذكرها الناصب من سورة النساء
فالامر في السبق والتاخر عكس ما توهمه مع ان كلامه تشعر بان الايتين متصلتان من سورة واحدة لان هذا مما ينفعه فيما هو بصدده في الجملة وهذا
ايضا كذب كما عرفت ويظهر من هذا ان تقييد الاخذ بقوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا بالاخذ على سبيل الاكراه تقييد من
غير دليل فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح الطلاق قبل النكاح فلو قال لكل امراة اتزوجها فهي طالق كان باطلا
لا اعتبار به ولو تزوج لم تطلق وقال ابو حنيفة يصح فاذا تزوج امراة طلقت وقد خالف قول النبي لا طلاق قبل النكاح وقال لا طلاق فيما لا يملك
ولا بيع ولا عتق فيما لا يملك ولان الطلاق ازالة قيد النكاح وانما يتحقق بعده لا قبله انتهى وقال الناصب رفع الله قول مذهب الشافعي انه لا طلاق
قبل النكاح وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه تعليق ومذهبه انه اذا قال متى نكحت امراة فهي طالق او فعلت كذا يصح الطلاق قبل النكاح حتى يكون
مخالفا للحديث بل لصحة صيغة التعليق انتهى اقول ما ذكره من ان الطلاق تعليق ان اراد مطلق الطلاق فهو افتراء على ابي حنيفة ومن ذلك غير
معقول لان التعليق لا دخل له في الكلام في البيع وغيره ونحوه ومتى دخلها وغير ذلك فكيف يكون مطلق الطلاق تعليقا وان اراد به اقترانه بالتعليق
فلا يفيد لان ابا حنيفة قد جوز الطلاق قبل النكاح بدون التعليق كما صرح به في الهداية حيث قال من قال لامراة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
ليلا طلقت وهذا صريح في تجويز الطلاق قبل التزويج بدون التعليق كما ذكره المص نعم لا يقع الطلاق عندهم اذا اطلق التعليق بعبارة صريحة في
الزمان كما ذكره في الهداية ايضا من انه لو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسند الى حالة منافية انتهى وقد ظهر بما ذكرنا ان ما ذكره الناصب
من المثال المشتمل على التعليق بقوله ان دخلت كذا خارج عن البحث وليس كلام المص فيه قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح طلاق
الولي عن الصبي عليه الاية لا بعوض ولا بغيره وقال مالك يصح بعوض وقد خالف قوله تعالى الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى وقال الناصب رفع الله قول
مذهب الشافعي ان الولي لا يملك الطلاق على الصبي فلا يطلق زوجته ولا يعوض ولا ينفذ ان فعل وجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان للولي ولاية
ما هو الاغبط للطفل فاذا كان اغبط في اخذ العوض صح له ذلك واما الحديث المنقول فلم يثبت والادلة على عدم جواز التوكيل بالطلاق لا تدل على الوكيل
ايضا فالساق انتهى اقول ما ذكره من الوجه وجه له لان نكاح التي كان منوطا بالمصلحة وعدمه وهو الحرج وعدم التكليف متوقع الزوال
غير اذا كانت المراة جميلة مرغوبة او شريفة بحيث لو كان الصبي غير لما عوضها بخزين الدنيا فكيف يمكن للولي تحصيل العلم بقبح الصبي مع قبا
هذا الاحتمال ثم يصح جواز طلاق الولي عن المجنون المطبق مع انه لا ان مصلحة المجنون لا بد ان يكون منوطة بالولي حتى تستند اسنادها اليه
وعدم توقع زوال عنه فلو لم يجعل للولي هذا التصرف لزم ضرر المجنون بتقديره استمرار عن الزوجة وكون مصلحة في مفارقتها والضرر منفي
بالاية والرواية بخلاف الطفل فان نكاحه منوط بالمصلحة وعدمه متوقع الزوال كما ذكرنا واما ما ذكره من ان الحديث المنقول لم يثبت فغير
حديث مشهور لا يثبت فغير مجرد قول جاهل مثله انتهى فما اورده من النقض بقوله الادلة على عدم جواز التوكيل بالطلاق فمنقوض

بان عدم اخذ الوكيل بالساق لا يوجب عدم جواز التوكيل بالطلاق لان يد الوكيل يد الموكل ففي صورة التوكيل بالطلاق قد وقع الطلاق حقيقة
بيد من اخذ بالساق **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يشترط في مدة الايلاء من ابتدائها اربعة اشهر وقال ابو حنيفة يحتسب اربعة اشهر
قد خالف قوله تعالى الذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فجعل مدة التربص اربعة اشهر انتهى **وقال** الناصب خفض الله اقول مذهب الشافعي
ان شرط مدة الايلاء الزيادة على اربعة اشهر فان حلف على الامتناع ابدا او المطلق قول ان قيد باربعة اشهر فما دونها فلا ايلاء ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان صحة الجملة اربعة اشهر بعد مدة الايلاء لا اكثر من التربص يكون مدة الايلاء انتهى **واقول** الجعل الله تعالى مدة التربص الاية
المذكورة اربعة اشهر فيكون ترتب حكم الايلاء ومطالبة المرأة بذلك بعد تلك المدة ولو بساعة طبق ما دل عليه قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فان الفاء يقتضي كون ما بعده من حكم الفيئة او الطلاق متراخيا عن انقضاء الاشهر الاربعة فاتضح ان ما ذكره
الناصب في توجيه كلام ابي حنيفة بحجة تنفي ظهور فساده عن تكلف البيان والله المستعان **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
انه لا يقع الطلاق بمجرد خروج مدة التربص بل اذا انقضت طالبته الحاكم بالفيئة او الطلاق فحل المطالبة بالفيئة او الطلاق بعد المدة وقال ابو حنيفة
محل المطالبة في المدة فان مضت طلقت بالخروج ما بينا وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف المدة الى المولى بلام التمليك فاذا كانت حقا له لم يكن حقا لغيره كالدين المؤجل ليس لصاحب الحق
في الاجل وعقب التربص بالفيئة بفاء التعقيب وقال فان فاؤا اي جامعوا واضاف الى المولى وقال فان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضافة الهم
فوجب ان يقع الطلاق بفعله كالفيئة والحنفية لا يجعلونه بفعله بل بانقضاء المدة ولانه تعالى وصف نفسه بالغفران والرحمة مع الفيئة وهو وان لم يكن
ماثوما لكنه في صورة المفتقر الى الغفران حيث هتك حرمة الاثم فلما كان في صورة من يغفر له وصف الله تعالى نفسه بالغفران ولما ذكر الطلاق وصف
نفسه بالسميع لان الطلاق يسمع فلو جعلناه بانقضاء المدة لم يكن هناك ما يسمع انتهى **وقال** الناصب خفض الله اقول مذهب الشافعي انه يمهل
المولى اربعة اشهر من وقت الايلاء ولا حاجة الى ضرب القاضي فاذا مضت بلا انحلال يمين وبلا مانع فلها المطالبة بالوطء او الطلاق لدلالة النص
على هذا ولو جاء ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه يجعل مدة التربص في الايلاء واحدة لان الله تعالى جعل للمولى اربعة اشهر ولم يزد عليه شيء فالمطالبة
لا بد ان تقع في المدة واذا وقعت المطالبة في المدة فخروجه عن المدة بلا انحلال يقع الطلاق والنص دل على وقوع المطالبة خارج المدة لان التعقيب
للاستفادة من الفاء يمكن ان يكون من باب تعقيب الحكم وتفريعه على الايلاء فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** فيه نظر لان الله تعالى ما اوضحنا
سابقا جعل مدة تربص المولى اربعة اشهر لا مدة ترتب حكم الايلاء فذلك خلاف ذلك على اتحاد مدة التربص والايلاء وقول الناصب لان الله تعالى
جعل للمولى اربعة اشهر تلبيس وتدليس لا يخفى ثم ما ارتكبه من جعل فاء التعقيب الحكم المتقدم وتفريعه على الايلاء مخالف لظاهره جدا فلا وجه للمصير اليه
بلا ضرورة ومع ذلك لم يقتصر المصنف على الاستدلال على مقصوده بذلك بل الصق استدلاله بما ذكره اولا من اضافة المدة الى المولى بلام التمليك وهو صريح
في اقتضاء عدم صحة المطالبة الا بعد خروج مدة التربص وكذا استدلاله قدس سره بقوله تعالى وان عزموا الطلاق وبقوله فان الله سميع عليم صريح
في ذلك والناصب لم يتعرض لها فمخالفة النص ظاهر لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الزوج ان ما طل بعد مدة
التربص دافع لم يطلق عنه السلطان بل يجبر على احد الامرين اما الرجوع او الطلاق وقال الشافعي يطلق عنه وقد خالف قوله تعالى وان عزموا الطلاق
جعل العزم على الطلاق اليه وقول النبي صلى الله عليه وآله الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى **وقال** الناصب خفض الله اقول مذهب الشافعي انه اذا مضت المدة في الايلاء
طالبه القاضي بالفيئة او الطلاق فان ابى طلقها القاضي لان الطلاق فسخ وللحاكم الفسخ عند تعذر وصول النفقة وفي غير من المواضع فلها الطلاق
واما ما استدل به من النص فلا دلالة له على مطلوبه لانه بيان ثاني الحالين وهو حال التطليق لان حال المولى بعد انقضاء العدة اما الفيئة
او العزم على الطلاق والقران يبين حالته بعد بيان مدة التربص واما حكم امتناعه عن الحالين فهو معلوم بباقي الادلة لا بالنص واما حديث
الطلاق لمن اخذ بالساق فقد مضى انه غير ثابت انتهى **واقول** ان كون النص بيان ثاني الحالين على تقدير تسليمه لا يمنع دلالته على انه جعل العزم
على الطلاق الى الزوج وكيف ينكر ذلك مع ان قوله تعالى فان عزموا الطلاق صريح في ذلك مما ينبغي ان ينبه عليه ههنا ان اجبار الزوج على احد
الامرين كما ذكره المصنف لا ينافي صحة الطلاق ولا يخالف ما مر من الفتوى بعدم صحة طلاق المكره لان هذا اجبار بحق كاجبار الحربي على الاسلام
ونحوه وما مر مخصوص بما اذا لم يكن بحق فانه لا يصح الطلاق وايضا فانه لم يحكم باجباره عليه عينا بل على احد الامرين وفي تحقق الاجبار على
هذا الوجه بحث **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقع الظهار قبل التزويج وقال ابو حنيفة ومالك يصح وقد
خالفا قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم انتهى **وقال** الناصب خفض الله اقول مذهب الشافعي ان الظهار كالطلاق ولا يصح قبل
التزويج ووجه ما نقل عن ابي حنيفة ومالك ما ذكرناه من قبل انه من باب التعليق انتهى **واقول** قد مر منا انه لا مجال لجعل ذلك من باب
التعليق بالمحال **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجب اطعام ستين مسكينا في الظهار ولا يجزئ بواحد ستين يوما
[illegible] بسبعة مجزئ وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا اعتبر العدد انتهى **وقال** الناصب خفض الله اقول مذهب الشافعي
انه لو صام احد ستين مدا في ستين يوما لم يجز ولو جمع ستين مسكينا ووضع بين ايديهم ستين مدا وقال ملكتكم هذا بالنوبة او اطعام

وقبلوه مبالغة وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان المذكور اطعام ستين حقيقة اخراج ما يطعم به الستين ويحصل بالطريقين انتهى **واقول**
توجه المنع على قوله وحقيقة اطعام الستين اخراج ما يطعم به الستين ظاهر والحاصل ان اطعام الستين مسكينا يشتمل على وصف وهو المسكنة
وعلى عدد وهو الستون كما ان قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم فيه تعرض لوصف وعدد فكما لا يجوز الاخلال بالوصف لا يجوز الاخلال بالعدد
حتى لا يكون شهادة واحد مرتين كشهادة اثنين **وقال** المص رفع الله درجته في كتاب **واقول** نهاية الوصول ان قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا
جار على ظاهره من وجوب هذا العدد غير متناول عند علمائنا وهو مذهب الشافعي لان الاصل الدال على جريان الالفاظ الظاهرة على معانيها التي
ينفي ظاهرها بالنسبة اليها وقال الحنفية انه متناول وتقديره فاطعام طعام ستين مسكينا فلم يوجبوا العدد المقصود وهو دفع حاجة ستين
مسكينا ما واحدا او اثنين ودفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو غلط من وجهين اما اولا فلان قوله فاطعام يستدعي مفعولا وقوله ستين
مسكينا ما يتناوله ويمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر فتقديره حذف الظاهر
واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في المعتدل الراجح كيف اذا كان هذا اللفظ ظاهرا في وجوب رعاية العدد فما استنبط منه يكون موجبا
لدفعه وكان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون دفع حاجة واحد اكمل في المقصود لاستبعاد ان قصد الشارع رعاية العدد واحياء ستين بمجرد
تبركا بدعائهم فانه قل ان يخلو مثل هذا الجمع من ولي لله تعالى يستجاب دعائه ويعود نفعه الى الكفرة وقل ما يحتمل مثل هذا ذلك في الواحد انتهى **قال**
المص رفع الله درجته **بره** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء الكفارة للكافر وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون
بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قدم في زكوة الفطر وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة وانه
يجعله في حكم صدقة التطوع انتهى **واقول** ايضا سبق من الناصب في مبحث زكوة الفطر ما يرتبط بما نحن فيه وما ذكره من ان ابا حنيفة جعل اعطاء
الكفارة في حكم صدقة التطوع فيه انه احداث حكم بغير دليل وقياس التطوع على الواجب فاسد مع ان الآية التي استدل بها المص قدس سره يدل بظاهرها
على عدم جواز اعطاء الكافر من صدقة التطوع ايضا كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **بره** ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم الستين ما يجب لهم من
الطعام اجزأه وقال الشافعي يجب ان يملكهم ولا يجزئ الاطعام وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان في الكفارة يشترط التمليك والتسليط ولا يكفي التغدية والتعشية لان حقيقة الاطعام هو جعله طعاما له ويحصل كما له بتمليكه
والاطعام بالتغدية والتعشية هو في حكم الضيافة والعجب من هذا الجاهل ان كمال الاطعام وهو التمليك لا يسمى اطعاما ويجعل الامر بالاطعام
حجة عليه انتهى **واقول** لو سلم ان حقيقة الاطعام جعل الطعام طعاما للغير فلا نم ان كماله لا يحصل الا بالتمليك بل يكفي في ذلك التخلية بين الفقير
وبين ذلك الطعام ليتصرف فيه كيف ما يشاء ولو سلم ان كماله يحصل بذلك فالاصل عدم التكليف به وهو المألوف من تسهيل الشارع في الاحكام
ومن قوله في نظير ذلك من اوسط ما تطعمون الآية وتحقيق الكلام في ذلك على ما ذكره المص رفع الله درجته في كتاب نهاية الوصول ان علماء الامامية
ذهبوا الى ان الآية محمولة على بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف صنف فيجوز الاقتصار على البعض نظرا الى ان المقصود
دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل واستبعده الشافعي لانه اضاف الصدقات اليهم بلام التمليك وعطف بالواو المفيدة
لتشريك البعض على البعض وكون الآية بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا
وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال له والجواب ان سياق الآية يدل على ما قلناه لان الله تعالى ذكر حال قوم يلمزون
في الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات الآية ويقولون ان محمدا يعطي الصدقات من احب فلان اعطاهم رضوا وان منعهم سخطوا فالله
رد عليهم بقوله ولو انهم رضوا اي في الكرم فعل محمد حق لانه يعطيها المستحق ومن حصلت فيه الشرائط في قوله انما الصدقات ثم عد شروط
الاستحقاق ليبين مصرف الزكوة ومن يجوز صرفها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرائط الاستحقاق وفرق بين ما قلناه نظرا للتنافي بينهما فان الاول
لا يقتضي التشريك بخلاف ما قالوه انتهى واما ما قال الناصب من ان اطعام بالتغدية والتعشية في حكم الضيافة فرد وبان الاطعام في اللغة
اعم من الضيافة ومشابهة احد فردي الجنس للفرد الآخر لا يخرجه عن صدق الجنس عليه فلا تقدح في المقصود على ان ما ذكره يقتضي انه اذا ملك الطعام
لهم والتمس منهم اكلهم اياه عنده في الغداء والعشاء ان لا يكون ذلك مجزيا لمشابهته الضيافة ايضا وبطلانه ظاهر فقضية الجهل منعكسة كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته **ثج** ذهبت الامامية الى اجزاء الخبز وقال الشافعي يجب الخبز وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين وهو ينصرف الى الخبز
حقيقة انتهى **واقول** لا يذهب عليك ان الناصب خفضه الله تعالى بذكر هذا الفصل المتضمن لفصل الخطاب لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب
قال المص رفع الله درجته **ثح** ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم خمسا وكسى خمسا لم يجزه وقال مالك يجزيه وقال ابو حنيفة ان اطعم خمسا وكسى
خمسا بقيمة الطعام خمسا لم يجزه وان كسى خمسا واطعم خمسا فيقيمة كسوة خمس اجزاه وقد خالف قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين او كسوتهم خذ
الشيئين لا غير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي في الكفارة المخيرة انه اذا اطعم بعضا وكسى بعضا لم يجز لان كل واحد من الاطعام
والكسوة قد جعل جنسا فلا يجزئ الخلط ووجه ما ذهب اليه مالك انه صح ان التخيير يتعلق بالطعام والكسوة جميعا فله التقسيط ووجه ما ذهب اليه

ابو حنيفة ان صح انه اعتبر القيمة لان العدول الى القيمة عنده صحيح انتهى **وأقول** شكه في صحته وانه لم يصل الى الرجل بين يعتبر كما فعله في غيره من
المواضع يرشد اليه ان ابن حزم قال في هذا المقام من كتاب المحلى انه قال ابو حنيفة وسفيان يجزي اطعام بعض العشرة وكسوة بعضهم وهذا خلاف
القرآن وما نعلم احدا قال قبل ابي حنيفة انتهى ثم لا دلالة لتعلق التخيير بالامرين على صحة التبعيض والتوزيع فالمصير اليه مخالف لمقتضى الدرق واللغة
واما عند ابي حنيفة فلا تكون حجة الا عنده **قال** المصنف رفع الله درجته وقد ذهبت الامامية الى ان الزوجة اذا امتنعت من اللعان حدت وقال
ابو حنيفة تحبس حتى تلاعن وخالف قول الله تعالى ويدرؤا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله على ان المرأة تدرأ عن نفسها العذاب بلعانها
والعذاب الحد لقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولانها قد تكون كاذبة فيكون اللعان
حراما عليها فلا يجوز الزامها بفعله انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لاعن الزوج حرمت عليه مؤبدا وسقط
عنه الحد ووجب عليها وانتفى الولد المنفي عنه واذا لاعنت سقط عنها الحد ولا يجب عليه وجملة ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان قبل لعانه
ان امتنعت تحضر مجلس الملاعنة تجبر عليه ولا تحبس حتى تحضر وبعد لعان الزوج ليس كذلك والاية ليست حجة عليه لان الاية بيان لحكم لعان المرأة بعد
لعان الزوج لا قبل حضور مجلس اللعان انتهى **وأقول** يدل على صحة ما نقله المص ان ابي حنيفة ان صاحب الينابيع قال وعن ابي حنيفة
واحمد انه لا يجب عليها الحد بلعانه فان نكلت حبست حتى تقر او تلاعن اذا لم يثبت زناها قلنا نعم فان لعانه كالبينة لنا قوله تعالى ويدرؤا عنها العذاب
ان تشهد اربع شهادات بالله والا معنى للحبس لانها ان كذبت فعليها الحد وان صدقت فلا شيء عليها انتهى ثم تلبيس الناصب في نسبة قول ابي حنيفة
ظاهر وان حبس المرأة انما يحتاج اليه المتلفظ بكلمة اللعان لا الحضور في مجلس الملاعنة اذ يمكن احضارها في المجلس جبرا من غير حبس فما ذكره في توجيه
كلام ابي حنيفة من انه اراد ان تجبر وتحبس حتى تحضر مجلس الملاعنة غير مرتبط بكلامه بل هو منع له فبقي الاية حجة عليه كما لا يخفى فلو قال ان الاية
ليست حجة على ابي حنيفة لانه لم يؤمن بما بايات الله تعالى لكان اسد في دفع الايراد **قال** المصنف رفع الله درجته وقد ذهبت الامامية الى انه اذا نقص
بعض اللعان لم يعتد به وان حكم به حاكم وقال ابو حنيفة ان حكم بها حاكم نفذ وان ترك الاول وقد خالف قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات
بالله وفعل المنهي عنه فانه كذلك فعل انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يثبت شيء من ثمرات اللعان من الحرمة
والحد وغيرهما الا بالكلمات الخمس بتمامها ولو حكم حاكم بالفرقة باكثر الكلمات لم ينفذ وجملة ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ما ذكر ان حكم الحاكم
محلل ومحرم انتهى **وأقول** حكم الحاكم محلل ومحرم اذا كان معصوما واذا لم يخالف النص وان خالف فيضرب به عرض الحائط **قال** المصنف رفع الله
درجته وقد ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب في اللعان يبدأ اولا بلعان الرجل ثم يعقب بلعان المرأة فان خالف بطل اللعان وان حكم به
حاكم لم ينفذ ووافقنا ابو حنيفة ومالك على وجوب الترتيب لكن قالا ان حكم به حاكم نفذ واعتد به وقد حالفا قوله تعالى فشهادة احدهم
ويدرؤا عنها العذاب يعني الحد الواجب بلعان الرجل عقيب شهادة بلعان الرجل ثم قال او الحبس عند ابي حنيفة لا الواجب بلعانه وانما يكون
بعد لعان الرجل انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب تأخير لعان المرأة عن لعان الرجل وان حكم حاكم
بالصحة لم ينفذ وجملة ما ذهب اليه ابو حنيفة ما سبق وهذا يكون في حكم المجتهد انتهى **وأقول** قد بين ان ما سبق له من الوجه لا يصح
لو ان حكم المجتهد واجتهاده على خلاف النص غير مسموع بل قوله وبوله رح سواء **قال** المصنف رفع الله درجته كما ذهبت الامامية الى انه
يعتبر في الحاق الاولاد امكان الوطء ولا يكفي قدرته وتمكينه وقال ابو حنيفة المعتبر قدرته من الوطء دون امكانه وهكذا الشافعي عن رجل مسائل
الاول اذا نكح رجل امرأة بحضرة القاضي وطلقها في الحال تلك او المجلس واحد ولم يمكنه بها ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فان الولد يلحقه
ولا يمكن نفيه باللعان الثاني لو تزوج مشرقي بمغربية ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فانه يلحقه وان علما انه لا يمكن وصوله اليها بعد العقد
بحال بل الى فلو علم على الاب بيت لم يتفارقا قبل الوصول اليها مدة خمسين سنة ثم سافر اليها الزوج فوجدها حاملا من النسل من تلك المرأة
الاولاد واولاد الاولاد فانهم باجمعهم يلحقون بذلك الرجل الثالث اذا تزوج رجل امرأة ثم عاشرها وانقطع خبرها ثم ان المرأة انه قد
مات فاعتدت وانقضت عدتها وتزوجت باخر فاولدها اولادا ثم غاب حصر الاول واولاد الاولاد كلهم يلحقون الاول وقد
خالف الضرورة في ذلك انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يحتاج الى نفي الولد باللعان حيث يمكن ولو امكن
اللعان وذلك عند الامكان فان لم يمكن بان اتت لستة اشهر من العقد او نكح امرأة وطلقها في البلد ونكحها واحدها بالمشرق واخرى بالمغرب فلا
حاجة الى اللعان وما نقله من المسائل الثلث فاخوذ من الاصول التي ذكرناها ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الاولاد والتمكين من الوطء
كافيان لا نظر الشرع الى الامكان ان صح ما رواه عن ابي حنيفة ولا يخالف الضرورة انتهى **وأقول** ان تم ولا نظر الشرع في الامكان اقتراء
[illegible] الشرع فيها اذ الوجود الامكان العقلي وقد صرح العلامة الدواني في رسالة الوجود [illegible] بان [illegible] من فرض
[illegible] عادة وفضلا عن المحال العقلي [illegible] المصر يوم [illegible] شاهد الناس [illegible] ذلك اليوم
[illegible] انه يمكن [illegible] الى مصر وطء الوطء [illegible] بالجملة بطلان هذه الاحكام [illegible]
[illegible] الذي [illegible] **قال** المصنف رفع الله درجته [illegible]

عليها العدة وقال ابو حنيفة لا عدة عليها وقد خالفت في ذلك قول الله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول لا مخالفة لقوله تعالى لان الحكم مخصوص بالمسلمين قال والذين يتوفون منكم والكافر ليس منا انتهى **واقول** اطلاق التخصيص بالمسلمين انما
خصه بهم من ذهب الى ان الكافر ليسوا مخاطبين بالفروع ومنهم ابو حنيفة وقد بينا سابقا على خلاف ما ذهب اليه قال النيشابوري في تفسيره
وقد يحتج بقوله والذين يتوفون منكم من قال الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع الا ترى انه لم يخص الخطاب في منكم بالمؤمنين والجواب انما خصوا بالخطاب
لانهم هم العاملون بذلك كقوله انما انت منذر من يخشاها مع انه منذر للكل ليكون للعالمين نذيرا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **كد** ذهبت
الامامية الى ان اكثر مدة الحمل سنة وقال الشافعي اكثره اربع سنين وقال مالك سبع سنين وقال ابو حنيفة سنتان وقد خالفوا الحس والوجدان فان
هذا لم ينقل ولا شوهد ولو كان معتبرا لوقع ولو كان نادرا ولم ينقل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
واكثره اربع سنين لان ذلك معلوم بالتجربة وقد وجد كثير من الناس ولد لاربع سنين حتى قيل ان الشافعي ولد لاربع سنين فكيف يقول ان
الحس والوجدان يحكمان بخلافه بل يحكمان بخلاف قوله انتهى **واقول** ما ذكره من حصول التجربة في ذلك ووجدان كثير من الناس له تهمة ومكابرة لا يخفى
على من حقق الاخبار وتتبع الاثار واما ما نقله من ان الشافعي ولد لاربع سنة فهو شيء افتراه الحنفية تعظيما لابي حنيفة مع ان بذلك ان الشافعي
بقي في بطن امه تلك السنين خوفا عن جهالة ابي حنيفة والعجب من الناصب المقلد بقلادة تقليد الشافعي ان يرضى بنقل ذلك مع ظهور انه ازراء بجلالة
قدر الشافعي عندهم **قال** المصنف رفع الله درجته **كه** ذهبت الامامية الى ان الرضعة والرضعتين لا تنشر الحرمة وقال ابو حنيفة ومالك المصة
الواحدة ولو كانت قطرة تنشر الحرمة وقد خالفا في ذلك قوله تعالى الرضاع ما انبت اللحم وشد العظم وقوله لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الرضعة
ولا الرضعتان وعن عائشة كان فيما انزل الله في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يشترط في الارضاع ان يكون خمسا فان كان اقل فلا حرمة ولو حكم الحاكم برضعة او ثلث لم ينقض وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك ان
اسم الارضاع يقع على مصة ومصتين وهو موجب للحرمة والحديث لم يثبت عندهما انتهى **واقول** ما ذكره المص من الاحاديث الدالة على ان
لا يكفي مسمى الارتضاع هي التي استدل بها الشافعية في كتبهم كالينابيع وغيره فان كانت في الشذوذ بحيث لم يثبت عند ابي حنيفة ومالك فالدليل الشافعي
واصحابه الذين احتجوا بها في مثل ذلك واما المص قدس سره فقد ذكرها الزاما ودليله التحقيقي روايات اهل البيت عليهم السلام قال قدس سره في
كتاب تذكرة الفقهاء لا يكفي في التحريم بالرضاع مسمى الارتضاع عند علمائنا كافة وبه قالت عائشة وابن مسعود وابن الزبير وعطاء وطاوس و
الشافعي واحمد في اصح الروايتين عنه واسحق وابو ثور وداود وابن المنذر لما رواه العامة عن عائشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات معلومات
يحرمن فنسخ بخمس معلومات يحرمن وعن النبي صلى الله عليه وآله قال الرضاع ما انبت اللحم وانشز العظم ومن طريق الخاصة قول الصادق لا يحرم من الرضاع
الا ما انبت اللحم وشد العظم وسئل عبد الله بن سنان الناظم قال قلت له من ارضاع الرضعة والرضعتان والثلث قال لا الا ما اسد
عليه العظم وانبت اللحم ولا تحل المرأة المشقة والتضييق فان اكثر الناس لا يفكرون عن الرضعة والرضعتين ولنا فانه لا صالة الا بخبر وروى العامة
عن علي وعن ابن عباس وابن عمر تحريم القليل والكثير وبه قال مالك والثوري وابو حنيفة والاوزاعي واحمد في احدى الروايات وزعم اللبناني البلبز
اجمعوا على ان قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر به الصائم بقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وهو يصدق
في القليل والكثير وقوله تعالى يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بما روي عن علي عن النبي صلى الله عليه وآله قال يحرم الرضعة ما يحرم الحولان ولانه فعل تعلق
به تحريم مؤبد فلم يجب فيه العدد كتحريم امهات النساء والاية لا حجة فيها لانها تدل على الكثرة فانه لا يقال فلان اتاني يفعل كذا اذا كان بصدد عنه
مرة واحدة في الغالب وكذا في الخبر والحديث المنقول عن علي عم فان العترة اجمعوا على اعتبار العدد وهم اعرف بمذهب نبيهم ص وينتقض بالاسم
بالعنان انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية الى انه اذا قال ان هذا ابني من النسب او ابني من الرضاع لم يعتبر
وقال ابو حنيفة يقبل حتى لو كان عبدا له عتق عليه ولو اقر بابن خمس عشرة سنة بان ابن مائة سنة ولده وان بنت مائة سنة بنته وكانا مملوكين
له قبل اقراره عتقا عليه وهذا تكذيب للضرورة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي كابي حنيفة ان الالحاق لا يتصور الا بالامكان
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يؤاخذ باقراره وكان له دعوى علم الامكان فاذا اقر لم يترك المؤاخذة انتهى **واقول** قوله ان الامكان معتبر في
نظر الشرع والعقل وما ذهب اليه ابو حنيفة يخالفهما فلا يلتفت اليه **قال** المصنف رفع الله درجته **كز** ذهبت الامامية الى انه يجب النفقة على الام
مع حاجتها وفقرها وقال مالك لا يجب ان ينفق عليها وقد خالف قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وسئل النبي ص من ابر قال امك ثم من قال
امك قال ثم من قال ابوك فجعله في الرابعة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب نفقة الوالد والولد والاجداد والاجداد
سواء في الاب والام والاجداد والجدات وجه ما ذهب اليه مالك انه اذا كانت موسرة فلا يجب بل يكون المنفق معسرا انتهى **واقول** ما ذكره الناصب
من التوجيه يحتمل تمويه لما ذهب اليه مالك وخروج من فرض المسألة لعجزه عن اصلاح ما ذهب اليه على الوجه المنقول عنه وكفى به جهادا
شنارا ولو انكر صحة نسبة ذلك الى مالك كما فعله في اكثر المواضع سكابرة وعنادا لكان اولى من التلبيس بتوجيه بما ذكره الا يخفى **قال** المصنف رفع الله
درجته **كح** ذهبت الامامية الى ان النفقة على الزوجة لا يسقط بمضي الزمان وقال ابو حنيفة يسقط وهو خلاف العقل والنقل اما العقل فلان الثابت في الذمة

قال الامام ثم من

شذ

لا

لا يسقط الا بسبب موجب له وهو الزنا ان تسبب له الدين والله تعالى اعلم بالانفاق والعجائب قال الوسلفي وجبت نفقة شهر ثم مات او طلقها بائنا
لم يجب عليها ما بقي من الايام فاثبت لها ما بقي للنفقة من غير موجب واسقطها مع الموجب انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان قياس ابي حنيفة نفقة الزوجة على نفقة الاقارب قياس مع الفارق فيكون باطلا مع بطلان القياس عن اصله كما مر ثم تعيش الزوجة فيما مضى
لو كان بحيث الكسب كما ذكره وجه ما لكن الغالب تعيشها بالقرض والهبة التي ترصد الواهب عوضها عنها وعلى هذا يشكل الامر عليها كما لا يخفى على ذي
النهى **قال** الله رفع الله درجته **الفصل الرابع في الجنايات** وثوابها وفيه مسائل ذهبت الامامية الى ان الحر يقتل بالحرة اذا رد
اولياء ها نصف الدية عليه قال الجمهور لا يرد عليه شيء وقد خالفوا قوله تعالى والانثى بالانثى دل بمفهومه على ان الذكر لا يقتل بالانثى انتهى **و**
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحر يقتل بالحر لقوله تعالى والنفس بالنفس وكل واحد من الحر والحرة نفس واذا قتلت المرأة بالرجل و
الرجل بالمرأة فلا شيء في تركتها لاولياء ورثتها الكاملة ونقصانها واما قوله تعالى والانثى بالانثى فبيان وجوب قتل الانثى بالانثى والمفهوم انما يعتبر
اذا لم يكن ما يخالفه من النص وقوله تعالى النفس بالنفس يبطل حكم المفهوم واما ما ذكره من مذهبه من رد نصف الدية فمن المحرمات في الدين بعقله
وعقل امثاله من الرفضة وامور الدية والقصاص توخذ من الكتاب والسنة واي كتاب وسنة دل على اخذ الدية في هذه الصورة ثم انه لو استدل
بمفهوم قوله تعالى والانثى بالانثى وحكم على صحة العمل بالمفهوم ههنا فمقتضاه عدم جواز قتل الذكر بالانثى اصلا فمن اين جاء باخذ الدية نعوذ
بالله من مذهب باطل متلجلج لا دليل عليه من الكتاب والسنة انتهى **واقول** قد ذهب الى اعتبار ما نحن فيه من مفهوم الصفة الشافعي واحمد والاشعري
والرازي وكثير من العلماء كما ذكر في شرح العضدي وصرح فيه بان من قال بالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم المخالف لموذكره في كتب القوم في
مثاله من مفهوم المخالفة ان يقول في الانعام زكوة عاما للسائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكوة فيخصص الاول بالسائمة ويخرج منه
المعلوفة فكذا فيما نحن فيه ورد عاما ان النفس بالنفس فتخصص بقوله الانثى بالانثى ويخرج منه قتل نفس الانثى وفي هذا التخصيص جمع بين
الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وهو المفهوم اضعف اذ لا يشترط التساوي في القوة كما يخص الكتاب بالخبر الواحد وقال القاضي البيضاوي
في المنهاج وشارحه النظامي يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم الموافقة او مفهوم المخالفة لانه اي المفهوم دليل وحجة يعول
عليها في الاحكام كان المنطوق دليل فيجب الجمع بينهما وهو بان يخصص المنطوق العام بالمفهوم الخاص فيخصص منطوق قوله خلق الماء طهورا
لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فان منطوق الحديث يدل على ان الماء قليلا كان او كثيرا جاريا او راكدا اذا لاقى النجاسة ولم يتغير احد اوصافه
يكون طهورا بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا اذ مفهومه يفيد ان ما دون القلتين يحمل الخبث وحكاية ان المنطوق اقوى من
المفهوم لا يلتفت اليها مع وجوب الجمع بين الادلة انتهى نعوذ بالله من مذهب باطل متزلزل الاركان لا يثبت على ما اصله في غير مكان **قال**
الناصب رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقتل مسلم بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل وقد خالف قول الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال قيس بن عبادة انطلقت
انا والاشتر الى علي فقلنا له هل عهد اليك رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا لم يعهده الى الناس عامة قال لا الا ما في كتابي هذا واخرج كتابا من قراب سيفه
فاذا فيه المؤمنون تتكافى دمائهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده انتهى **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل مسلم بكافر حربيا كان او ذميا او معاهدا ويقتل الذمي والمعاهد بالمسلم وقتل الذمي مسلما ثم اسلم
لم يسقط القصاص والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي جحيفة قال سئلت عليا رضي الله عنه هل عندكم
شيء ليس في القرآن فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا الا ما يعطي رجل في كتابه وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الاسير وان لا
يقتل مسلم بكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر اصل النفس في قوله تعالى والنفس بالنفس والذمي صاحب النفس لان المراد من النفس ما يكون
معصوم الدم وللوعيد الشديد الذي ورد في قتل المعاهد وذلك ما روى البخاري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من قتل معاهدا لم يرح رائحة
الجنة وان ريحها يوجد من مسيرة اربعين خريفا وفي رواية من مسيرة سبعين خريفا رواه عبد الله بن عمرو انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا
ان ما ذكره عند تقرير مذهب الشافعي بقوله والدليل عليه ما روى في البخاري اه على ان دليل الشافعي منحصر في ذلك وانه لم يطلع على ما استدل
به المص من الكتاب والسنة وزعم ان دلالة حديث البخاري اقوى واظهر من تلك الادلة لا يليق بحال الشافعي والثاني مما لا خفاء في بطلانه
فان دلالة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على ذلك ظاهر كيف واثبات القصاص لوارث الكافر اذا كان كافرا سبيل واضح
مع انه منفي بالاية وعموم قوله صلى الله عليه وسلم ولا يقتل مؤمن بكافر بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا مما لا خفاء فيه ولا يخصصه الخبر المحذوف في قوله صلى الله عليه وسلم ولا
ذو عهد في عهده اي بكافر حيث كان مخصوصا بالحربي بمنع الافتقار الى الخبر ولا ومنع اشتراط المساواة من كل وجه لو سلم التقدير ثانيا وثالثا ان ما ذكره من
اعتبار اصل النفس دليل على عدم تحقيقه للاصول وقد تقدم عن ادراك دقائق القرآن والاحاديث الرسول فان الاحكام المذكورة في قوله تعالى
النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن عموما مخصوصات لا يليق ولا دني مبتدئ في الفقه الجهل بها ظهور اشتراط
القصاص نفسا وطرفا بالتساوي في الاسلام والحرية وكذلك يشترط في الاطراف التساوي في المحل والصفات فلا تفقأ العين اليمنى بالبيسرى ولا تصلم

الاولى

وان كان احدهما

الاذن بالاذن والعضو بالعضو والسن بغير مقابله ولا يجمع الانف الصحيح بالاشل ولا يؤخذ العين الصحيحة بالعين العمياء ولا السن الصحيحة بالاسود ولا الاذن
الصحيحة بالشلاء الى غير ذلك من التفاصيل المستفادة من البيان النبوي وقد نعم ما اشتمل به ابن حزم حيث قال واما الحنفيون فيقتلون المسلم بالكافر
خلافا على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم محافظة لاهل الكفر اذ سووا النبي صلى الله عليه وسلم بجميع اهل الاسلام في سوقهم ومساجدهم ويقتلون من اهل الكفر من ست الله
جهارا بجميع المسلمين ويقتلون النفس الذي حرم دمها بشهادة كافرين وهذا لعمر الله غوث بالله منه انتهى وقال في موضع اخر ومن العجب اسقاط الحنفية كل العجب
القطع عن سارق الصليب وهو يقتل المسلم اذا قتل الصليب فان كان لعابد الصليب من الحرمة ما يستباح به دم المسلم فان لمال عابد الصليب من الحرمة ما
يستباح به يد سارقه والصليب مال من اموالهم هذا على ان النبي قد صح انه لا يقتل مؤمن بكافر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الله تعالى في القرآن انه يقول ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وانه يقول افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ولم يأت في قط عن قطع يد من سرق مال كافر
بل امر الله تعالى بقطعه في عموم قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد علم الله تعالى ان السارق يسرق من مسلم ومن ذمي فحتم بقسم الله تعالى انه لولا استثناء
سارق مال الذمي لما سكت عن ذلك ولا نسيه لبينه كما بين لنا ان لا يقتل مؤمن بكافر وبالله تعالى التوفيق انتهى وقد المقام ان وجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة في هذه المسئلة ليس ما اخترعه الناصب ولا صرح به بل الوجه ما ذكره الامام قدس سره في كتابه نهاية الوصول من ان الحنفية قد تصرفوا
في قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بانه عطف على ذي العهد فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لان المعطوف في حكم المعطوف
عليه ومعلوم ان ذا العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالحربي فكان لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربي لان الضمير في المعطوف هو الظاهر في المعطوف
عليه من القتل والكافر لما اراد ان ذلك ان ضمير المعطوف كان مخصوصا في الحربي او يجوز تخصيص المعطوف عليه بالحربي قال قدس سره واجاب
ابو الحسين عن ذلك بان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما يصلح له مستقلا فان الانسان اذا قال لا يقتل اليهودي بالمجوسي
ولا النصراني في الاشهر الحرم ولا يجب ان يضمر فيه الا القتل حتى يكون معناه ولا يقتل النصراني في الاشهر الحرم ولا يجب اضمار الحديد حتى يصير المعنى
ولا يقتل النصراني بالحديد في الاشهر الحرم لانه لما قيد المعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية القتل ولا يشترط
بينهما في القتل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهذا كلام جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه نفي قال لا يقتل ذو العهد كان من
الجائز ان يتوهم ان من قصد منه العهد لم يخرج عن عهده فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان العهد خص بكونه في العهد واذا كان تاما لم
يجز اضمار الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتاكيد لقوله ولا ذو عهد ولا يفيد حكما
آخر لانه لو لم يقله لعلمنا بقوله ولا ذو عهد انه لا ينبغي ان يقتل في عهده لان زوال العهد يخرجه عن كونه ذا عهد فاذا كانت للتاكيد وكان قوله
ولا ذو عهد يفيد بكافر فكذا في قوله ولا ذو عهد في عهده وليس يقال ان قوله في عهده يفيد فائدة مجددة وهي ان المانع من قتله هو العهد لا ينبغي
افادة لا استفيد من قوله ولا ذو عهد لانا نقول يمنع اقتضاء زوال العهد لخروجه عن كونه ذا عهد لما تقدم من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الاشتقاق
سلمنا لكن ما ذكرتم يقتضي انه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده ان لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده بكافر لا ينبغي
يكون قوله في عهده قد استفيد منه فائدة مجددة فيجب ان يكون قوله ولا ذو عهد يمنع من ان يضمر فيه بكافر لانه ينزل منزلة قوله ولا رجل في عهده في افادة
صفة قد منع من القتل معها فان كان قوله في عهده بالتاكيد لم يضر المنع من هذا الاضمار واذا امتنع اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص ما تقدم قال
ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم اول الكلام وحمله على الخصوص
اولى من التمسك بظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما اتفقا فيه انتهى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان الحر لا يقتل بالعبد وقال ابو حنيفة يقتل بعبد غيره وقد خالف قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد وقال النبي صلى الله عليه وآله لا يقتل حر بعبد وقوله
من السنة ان لا يقتل حر بعبد انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل حر برقيق ولا بمدبر ولا بمكاتب ولا بام ولد
ولا بمبعض حرا والدليل عليه السنة المشهورة فيه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر النفس كما قدمناه انتهى **واقول** قد سبق منا ان قوله تعالى
النفس بالنفس وسائر المذكورات معه في الاية عمومات مخصوصة بالبيان النبوي وقد ذكر المص هنا بعض تلك البيانات فلا وجه لاعتبار النفس وانها
نفس وقوله تعالى الحر بالحر وقوله لا يقتل حر بعبد مخصص لقوله تعالى النفس بالنفس وقد تقرر في الاصول بناء العام على الخاص مع التنافي فتدبر **قال**
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاب لا يقتل بالولد وقال مالك ان قتله حذفا بالسيف فلا قود وان ذبحه وشق بطنه قتل به وقد
خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا يقتل والد بولده انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان لا قصاص على الوالد في الولد والاجداد والجدات بقتل
الاولاد والاحفاد وان نزلوا ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان الحذف بالسيف مما لم يقصد به القتل بل التهديد والتادب في غيره يتحقق القتل به
هو النفس بالنفس وحكم الاية والحديث عنده ما لم يثبت انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان تعميم الشافعي ذلك في الاجداد والجدات
محل تامل اذ يحتمل اختصاص الحكم في الحديث بالابوين لانه المتبادر في مخالفة عموم الاية اذ الجد ليس اما حقيقة كما تقدم واما ثانيا فلان ما ذكره في وجه
قول مالك يوجب اخراج المسئلة عما فرضه المص من القتل عمدا الى القتل خطأ او القتل الشبيه بالعمد وليس الكلام فيهما فلا يفيد **قال** المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان القتل بالمثقل كالمحدد وقال ابو حنيفة لا يجب القصاص وقد خالف قوله تعالى النفس بالنفس وقوله الحر بالحر وقوله

من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا انتهى **قال** الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي ان موجب القود اذا تحقق موجب القصاص في شرائطه
سواء قتل بالحديد او المثقل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القصاص لا يتحقق في المثقل لعدم امكان تحقق العمد في المثقل فان القتل العمد الذي يتحقق به
القصاص ان يكون قاصدا للفعل الذي يتحقق القتل وهذا لا يتصور الا في المحدد عنده انتهى **واقول** ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة مكابرة على
العقل والعرف وبالجملة عدم امكان تحقق تعمد القتل في المثقل مم والظاهر ان هذا الوجه من استحسانات عقل الناصب تكرما عنه لابي حنيفة وتعصبا
لنفسه عما التزمه من دفع ايرادات المصنف باي وجه كان ونعم ما نقله الغزالي في المنخول عن القاضي ابي بكر طاعنا على ابي حنيفة في هذه المسئلة بقوله ومن زعم
ان القاتل لم يتعمد القتل بالمثقل ان لم يعلم تقضيه فليس من العقلاء وان علم فقد لزم خرم الدين انتهى هذا وقد نقل عن ابي حنيفة في وجه ذلك انه لم
يوجد الجرح بالمثقل وغفل عن ان الجرح لم يكن موجبا للقصاص بعينه وذاته وخواص صفاته ولكن لانه يفضي غالبا الى زهاق الروح والخنق
والصلب والضرب بالدبابيس والعمد انما مفض الى ازهاق الروح فلو لم يوجب القصاص لادى الى الهرج والمرج وتسليط اولياء المقتول على سفك دماء
العلماء العامة وهذا ينافي مقصود كما لا يخفى **قال** الناصب رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا قتل في غير الحرم او قطع ثم التجى الى الحرم
لم يقتل ولم يقطع فيه بل يضيق عليه في المطعم والمشرب ليخرج فيقاد بالمقتول وقال الشافعي يستقاد فيه في النفس وفي الطرف معا وقد خالف قوله تعالى
ومن دخله كان امنا وقوله اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقول النبي ان اعتى الناس على الله تعالى القاتل غير قاتله والقاتل في الحرم والقاتل بذحلة
الجاهلية وقوله القاتل في الحرم يعني قودا لان القتل المبتداء داخل تحت قوله القاتل غير قاتله انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي ان استيفاء القصاص من النفس والطرف جائز في الحرم ولا يجب التاخير الى الخروج لان الشرع جوز القصاص اينما كان ولم يخصصه بمكان
دون مكان ولان تاخير الحق اللازم وتاخير القصاص لاجل الحرم كان من باب الجاهلية وما ذهب اليه من التضييق حتى يخرج هو مذهب بعض
العلماء ولكن مرجوح لا دليل عليه ما استدل به عليه من قوله تعالى فمن دخله كان امنا فغير صحيح لان المراد من جعله معظما داعيا الحقوق تعظيمه
كان يوم القيمة امنا من العذاب لا ان السارق والقاتل يهرب اليه ويدفع عن نفسه حقوق الاسلام وما ذكره من التضييق عليه فلا دليل عليه من الكتاب
والسنة واما ما استدل به من الحديث فغير دال على مطلوبه لان المراد بالقاتل في الحرم ان اثم القاتل في الحرم اكثر وما ذكر ان القاتل في الحرم داخل في القاتل
غير قاتله فيجب ان يحمل على القود فنقول القاتل بذحل الجاهلية حكمه هكذا فلم خصصه فعلم ان المراد بالتخصيص الذكر بيان عظم الاثم انتهى **واقول**
ما ذكره من ان تاخير القصاص لاجل الحرم كان من باب الجاهلية مردود وما ذهب اليه الامر كذلك لما روى عن الحسن البصري في قوله تعالى ومن دخله كان
امنا قال كان في الجاهلية يقتل الرجل ثم يعلق في رقبته الطوقة ثم يدخل الحرم فيلقى ابن المقتول ابوه فلا يحركه وعن قتادة في تفسير الاية قال
كان ذلك في الجاهلية فاما اليوم فلو سرق فيه حد قطع وان قتل قتل ولو قدر على المشركين فيه قتلوا لكن لا يخفى انه ليس في قوله تعالى خلاف لما ذكره
المص لان الحسن انما اخبر عما كان في الجاهلية ولم يقل ان الاسلام جاء بخلاف ذلك الاية واما قتادة فلم يقل من ان اصاب في الحل ما اقيد به في
الحرم فبطل تعلقهم بقتادة والحسن وظهر ان قضية المرجوحية منعكسة فان استدل به المص من الاية صريحة في ذلك فانه امر من الله تعالى وان كان
مخرجه مخرج الخبر لانا قد وجدنا يزيد الحجاج والقرامطة من الكفرة لعنهم الله قد قتلوا فيه اهل الاسلام فصح بقتلنا انه امر من الله تعالى واما من
ادعى انه خبر من الله تعالى عن ايام الجاهلية فقد كذب لانه اخبر عن الله تعالى بما لم يقله فكان الناصب ختم في كلامه تعالى لاصلاح مذهبه ما مر مما لا
يدل عليه كلامه تعالى ولا سنة نبيه اصلا وحاشا ان يكون للحرم فضل في الجاهلية يفضله الله تعالى عنه في الاسلام بل ما زاد الله تعالى الحرم في الاسلام
الا تعظيما وحرمة وكرامة واما ما ذكره الناصب من ان التضييق لا دليل عليه من الكتاب والسنة فيدل على عدم جهله بل على جهل امامه بالكتاب
والسنة فقد روى ابن حزم باسناده الى ابن عباس انه قال اذا حدث الرجل حدثا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبايع ولم يطعم ولم يسق حتى
يخرج من الحرم فيؤخذ وروى في معناه عدة روايات اخر عنه وروى باسناده الى ابن عمر انه قال لو وجدت فيه يعني حرم مكة قاتل عمر ما
مسته حتى يخرج منه وعن عطاء عن ابن عباس انه قال لو وجدت فيه قاتل ابي ما عرضته قال ابن حزم وقال بعض من لا يبالي بما اطلق لسانه انما معنى
قوله تعالى مقام ابراهيم ومن دخله كان امنا انما عنى الصيد وهذا مع انه كذب على الله وجرأة على الباطل فضيحة في اللحن لانه لا يجيز في لغة العرب بلفظ من لا
على من يعقل لا على الحيوان غير الادمي وان قال انما هذا في المقام وحده بنص الاية فيجاب عنه وان الله تعالى لا يكلم عباده بالمحال ولا بما لا يمكن
بالبقين بدعوى كل ذي حس سليم ان مقام ابراهيم حجر واحد لا يدخله احد ولا يقدر احد على ذلك وانما مقام ابراهيم الحرم كله كما قال مجاهد فان قال
قائل ان الله تعالى قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم قلنا نعم هكذا قال الله تعالى وبهذا نقول ولا يحل قتل
احد مشرك ولا غيره في حرم الكعبة نحرجهم منه فان خرجوا وصاروا في الحل فقد نا عليهم ما يجب من قتل واسر وعقوبة فان استعصموا فقاتلونا فانا
فيه هكذا نفعل بكل باغ وظالم من المسلمين ولا فرق فان قالوا فقد قال الله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الاية قلنا الذي قال هذا هو الذي
قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وكلامه كله حق وعهوده كلها فرض ولا يحل ترك شيء من كلامه تعالى اخر الا بنص متيقن فواجب
علينا ان نستعمل مثل هذه النصوص ونجمعها ونستثني الاقل منها من الاكثر اذ لا يحل غير ذلك فنحن نقتل المشركين حيث وجدناهم الا عند المسجد الحرام
فنحن اذا فعلنا هذا كنا على يقين من اننا قد اطعنا الله تعالى في كل ما امرنا به ومن خالف هذا العمل فقد عصى الله تعالى في احد الايتين وهذا لا يحل اصلا

اما ما ذكره الناصب من ان القاتل يدخل الجاهلية حكمه ايضا حكم من قتل في الحرم مبتداء في انه داخل تحت القاتل غير قاتله فلم خصص الاول بالدخول تحت
ذلك دون الثاني فساقط جدا لان وجه تخصيص الاول بالذكر انما كان لتوقف استلزام دليله المطلوب على ظهور ان المراد بالقتل في الحرم القتل قودا لا
مبتداء وعدم توقف على بيان ان القاتل يدخل الجاهلية ايضا كذلك ولي هذا الظاهر على ادنى محصل فقد خفي على الناصب لغباوته **قال** المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان في الاذنين الدية وقال مالك حكومة وقد خالف قول النبي ص في كتاب عمرو بن حزم وفي الاذنين الدية انتهى **و قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان في قطع الاذنين كمال الدية ولعل مالكا لم يصح الحديث انتهى **و اقول** صحيفة ابن حزم مشهورة بين
اهل السنة والشيعة لا يمكن لمالك انكار صحته وتوافقها ما رواه علي بن حزم الاندلسي في كتاب المحلى من حديث مكحول في الاذنين الدية وقد روي ايضا
في ذلك عمل كثير من الصحابة ثم قال وعهدنا بالمالكيين يعظمون خلاف الصاحب اذا وافق تقليدهم وهم ههنا قد خالفوا ابا بكر وعمر وعلي بن ابي طالب وابن
مسعود وزيد بن ثابت ومعضوليهم انتهى **قال** المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا جنى على نفسه خطاء كانت هدرا وقال احمد لو قطع يد
نفسه كانت لورثته مطالبة العاقلة بديته وقد خالف الاجماع والعقل الدال على اصالة البراءة وان الجناية لا يوجب اخذ مال الجاني انتهى **و قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جنى على نفسه عمدا او خطأ فلا لهم مطالبة ويكون هدرا ولو صح ما ذهب اليه احمد فلعله ذهب الى ظاهر
تغريم العاقلة في الخطاء سواء كان الجناية من الجاني او غيره انتهى **و اقول** لا ظاهر لغرامة العاقلة في ذلك وانما الظاهر بل اليقين ان الغرامة على جاهل
افتى بمثل ذلك مع ظهور بطلانه **قال** المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه لا يجب الكفارة بقتل الذمي خلافا للاربعة وقد خالفوا العقل و
النقل من اصالة البراءة وكتاب الله حيث قال وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بايمان او امان فيجب على من قتل صبيا او مجنونا او جنينا او ذميا او معاهدا او عبدا ويجب على السيد
بقتل عبده ولا يجب بقتل حربي ومرتد وقاطع الطريق وزان محصن وتارك الصلوة على من يجحدان في حقه والدليل على انه يجب الكفارة بقتل معصوم
الدم ان الكفارة لتكفير الخطيئة بقتل من عصم الله دمه والذمي والمعاهد كذلك فيجب الكفارة بقتلهما والاستدلال بالاية غير صحيح لان الاية اوجبت الكفارة
في قتل المؤمن وتمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به للدليل القائم على وجوب الكفارة في قتل معصوم الدم انتهى **و اقول** فيه نظر اما اولا
فلانه ان اراد بقوله الذمي والمعاهد معصوم الدم ان عصمته دمه على عصمة دم المؤمن فهو ممنوع كيف وقد سوى فاقا من الشافعي واكثر الجمهور ان الذمي يقتل
بالمؤمن والمؤمن لا يقتل بالذمي وان اراد انه معصوم الدم في الجملة فهذا لا يقتضي ان يكون وجوب الكفارة في قتله كوجوبها في قتل المؤمن واما ثانيا فلان
ما ذكره من ان الاية اوجبت الكفارة بقتل المؤمن ولا تمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به مردود بان الاية مع قطع النظر عن العمل
بالمفهوم تمنع عن الكفارة بقتل الذمي لان قوله تعالى وهو مؤمن جملة حالية وقعت قيدا للحكم وتعليلا له فاذا كان وجوب الكفارة في الاية مقيدا
معللا بايمان المقتول وهذه العلة مفقودة في الذمي لم يكن الكفارة واجبة في قتله كما ادعاه المص قدس سره **قال** المص رفع الله درجته ي ذهبت
الامامية الى انه اذا قتل اسير في ايدي الكفار وهو مؤمن وجبت فيه الدية والكفارة سواء قصده بعينه او لم يقصده وقال ابو حنيفة لا ضمان عليه وقال
الشافعي ان قصده بعينه فعليه الدية والكفارة دون الدية وقد خالفا قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله و
قوله تعالى في النفس مائة من الابل انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب على من قتل مسلما في دار الحرب لظنه كافرا لزوم الكفارة
وعلى من قتل مسلما ثم في ثياب لم يعرفه ولا قصاص ولا دية في الصورتين والدليل عليه ان القاتل لم يقتل مسلما لقصد كونه مسلما لانه كان في زي الكفار
فهو تيقن انه قتل كافرا فلا دية ويجب الكفارة لانه قتل معصوم الدم في الواقع والاية واردة في شان من قتل مسلما في دار الاسلام لانها نزلت في عياش
ابن ربيعة حين قتل حارث بن زيد بن انيسة في المدينة بزعم انه كافر فان الاصل في دار الاسلام ان ساكنه مسلم بخلاف دار الحرب فلا حجة له من الاية واما الحديث
ففي النفس التي تكون في دار الاسلام او تكون في دار الكفر وعليه زي الكفار انتهى **و اقول** لا يخفى ان الاية عامة شاملة لكل مؤمن مقتول وما ذكره
الناصب في شان نزولها على تقدير تسليم صحته لا يدفع العموم لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وكذا الكلام في الحديث المذكور
واما ما ذكره قبح الله وجهه وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فليس بمتجه لان فرض المسئلة ان المقتول كان اسيرا في ايدي الكفار فكان رعايته لزي الكفار لازما
له من غير اختيار فاين التقصير الموجب لكون دمه هدرا ويظهر من هذا الفتوى وامثاله ان ابا حنيفة كان يفتي بمجرد استحسان طبعه من غير ركون الى عقل
بل ولا قياس والذي يوضح ذلك ما نقله عنه ابن حزم في هذا الباب حيث قال قال ابو حنيفة واصحابه اذا كانت جماعة من اهل العدل في عسكر الخوارج
واهل البغي فقتل بعضهم بعضا واخذ بعضهم مال بعض عمدا فلا شيء في ذلك لا قود ولا دية غلب اهل الجماعة والامام العدل عليهم بعد ذلك او لم يغلبوا
ثم قال رده ما لهذا القول جواب الا انه حكم ابليس والله ما ندري كيف انشرحت نفس مسلم لاعتقاد هذا القول المعاند لله تعالى ولرسوله ص او كيف
انطلقت لسان مؤمن يدري ان الله تعالى امر وناه بهذا القول السخيف فسئل الله عافية شاملة كان اصحاب هذا القول لم يسمعوا ما انزل الله تعالى
من وجوب القصاص في النفوس والجراح ومن تحريم الاموال في القرآن على لسان رسول الله ص وهذا قول لا نعلم فيه لا بحجة سلفا لا من صاحب ولا
من تابع ونبرأ الى الله تعالى من هذا القول انتهى **قال** المص رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى ان الحبلى اذا لم يكن لها زوج وانكرت يكون حملها من زنا
فانها لا تحد وقال مالك عليها وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وصحة تصرف المسلم واصالة عدم الزنا والنقل وقوله تعالى ادرؤا الحدود بالشبهات

انتهى **وقال** الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي ان الحد على الزانية انما يجري بعد الثبوت بالبينة او باقرارها او بقيام مقام اقرارها
كنكاح الملاعنة بعد ملاعنة الزوج لا غير ووجه ما ذهب اليه مالك انه في حكم الاقرار اكثر لان الملاعنة انتهى **واقول** لا يسر ان قياس انكار المراة
كون حملها من زنا مع عدم الزوج الى ترك الملاعنة والنكول عنها وجعل الاول في حكم الثاني قياس مع الفارق وحكم بمحض الرأي لان الملاعنة لا تحتمل سوى
الكذب على الزوجة بخلاف انكار كون الحمل من زنا مع عدم زوج ظاهر لاحتمال استكراه احد لها على ذلك واستنكح عندها شبهة كما وقع في زمان عمر
وتابعت عن اظهار ذلك واستنكح حرا نكاح موقت على مذهب فلو نكاح متعة على مذهب مالك والامامية وتابعت وانفت عن اظهار ذلك على
ان المروي بالاتفاق ان النبي صلى الله عليه وسلم يحد ماعز بن مالك الانصاري الا بعد الاقرار ثلثا وكان يعرض عنه في كل مرة ويقول له لعلك قبلت او نظرت
ونحو ذلك فكيف تحد المراة الحاملة مع انكارها ان يكون الحمل من زنا تدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى انه اذا اشترى
ذات محرم كامه واخته وعمته وخالته نسبا او رضاعا فوطئها مع العلم بالتحريم كان عليه الحد فقال ابو حنيفة لا حد عليه وقد خالف قول الله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا وهذا زان انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات والاشتراء
شبهة دارئة للحد انتهى **واقول** كل من كان سليم العقل يعلم ان مع العلم بالتحريم لا يبقى شبهة اصلا وفضلا عن الشبهة الدارئة للحد فتامل وانصف
ولا تتهم وجدانك **قال** المصنف رفع الله درجته **مج** ذهبت الامامية الى انه اذا شهد عليه اربعة عدول بالزنا وجب عليه الحد سواء صدقهم او كذبهم
وقال ابو حنيفة ان صدقهم سقط عنه الحد وان كذبهم حد وقد خالف العقل والنقل فان الحد اذا وجب بالبينة والتكذيب كان مع التصديق اولى لان الحد
الحجر والنقل الدال على وجوب الحد بشهادة الاربعة انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا تاثير لتصديق المشهود عليه في الزنا
ولا تكذيبه في اسقاط الحد ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لعدم امكان الاثبات لان الاثبات يتوقف على الانكار وحيث لا انكار فلا اثبات وهذا
بعيد انتهى **واقول** بل هذا ابعد من حقيقة الحب الطاغوت فان خفي على الناصب المبهوت الذي مفاسده عند يفوت فيتبع سورا واهية كنسج العنكبوت
قال المصنف رفع الله درجته **يد** ذهبت الامامية الى ان اللواط بالاجنبي يوجب القتل وقال ابو حنيفة ليس فيه حد بل تعزير وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم
من عمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به لانه زنا بل هو افحش انواعه انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان حد اللواط
هو حد الزنا ولاحكام الزنا من ملاحظة الاحصان وعدمه في ترتب الحد عليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه جعله في حكم اتيان البهائم ولا يكون
الا التعزير انتهى **واقول** ليس الكلام في انه لا وجه لما افتى به ابو حنيفة في ذلك بل الكلام في ان فتواه قبيح ووجهه قبيح منه وكيف يكون الاتيان
مع الغلام في حكم اتيان البهائم مع ان اشتهاء اهل اللواطة ولذتهم في هذه الفعلة القبيحة اكثر من وطي النساء الكواعب وايضا ترك قتلهم ذريعة الى
شيوع هذا الفعل كما شاع بين حفيدة الروم شيوعه في قوم لوط ولا ينتقض هذا بما ذكره ابن حزم من ترك قتل الخنزير والميتة وشارب الخمر فان تركها
ذريعة الى شيوع اكل الخنزير والميتة والدم وشرب الخمر لان قتل جميع الخنازير المنتشرة في الصحارى والاجام غير ممكن والميل الى اكل الميتة و
الدم قليل طبعا وشرب الخمر يزجر صاحبه بحد الحد على ان ذات فعل اللواطة بالغة في الفساد عليها وفيه اهلاك النسل الذي هو اطهر مفاسدها
والباقي يطهر بالتامل فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **يه** ذهبت الامامية الى ان الاجارة للوطي باطلة فاذا استاجر امراة للوطي فوطئها مع العلم
بالتحريم وجب عليه الحد وكذا لو استاجر امراة ليزني بها فزنا بها وقال ابو حنيفة لا يجب في الصورتين وقد خالف عموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الوطي بالاستيجار موجب للحد لمن قدم عهده بالاسلام ولعل ابا حنيفة جعله شبهة دارئة
للحد انتهى **واقول** قد مر ان الشبهة ماخوذة من الاشتباه فمع العلم ببطلان العقد شرعا كما هو فرض المسئلة لا تبقى شبهة دارئة للحد على ان الحدود
انما شرعت ردعا وزجرا للغواة عن الاقدام على تلطيخ فراش الغير واختلاط المياه واشتباه الانساب على الاباء والاجداد والاولاد والاحفاد فالقول
بدرء الحد ههنا ينافي الغرض الاصلي فان المقصود من الحدود وهو الردع والزجر ينعدم بالاجارة لان معظم الزنا لا يقع الا عند بذل شيء من المال كما
لا يخفى وقال ابن حزم قد ذهب الى هذا ابو حنيفة ولم ير الزنا الا ما كان مظاهرة واما ما كان فيه عطاء او استيجار فليس زنا ولا حد فيه وقال ابو
يوسف ومحمد وابو ثور واصحابنا وسائر الناس هو زنا كله وفيه الحد اما المالكيون والشافعيون فمذهبهم ليشنعون بخلاف الصاحب الذي
لا يعرف له مخالف من الصحابة بل هم يعدون مثل هذا اجماعا ويستدلون على ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عن النكير لذلك فان قالوا ان ابا
الطفيل ذكر في خبره انها قد كان جهدها الجوع قلنا لهم هذا ايضا انهم لا يقولون به ولا يرونه عذرا مسقطا للحد فلا راحة لكم في رواية ابي الطفيل مع ان
خبر ابي الطفيل ليس فيه ان عمر عذرها بالضرورة بل فيه انه درء الحد من اجل الثمر الذي اعطاها وجعله عمر مهرا واما الحنفيون المقلدون لابي حنيفة
في هذا فمن عجائب الدنيا الذي لا يكاد يوجد لها نظير ان يقلدوا عمر في اسقاط الحد ههنا بان ثلاث حثيات من تمر وقد خالفوا هذه القضية
بعينها فلم يجيزوا في النكاح الصحيح مثل هذا الصداق بل صححوا من اقل من عشرة دراهم بل صححوا من اقل من عشرة دراهم ذلك فهذا هو الاستخفاف حقا والاخذ بما اشتهوا من قول
الصاحب وفي هذا عملا انه يرون المهر في الحلال لا يكون الا عشرة دراهم لا اقل ويرون الدرهم واقل مهرا في الحرام مع ان هذا تقوية الى الزنا واباحة للفروج
المحرمة وعونا لابليس على اهل الكبائر فلا يحذرون ولا ينتهون ان يزنوا علانية وتاتي من من الحد عند اعطاء هادرها يستاجرها به للزنا فقد
علموا الفساد حيلة في ان يحضروا مع انفسهم امراة شوزانية وصبيا بغاتم يقتلون المسلمين كيف شاؤا ولا سبيل عليهم من اجل ذلك الزانية والصبي

البغا فكلما فعلوا من الفسق خفت وزادهم وسقط الحد والعذاب عنهم ثم علموهم الحيلة في وطي الامهات والبنات بان يعقدوا معهن نكاحا ثم يطأهن
علانية امنين من الحد ثم علموهن الحيلة في السرقة بان ينقب احدهم نقبا في الحائط ويقف الواحد داخل الدار والاخر خارج الدار ثم يأخذ الاخر من
النقب في خرجان امنين من القطع ثم علموهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بان يأخذوا صبيا يكسر به واس مواجب حتى يسيل دما غدرا ويموت ويعطي
امناء الفوز ومن علم الدية من ماله ونحن نبرأ الى الله تعالى من هذه الاقوال الملعونة التي لم يعلقوها بقرآن ولا سنة وانما تعلقوا فيها بتقليد
مهالك وراي فاسد واتباع الهوى المضل هذا وحد الزنا واجب على المستأجرة بل جرمها اعظم من جرم الزاني والزانية بعد استيجار لان المستأجر والمستأجرة
على نية الزنا جرما الخر وهو اكل المال بالباطل انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يوض** ذهبت الامامية الى انه اذا عقد على امرأة وبنته نسبا او رضاعا
او باحدى المحرمات على التأبيد عالما بالتحريم والنسب فانه لا يفيد اسقاط الحد بالوطي وقال ابو حنيفة يسقط لان العقد بنفسه شبهة وقد خالف
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان مجرد العقد ليس شبهة دارئة للحد لان المراد بالشبهة
ما يكون موجبا للاشتباه ولا اشتباه في عدم صحة العقد على المحارم وجعل ابو حنيفة العقد موجبا للشبهة ولا مخالفة للنص لان الحد يجب على
الزانية اذا لم تكن ثمة شبهة دارئة انتهى **واقول** قد سبق الجواب عن هذا عن قريب في بعض ما نقلناه هناك عن ابن حزم ان ههنا ايضا وقد ذكر ابن
حزم احتجاج الحنفية على هذه المسئلة بوجه اخر يمكن ارجاعه الى ما ذكره الناصب فقال احتج ابو حنيفة ومن قلده بان اسم الزنا غير اسم النكاح فواجب
ان يكون له غير حكمه فاذا قلتم زنا ما به فعليه ما على الزاني واذا قلتم تزوج امرأة الزواج غير الزنا فلا حد في ذلك وانما هو نكاح فاسد فحكمه حكم الفاسد من النكاح
سقوط الحد ولحاق الولد ووجوب المهر وما نعلم لهم تمويها غير هذا وهو كلام فاسد واحتجاج بالجهل وعمل غير صالح اما قولهم ان اسم الزنا غير اسم
الزواج فحق لا شك فيه لان الزواج هو الذي امر الله تعالى به واباحه هو الحلال الطيب والعمل المبارك واما كل عقد او وطي لم يأمر الله تعالى به ولا اباحه بل
نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية والضلال ومن سمى ذلك زواجا فهو كاذب آفك متعد وليست التسمية في الشريعة الينا ولا كرامة انما هي الى الله
قال الله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان الى قوله فلله الاخرة والاولى واما من سمى كل عقد فاسد ووطي فاسد
وهو الزنا المحض زواجا ليتوصل به الى اباحة ما حرم الله عز وجل واسقاط حدوده الله كمن سمى الخمر نبيذا او طلاء
يستحلها بذلك وكمن سمى البيعة والكنيسة مسجدا وكمن سمى اليهودية اسلاما وهذا هو الانسلاخ من الاسلام ونقض عهد الشريعة وليس في المحال اكثر من
قول القائل هذا نكاح فاسد وهذا ملك فاسد لان هذا كلام ينقض بعضه بعضا وليس كان نكاحا او ملكا فانه لصحيح حلال طلق ومباح طيب ولا
ملامة فيه ولا مأثم وكل ما كان فيه اللوم والاثم فليس زواجا ولا ملكا مباحا للوطي ولا كرامة بل هو العدوان والزناء المحض ولا شيء الا فراش او عهر حرام
فان وجد لنا يوما ان نقول نكاح فاسد او زواج فاسد او ملك فاسد فانما هو حكاية اقوالهم وكلام على معانيهم كما قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
وكما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والله يستهزئ بهم وقد علم المسلمون ان الجزاء ليس سيئة وان القصاص ليس عدوانا
وان معارضة الله تعالى على الاستهزاء ليس مذموما بل جد حق فصح من هذا ان كل عقد لم يأمر به الله تعالى فمن عقده فهو باطل فان كان عالما بالتحريم
عالما بالسبب المحرم فهو زان مطلق نعوذ بالله منه انتهى كلامه متأمل **قال** المصنف رفع الله درجته **يوض** ذهبت الامامية الى انه اذا تكامل شهود الزنا
اربعة وشهدوا به عند الحاكم ثم غابوا او ماتوا حكم الحاكم بشهادتهم ووجب الحد وقال ابو حنيفة لا يجوز الحكم بشهادتهم وقد خالفوا قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله جعله شبهة دارئة للحد انتهى **واقول** جواب
الناصب غير مطابق لايراد المصنف قدس سره لانه اورد الاعتراض على ابي حنيفة في عدم تجويز الحكم بالشهادة لا في حكمه باسقاط الحد وهو ظاهر جدا **قال**
المصنف رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى استحباب تفريق الشهود في الزنا بعد اجتماعهم للاقامة وقال ابو حنيفة اذا شهدوا في مجلس واحد ثبت
الحد ولو شهدوا في مجلسين فهم قذفة يحدون والمجلس عندهم مجلس الحاكم فان جلس الحاكم بكرة وتقوم الى الغروب فهو مجلس واحد فان شهدا شاهدان فيه بكرة
واثنان عشية ثبت الحد ولو جلس لحظة وانصرف وعاد فهما مجلسان وقد خالف قوله تعالى ثم لم يأتوا باربعة شهداء ولان الواحد اذا شهد لم يكن
قاذفا والا لم يصر شاهدا باضافة شهادة غيره اليه فاذا ثبت انه لم يكن قاذفا كان شاهدا واذا كان شاهدا لم يصر قاذفا بانضمام شهادة غيره من
مجلس الى مجلس اخر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان القاضي يفرق الشهود اذا كان ثمة ريبة ولا يحصل فيها الا بالتفرق
ان لم يكن ريبة فلا يجب عليه التفريق سواء كان في الزنا او في غيره وان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله جعله شبهة انتهى **واقول** لا يشتبه على احد
ان تسبيح المصنف على ابي حنيفة ههنا من وجوه والناصب انما تعرض لدفع واحد منها وهو حكمه باسقاط الحد بان جعله شبهة مع ان فساده ظاهر
لا شبهة فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى انه اذا شهد اربعة ثم رجع واحد منهم لم يحد الثلثة الباقية وقال ابو حنيفة يحدون
وقد خالف العقل وهو صالة البراءة وقوله تعالى ثم لم يأتوا باربعة شهداء وهذا قد اتى ورجوع واحد لا يؤثر فيما ثبت والعجب ان ابا حنيفة قال
لو شهد اربعة فرجم المشهود عليه ثم رجع واحد قال تعدت قتله لم يجب القود عليه وقد خالف النص والعقل قال الله تعالى ومن قتل مظلوما فقد
جعل لوليه سلطانا وقال ايضا لو شهد اثنان انه زنى بالبصرة وشهد اخران انه زنى بالكوفة لم يجب عليهم حد ولا على المشهود عليه وقد خالف
قوله تعالى ثم لم يأتوا باربعة شهداء وهؤلاء لم يأتوا باربعة شهداء لان كل اثنين يشهدان على فعل غير الفعل الذي شهد الاخران عليه وقال لو شهد

كل واحد من الاربعة انه زنى في زاوية من البيت غير الزوايا التي شهد بها اصحابه حد استحسانا لا قياسا وقد خالف العقل لان كل فعل يشهد
به واحد مضادا لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة على فعل واحد وقال ابو حنيفة ايضا لو شهدوا بزنا قديم لم يحد وقد خالف قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا وقال ابو حنيفة الاسلام شرط في الاحصان وهو خالف عموم قوله تعالى خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم يهوديين زنيا وقال ابو حنيفة لا يرجم يهوديان انتهى **وقال** الناصب
حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الواحد من شهود الزنا اذا رجع فان رجع قبل الرجم امتنع الرجم ويحد الراجع لا الثلثة وان رجع بعد القضاء
والرجم لم يقتل الباقون ولم يحدوا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل فيحد الباقون واما على
ايجاب ابي حنيفة القود على الشاهد الراجع بعد الرجم فلانهم اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد واما الشهود
الذين شهدوا بالزنا كل واحد شهد بالزنا في زاوية من البيت فعند ابي حنيفة ان القياس عدم الحد لانهم اتوا بالشهود بكمالهم ولكن يحد استحسانا
للاختلاف في الشهادة واما ما ذكر ان كل فعل يشهد به واحد مضادا لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة بفعل واحد فالجواب من قبل ابي حنيفة
ان الفعل واحد لانه الزنا والاختلاف في المكان وربما وقع لهم الغلط في تفسير المكان وهذا لا يوجب الغلط في الشهادة واما ما ذكر ان ابا
حنيفة يسقط الحد بالشهادة على زنا قديم فلعله مبني على ان الكفار غير مكلف بالفروع وهذا على تقدير ان لم يرفعوا امرهم على قضاة الاسلام
انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذكره اولا من ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل غير مسلم وانما يسلم ذلك في شهادة الراجع لا في شهادة
الراجع الباقين الذين لم يرجعوا وثبتوا على شهادتهم واما ما ذكره من ان الشاهد الراجع ليس عند ابي حنيفة في حكم العدل بل في حكم شبه العدل فسياق لما
ذكر في تصوير المسئلة من ان الشاهد الرابع قال اني تعمدت قتله فلا مجال لهذا التوجيه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في الشاهدين بالزنا المختلفين
في مكان البصرة والكوفة اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فيسقط عنهم الحد فكلام ساقط جدا لان الشهادة على اصل الفعل
ان كان يكفي في تحقق شهادة الاربعة ودخولها تحت مدلول النص فقد وجب حد المشهود عليه مع ان ابا حنيفة لم يوجب حده ايضا وان لم يكف ذلك في
تحقق الشهادة المعتبرة في النص فقد وجب حد الشهود وبالجملة ان احد الامرين لازم لزوما لا ستر به وقد نفى ابو حنيفة كلا منهما فيكون خطأ واما ما ذكره
في مسئلة الاختلاف في الزوايا من انه يحد استحسانا للاختلاف في الشهادة ففيه ان مثل هذا الاختلاف المكاني حاصل فيما سبق من الاختلاف في البصرة
والكوفة فلم يفصل ابو حنيفة هناك بايجاب الحد استحسانا وعدمه قياسا بل قطع فيه بعدم وجوب الحد كما عرفت وهل هذا الا تحكما ناشيا
من عدم المبالاة بالعقل والنقل ولنعم ما قال الغزالي في اواخر كتاب المنخول في الاصول حيث قال واما الفروج فان ابا حنيفة مهدر رابع اشهد
اسقط الحد بها مثل الاجارة ونكاح الامهات وزعم انها دارئة للحد من يبغي البغاء بمؤنة كيف يعجز عن استيجارها ثم يدفع نظره فيوجب
الحد في مسئلة شهود الزوايا زاعما انه تفطنت لدقيقة هي ان خافهم في زنية واحدة على الزوايا ثم قال لو شهد عليه اربعة عدول بالزنا
فاقر مرة واحدة سقط الحد عنه ثم وجب الحد في الوطء بالشبهة اذا صادف اجنبية في فراش ظن انها حليلته القديمة واقل وجبات العقوبات ما تحضر
تحريمها والذاهل المخطئ لا يوصف فعله بالتحريم انتهى واما ما ذكره من احتمال الغلط في تفسير الشهود للمكان فهو جار في الاختلاف في البصرة والكوفة مع
حكمه فيه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة ينفي اسقاط الحد من اليهود على ان الكافر غير مكلف بالفروع فقد مر مرارا انه مهدوم واذ قد مهدنا بحمد الله
تعالى اجوبة الناصب فلا بأس علينا في تذييله بما ذكره ابن حزم في ابطال ما قيل من انه اذا رجع احد الشهود يحد من حيث قال قال الله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة وقال تعالى للقاذف البينة والا حد في ظهرك فصح يقينا الامر به فيمن
كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ان الحد انما هو على القاذف الرامي لا على الشهداء ولا على البينة وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان دماءكم واموالكم
واعراضكم وابشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا من شهركم هذا فخبر الشاهد حرام بيقين لا مرية فيه ولم يأت نص في القرآن ولا سنة صحيحة بحد الشاهد
في الزنا اذا لم يكن معه غيره وقد فرق القرآن والسنة بين الشاهد من البينة وبين القاذف الرامي فلا يحل البتة ان يكون احدهما حكم الآخر فهذا
حكم القرآن والسنة الثابتة واما الاجماع فان الامة كلها مجمعة بلا خلاف من احد على ان الشهود اذا شهدوا واحد بعد واحد فتواعدوا ولا يجتمعوا اربعة
فانه لا قذف وكذلك اجمعوا بلا خلاف من احد منهم لو ان الف عدل قذفوا امرأة او رجلا بالزنا مجتمعين او متفرقين الحد عليهم كلهم حد القذف
ان لم يأتوا باربعة شهداء فان جاؤا باربعة شهداء سقط الحد عن القذفة واما المخالفون لنا في الجملة على الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد
وان القاذف ليس شاهدا وان الشاهد ليس قاذفا فقد صح الاجماع على هذا بلا شك وصح اليقين ببطلان قول من قال بان يحد الشاهد والشاهدان
والثلاثة اذا لم يبلغوا اربعة لانهم ليسوا قذفة ولا لهم حكم القاذف وهذا هو الاجماع حقا الذي لا يجوز خلافه واما طريق النظر فنقول وبالله التوفيق
انه لو كان ما قالوا لما صحت في الزنا شهادة ابدا لانه كان الشاهد الواحد اذا شهد بالزنا صار قاذفا فعليه الحد على اصله فاذ قد صار قاذفا فليس
شاهدا فاذا شهد الثاني فكذلك ايضا صار قاذفا وهذا فاسد كما ترى وخلاف للقرآن في ايجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب
قبول البينة في الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة في الزنا وخلاف الحس المشاهدة في ان الشاهد ليس قاذفا والقاذف ليس شاهدا
وايضا فنقول لهم اخبرونا عن الشاهد اذا شهد على اخر بالزنا وهو عدل ما ذا هو الان عندكم اشاهد ام قاذف ام لا شاهد ولا قاذف ولا سبيل الى قسم

ثالث فان قالوا هو شاهد قلنا صدقتم هذا هو الحق وان قالوا هو شاهد فليقل زنا حين نطق بالشهادة فمن المحال الممتنع ان يصير قاذفا اذا سكت ولم يأت بثالث فحد
الآن في الحال اكثر من ان يكون شاهدا لا قاذفا اذا لا تكلم بالحاق الزنا على المشهود عليه ثم يصير قاذفا لا شاهدا اذا لم يتكلم ولا نطق بحرف فهذا محال لا اشكال فيه
ان قالوا هو قاذف فقد ذكروا وجوب الحد على القاذف بلا شك وجب الحد عليه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته لما ذهبت الامامية الى وجوب
القطع لسرقة ما هو ممكن البقاء كالاثمان والحبوب والثياب وما لا يمكن بقاءه كالفواكه والرطب والطبخ واللحم الطري وقال ابو حنيفة لا يجب القطع الا
فيما يمكن بقاءه وقد خالف عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقال ايضا لا قطع فيما كان اصله الاباحة كالصيود كلها والجوارح باسرها المعلمة
وغيرها والخشب جميعه الا ما يعمل منه انية كالجفان والابواب فيكون مما يوجب القطع الا الساج فان فيه القطع وان لم يكن مملوكا وكل ما يعمل من الطين من
الخزف والفخار والقدور وغيرها لا قطع فيه وكذا كل المعادن كالملح والكحل والزرنيخ والقير والنفط والمومياء الا الذهب والفضة والياقوت والفيروزج
فان فيه القطع وقد خالف فيه قوله تعالى والسارق والسارقة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بكل ما يصح بيعه
فلا اثر لكون المسروق مباحا في الاصل كالماء والتراب والحطب والحشيش والصيد ومال المعدن والكمون معرضا للفساد كالرطب والتين والبقل والرياحين
والشواء والهريسة والجمد والشمع المشعل بل يقطع بجميعها وذهب ابو حنيفة الى ان المسروق اذا كان مباحا في الاصل او معرضا للفساد فلا قطع لان كونه مباحا
في الاصل شبهة دارئة للحد ولان كونه معرضا للفساد الاصل فيه عدم الحرز والحرز شرط في القطع ولا مخالفة للنص حيث يدرء القطع بالشبهة والنص دل
على وجوب القطع حيث لا شبهة انتهى **واقول** لا يخفى ان تسمية ابي حنيفة امثال تلك شبهة دليل على انه لم يعرف معنى الشبهة كما مر فلا يليق من مسلم
دعوى الاجتهاد وليس صنف الناظر المتأمل ان اي شبهة واشتباه في سارقية النباش الذي اسقط عنه ابو حنيفة القطع مع قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وايجاب النبي صلى الله عليه وآله ذلك في احاديثه الكريمة وكون السارق في اللغة التي نزل بها القرآن وبها خاطبنا الله هو الآخذ شيئا لم يبح الله تعالى اخذه فيما
يتملكه مستحقا به وكون النباش على هذه الصفة وكذا الكلام في سرقة الجوارح من الطير وغيره والصيد ونحوه قال ابن حزم قالوا ان الاصل في ذلك ان
ما كان في الاصل مباحا فاذا صار مملوكا لم يقطع سارقه هذا ما موهوا به ولا حجة فيه اصلا لان الطير مال من الاموال وملك لصاحبه فوجب القطع
فيه بقول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وبايجاب رسول الله صلى الله عليه وآله القطع على من سرق واي فرق في اباحة الاصل وعروض الشبهة بينها
وبين ما اوجب فيه القطع من المعادن المباحة بالاصل كالذهب والفضة والياقوت والفيروزج ثم اي فرق بين المعادن الاربعة المذكورة وبين غيرها من
الرصاص والصفر والنحاس والحديد والعقيق والزمرد والالماس والبلخش وكل من حلي وكل ما هو كائن وما سيكون بين ذلك
في القطع ولم يخص من القطع من سرق الطير والصيد ونحوهما ولو اراد ذلك لما اهمله ونحن نشهد بشهادة الله تعالى لم يرد قط اسقاط القطع عن مثل
ذلك بل امر الله تعالى بقطعه ايضا من غير شبهة واشتباه والحمد لله كثيرا انتهى وسيأتيك مزيد كلام في هذا فانتظر **قال** المصنف رفع الله درجته **كما**
ذهبت الامامية الى انه اذا سرق كتب الفقه والادب او المصاحف وجب القطع مع بلوغ النصاب وقال ابو حنيفة لا قطع وقد خالف قوله تعالى والسارق
والسارقة وقال ايضا اذا سرق ما يجب فيه القطع مع ما لا يجب فيه لم يقطع وقد خالف الآية وقال ايضا اذا نقب معبر البيت وسرق مال المستعير لم يقطع
وهو خلاف الآية وقال ايضا لا يقطع اذا سرق مال الضيف اذا كان محرزا عليه بقفل او غلق وهو خلاف الآية وقال ايضا اذا سرق العبد فان كان ابقا لم يقطع
وان لم يكن ابقا قطع وقد خالف الآية وقال ايضا لا يقطع النباش وقد خالف الآية وقال ايضا اذا لم يكن له يسار او كانت يساره ناقصة اصبعين او ايهما ما
يقطع وقد خالف الآية وقال ايضا اذا سرق عينا فقطعا ثم سرقها بعينها ثانية لم يقطع سواء سرقها من المالك او من غيره الا في مسئلة واحدة وهي ما لو سرق غزلا
فقطع ونسج فسرقه ثوبا يقطع ثانيا وقد خالف الآية وقال ايضا اذا سرق فقطع لم يغرم العين المسروقة ان كانت تالفة وان كانت باقية ردها اذا سرق
حديدا فعمله كوزا ثم قطع فانه لا يرد الكوز لانه كالعين الاخرى ولو كانت السرقة ثوبا فصبغه اسود فقطع لم يرد الثوب لكن السواد جعله كالمستهلك
وان صبغه احمر كان عليه رده لان الحمرة لا يجعله كالمستهلك وقد خالف الآية لانه قال لا جمع بين القطع والغرم فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم
والقرآن دال على وجوب القطع مطلقا وقال ايضا اذا سرق احد الزوجين من صاحبه مع الاحراز عنه لم يقطع وقد خالف الكتاب العزيز وقال ايضا كل تحصار
بينهما رحم محرم بالنسب فلا قطع سارق بينهما وهو خلاف القرآن وقال ايضا اذا سرق عودا او طنبورا وعليه حلية قيمتها النصاب لم يجب القطع وهو خلاف
القرآن وقال ايضا اذا سرق الحمال الاحمال في مكان وانصرف في حاجته وكان على الاحمال زاملة فان اخذ الناس الزاملة بما فيها لم يقطع وان سرق الزاملة
واخذ المتاع من وجوهها فعليه القطع وهو خلاف الاجماع لان الحرز معتبر وقال ايضا اذا نقب رجل فدفعه فقتل بالدفع فان كان بالسيف او
بالثقل لبلا فلا ضمان وان كان بالمثقل فعليه الضمان وقد خالف العقل الدال على وجوب الدفاع عن النفس والنص الدال عليه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بسرقة الصحف والتفسير والحديث والفقه والشعر المباح وكل ما نقل عن مذهب ابي حنيفة
في هذا الفصل فسائله مذكورة في كتب الحنفية بعضها مقيد بقيود اهملها وبعضها نقلها على سبيل التحريف وقد ذكرها الائمة الشافعية في
كتبهم واعترضوا عليها فهذا الرجل اخذ من تلك الكتب ونقلها مع التغيرات واهمال القيود واكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد وهو في كل
واحد مما لم يوجب ابو حنيفة القطع شبهة دارئة للحد فقد عمل في الكل بقوله صلى الله عليه وآله ادرؤا الحدود بالشبهات والبحث في ان ما جعل شبهة هل هو
شبهة او لا فكل ما ذكره انه مخالف للآية فهو غير مخالف لان الآية تدل على القطع والسنة قاضية بدرء الحد بالشبهة فيكون الآية حكمها مخصوصا

بما لم يكن فيه شبهة عن درء الحد بالشبهة فلا مخالفة فيه لكتاب الله تعالى ثم ان تعيين الشبهة من يرجع الى الاجتهاد وابو حنيفة مجتهد حكم اجتهاده بان
الامور المذكورة شبهة يمكن درء الحد بها فلا اعتراض عليه نعم **واما قول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من اهمال الله تعالى ورفع الله درجة بعض القبول
في المسائل المذكورة وتحريفه بعضها كذب نشأ من عدم تفتيشه بالدين والخراج عن جادة الصدق واليقين ولو كان شيء من ذلك لاظهره الناس
وابرق به بعد عدم ملك بعد قاب الحنفية يرشد الى ما ذكرناه قول الناصب هنا وقد ذكرها ائمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها اه اذ
الظاهر من ذلك عدم تلك القيود وعدم تاثيرها في دفع الاعتراض عنهم فوجودها وعدمها سواء والا لكان اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم
ايضا وكذا يرشد اليه ما سيذكره بعد ذلك من ان اكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد هو ان في كل واحد منها ما يوجب ابو حنيفة القطع شبهة تدرء
للحد اه فان هذا الرجوع يدل على عدم القيود الدافعة للاعتراض وانما الدافع لها التمسك بان الحدود تدرء بالشبهات فلا لوم على الناصب قدس
سره لو ترك بعض القيود المستدركة القاصرة عن دفع التشنيع والاعتراض واما ثانيا فلتوجيه المنع على صحة ما ذكره من الحديث ولهذا قد اختلفوا في الحدود
تدرء بالشبهات قال ابن حزم ذهب اصحابنا الى ان الحدود لا تحل ان تدرأ بشبهة ولا ان يقام بشبهة وانما هو الحق لله تعالى ولا مزيد فان لم يثبت الحد
يحل ان يقام بشبهة لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم واموالكم واعراضكم عليكم حرام واذا ثبت الحد لم يحل ان يدرأ بشبهة لقول الله تعالى تلك حدود الله
فلا تعتدوها وما تمسك به المخالف في ذلك [illegible] من طرق ليس فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا كلمة وانما هي عن بعض الصحابة من طرق كلها لا خبر فيها هذا
ما قصدنا ذكره من كلامه قدس سره فصل في بيان صحة تلك الطرق بما لا يسع المقام ثم لا شبهة في ان ما سماه ابو حنيفة شبهة دارئة للحد في بعض تلك
المسائل محض اشتباه وجعل له بمعنى الشبهة بحيث لا يكاد ان يقع مثله عن كواد العوام فضلا عمن يدعي الوصول الى درجة استنباط الاحكام فمع وجود
ذلك الخلاف الذي لا يمكن لابي حنيفة النفضي عنه ووقوعه في مثل ذلك الاشتباه الذي لا يليق بارباب الانتباه كيف يندفع عنه الاعتراض ولا يكون مذهبه
حقيقا بالاعراض وبالجملة من حكم اجتهاده بان المذكورة شبهة يحكم عليه بانه لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو معترض في ادعائه ذلك من الله تعالى ورسوله
وسائر العباد ثم اي شبهة واشتباه يتصور في سارق من سرق المصحف ونحوه سيما اذا كانت عليه حلية فضة تزن مائتي درهم او اكثر او اقل قال
ابن حزم احتج من لم ير القطع بان للسارق فيه حق التعليم لانه ليس منعه عن احتاج قال فلما كان له فيه حق كان كمن سرق من بيت المال والفضة
تبع لانها تدخل في بيعه كما تدخل الجلد والدفتان وهذا كلام في غاية الفساد والبطلان لان حق المتعلم في التلقين فقط لا في مصحف الناس اذ لم
يوجبه قرآن ولا سنة ولا اجماع واما فرض الناس تعليم بعضهم بعضا القرآن تدريسا وتحفيظا وهكذا كان جميع الصحابة رضي الله عنهم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
بلا خلاف من احد انه لم يكن هناك مصحف وانما كانوا يتلقونه بعضهم ويقرئه بعضهم بعضا فمن احتاج منهم ان يقيد ما حفظ في الاديم واللحاء والاكتاف
والاكتاف فبطل قولهم ان للسارق حقا في المصحف وصح ان لصاحب المصحف منعه من كل احد واما مسئلة سرقة احد الزوجين من الآخر وقد احتجوا فيه
بما رواه ابن حزم باسناده الى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالامير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع
على اهل بيته وهو مسئول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسئول الا كلكم راع وكلكم مسئول عن
رعيته وروي وابات اخر في معنى ذلك ثم قال وكل هذا لا حجة لهم فيه صلا واما الخبر المذكور فحق واجب لا يحل تعديه وهو اعظم حجة عليهم لانه اخبر ان كل من ذكرنا
راع فيما ذكر وانهم مسئولون عما استرعوا من ذلك فانهم مسئولون عن ذلك فبيقين يدري كل مسلم انهم لم يبح لهم السرقة والخيانة فيما استرعوه واسلم
اليهم ولهم في ذلك كالاجنبيين ولا بد فيهذا حكم هذا الخبر على الحقيقة وايضا فانهم لا يختلفون ان على من ذكرنا في الخيانة ما على الاجنبيين من الزام رد ما
خان وضمانه وهم اهل تناسب بعضهم فهلا قاسوا ما اختلف فيه من السرقة والقطع فيها على ما اتفق عليه من حكم الخيانة ولكنهم قد قلنا انهم لا نصوص
اتبعوا ولا اقيسة احسنوا وايضا ليس في هذا الخبر دليلا صلا على ترك القطع في السرقة هذا واما مسئلة من سرق من ذي رحم محرم فاستدلوا في اسقاط
القطع عن الابوين في مال الولد اذا سرقه بقوله تعالى انت ومالك لابيك قالوا فانما اخذ ماله وقالوا لو قتل ابنه لم يقتل به ولو زنا بامة ابنه لم يحد لذلك
فكذلك اذا سرق من ماله قالوا وفرض عليه ان ينفق على اباه اذا احتاج الى الناس فله في ماله حق بذلك وقالوا انه في ماله حق اذا احتاج اليه وكلف الانفاق
عليه قالوا قال الله تعالى وبالوالدين احسانا وقال تعالى ان اشكر لي ولوالديك قال تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الى قوله تعالى كما ربياني صغيرا فليس قطع ايديهما
ما اخذ من ماله رحمة فهذا كل ما شغبوا به في ذلك وكل ذلك لا حجة لهم فيه بل هو عليهم كما نبينه ان شاء الله تعالى واما ما ذكروا من القرآن فحق الا انه لا يدل على ما
ادعوا من اسقاط القطع فيما سرقوا من مال الولد ولا على اسقاط الجلد والرجم والتغريب ان زنا بجارية الولد ولا على اسقاط القود اذا قذف الولد ولا على
اسقاط المحاربة اذا اخذ الطريق عليه ما قوله تعالى وبالوالدين احسانا فان الله تعالى اوجب الاحسان اليهما كما اوجبه علينا ايضا لغيرهما فان الله تعالى وبالوالدين
احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فان كانت مقدمة الآية حجة لوجوب الاحسان الى الابوين في اسقاط القطع عنهما اذا سرقا من
مال الولد فهي حجة ايضا في اسقاط القطع عن كل ذي قربى وعن ابن السبيل وعن الجار الجنب والصاحب بالجنب اذا سرقوا من اموالنا وهذا ما لا يقولونه فظهر
تناقضهم وبطل احتجاجهم بالآية وايضا فالامر بالاحسان ليس فيه منع من اقامة الحد وبل اقامتها عليهم من الاحسان اليهم نص القرآن لقول الله تعالى
ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقد امرنا باقامة الحدود فاقامتها على من اقيمت عليه احسان اليه وانها تكفير وتطهير لمن اقيمت عليه وهم لا يختلفون في
ان اماما لو كان له ابن ام فسرقا فان فرضا عليه اقامة القطع عليهما فبطل توهمهم بالآية جملة وصح انها حجة عليهم واما قوله تعالى ان اشكر لي ولوالديك فحق

ومن الشكر اقامة الله عليها وليس يقتضي شكرها اسقاط ما امر الله تعالى به فيها والذي امر بشكرها تبارك اسمه هو الذي يقول كونوا قوامين بالقسط
شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين فصح امر الله تعالى بالقيام عليهم بالقسط واداء الشهادة عليهم من القيام بالقسط اقامة الحدود عليهم و
هكذا القول في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الاية فليس في شيء من هذا اسقاط الحد عنهم في سرقته من مال الولد ولا في غير ذلك والله تعالى يقول اشداء
على الكفار رحماء بينهم ولم يكن وجوب الرحمة لبعضنا مسقطا لاقامة الحدود بعضنا على بعض فبطل تعلقهم بالاية المذكورة تعلقا واما قول رسول الله
ومالك لابيك فهو خبر منسوخ قد صح نسخه بايات المواريث وغيرها مع ان من يحتج بهذا الخبر لا يخالف في ان الاب اذا اخذ من مال ابنه درهما وهو محتاج اليه
فانه يقضى عليه برده احب ام كره كما يقضى بذلك على الاجنبي بلا فرق واما ما قالوا من ان للوالدين حقا في مال الولد لانهما اذا احتاجا اجبر على ان ينفق عليهما
وعلى ان يعتق اباه فاذا له في ماله حق فلا يقطع فيما سرق منه فهو تمويه ظاهر فلم يخالفهم احد في ان الوالدين اذا احتاجا فاخذ من مال ولدهما حاجتهما
بلا اختفاء او بقهر او كيف اخذاه فلا شيء عليهما ولكن الكلام فيما اذا اخذا ما لا حاجة لهما اليه ما سرا واما جهرا وهم لا يختلفون فيمن كان له حق عند احد فاخذ
من ماله مقدار حقه فانه لا قطع عليه ولا يقضى عليه برده فلو كان وجوب الحق للابوين في مال الولد اذا احتاج اليه وسقط القطع عنهما اذا سرقا من ماله
لا يحتاجون اليه ولا حق لهما فيه لوجب ضرورة ان يسقط القطع عن الغريم الذي له الحق في مال غريمه اذا سرق منه ما لا حق له فيه وهذا لا يقولون به فبطل
ما موهوا به من ذلك واما قولهم لو قتل ابنه لم يقتل به ولو قطع له عضوا او كسره لم يقتص منه ولو قذفه لم يحد ولو زنا بامته لم يحد كذلك اذا سرق
من ماله فكلام باطل واحتجاج على الخطأ بالخطاء بل لو قتل ابنه لقتل به ولو قطع له عضوا او كسره لاقتص منه ولو قذفه لحد ولو زنى بامته لحد كما
يحد الزاني لا بد لاثبات ذلك من دليل والغرض من هذا التطويل ان الناصب الشقي لم يظفر على ادلة ابي حنيفة لتلك المذاهب السخيفة واطلع عليها فهرب
عن ذكرها والتصدي لاتمامها فاسند بعضها الى ان فيه الشبهة الدارئة للحد واغمض عن حال الباقي مع ما عرفت من اشتباههم في حقيقة الشبهة فاين
ما تصلف كناصب سابقا من قطع قبة ابن المطهر بالقضاب المشهر مع فراره ههنا وفي سائر المقامات كفراره شوحط في حنين وخيبر فالحمد لله الذي اخزى
وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على نبيه وليه والهما الكرام الى يوم القيام **قال** المصنف رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية
الى ان كل من وجب عليه حد من حدود الله تعالى من شرب الخمر او الزنا او السرقة من غير المحاربين ثم تاب قبل قيام البينة عليه فانه يسقط وقال الشافعي
لا يسقط وقد خالف قوله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وقوله تعالى التوبة يجب ما قبلها انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو تاب من ثبت زناه بالبينة او الاقرار لم يسقط الحد بمجردها ويسقط اثر المعصية بينه وبين الله تعالى وما نقل عن
الشافعي ان قبل قيام البينة عليه ان تاب لم يسقط عنه الحد ان اراد ان الشافعي ذهب الى عدم السقوط بمعنى انه ان اقيم عليه البينة بالزنا بعد التوبة يسمع ولا
يسقط الحد بمجرد ادعاء التوبة قبل قيام البينة فهذا صحيح ومذهبه لا شك انه كذلك والا لم يكن اجراء الحد على احد قط لانه يدعي انه تاب فيسقط عنه الحد
فيكون في هذا تخلصا عن الحدود وهذا من البدائع في الدين ولم يمكن ان يقول به احد وان اراد بانه لا يسقط عنه الحد ما لم يثبت موجب الحد بالبينة
او الاقرار عند الحكم فهذا ليس من مذهب الشافعي لان الحد ساقط عن التائب بينه وبين الله تعالى ما لم يقم عليه البينة او لم يقر عند الحاكم والاستدلال
بالاية على مطلوبه من الغرائب فان الاية تدل على قبول التوبة وكذا الحديث ولا يدل على سقوط الحد فيما يوجب الحد بعد التوبة وبالجملة ما ذهب اليه
الامامية في هذه المسئلة من العجائب انتهى **واقول** بل المراد شق ثالث وهو ان الشافعي ذهب الى عدم سقوط الحد عنه بظهور التوبة الصالحة الراسخة
قبل قيام البينة لا بمجرد ادعاء التوبة وان لم يكن راسخا فيها وهذا لا يصح ان يكون مذهبا لمن له قدم راسخ في الدين لان التوبة يسقط الذنب وعقوبة
الاخرة وعقوبة الدنيا اولى وتدل عليه مضافا الى ما اشرنا اليه من اقتضاء قواعد الدين لذلك رواية جميل عن احد الامامين المعصومين الباقر و
الصادق في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم بذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلح فقال اذا صلح وعرف فليس عليه الحد انتهى فما ذكره الناصب
بقوله والا لم يكن اجراء الحد على احد قط انما يترتب على ما ذكره من اسقاط الحد بمجرد ادعاء التوبة لا على ما ذكرناه من وقوع التوبة الصحيحة ولا فساد في
سقوط الحد بوقوع التوبة الصالحة الراسخة قبل قيام البينة لان الحكمة المقصودة للشارع في شرعية الحد هو المنع والزجر عن العود الى مثله حسما لمادة
الفساد واذا امتنع العبد المذنب بنفسه وندم عن ذلك وتاب توبة صحيحة كان ذلك اتم في حصول ثمرة الحكمة المقصودة من الحد وايضا ما ذكره الناصب من
النقص لو تم فهو جار في جميع الحدود بالشبهات لانه اذا ادعى شبهة ضعيفة سيما من الشبهات التي رخص فيها ابو حنيفة كالاستيجار للزنا و
غيره يلزم ان يسقط عنه الحد بمجرد ذلك فيكون في هذا تخلصا عن الحدود والجواب الجواب والله الموفق للصواب واما ما ذكره من ان الاية تدل على قبول التوبة
لزم دلالتها على سقوط الحد لان قبول الله تعالى توبة عبده وتجاوزه عن ذنبه فيما هو حق له يقتضي عدم مؤاخذته اياه في الدنيا والاخرة وكذا الكلام
في الحديث فان تمام كلامه لا يخفى ولا بد للتخصيص بما ذكره الناصب من دليل **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى انه اذا اجتمع حد القذف
وحد الزنا وحد السرقة ووجوب قطع اليد والرجل بالمحاربة واخذ المال معها والقود استوفى منه الحد واجمع ثم يقتل وقال ابو حنيفة تسقط كلها وقتل
وقد خالف الاية الدالة على هذه العقوبات وقال ايضا الخمر اذا اشتد واسكر وزيد وجب الحد بشربه وان لم يزد لم يجب وان اشتد واسكر وقد خالف الاجماع
الدال على تحريم الخمر وايجاب الحد به وقال عصير العنب اذا طبخ فان ذهب ثلثاه فهو حلال ولا حد حتى يسكر وما عمل من التمر والزبيب اذا طبخ فهو النبيذ وهو
حلال ولا حد حتى يسكر وان لم يطبخ فهو حرام ولا حد حتى يسكر وما عمل من غيرهما من الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة فكله سواء
من الثلثين فهو حرام ولا حد حتى يسكر

ولا حد فيه وان اسكر وقد خالف قول النبي ص ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا وقال كل مسكر
حرام وقال كل مسكر خمر وكل خمر حرام انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اجتمعت الحدود يستوفى كل واحد على الترتيب ولا
يجزي القتل عن الكل وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القتل يجمع جميع العقوبات فيحصل به الكل ولا مخالفة للايات لان الايات تدل على وجوب الاستيفاء
فمن اسقط وجوب الاستيفاء فهو مخالف للاية ومن اوجب الاستيفاء واختار الطريق في الاستيفاء فلا يكون مخالفا للايات وابو حنيفة يجعل القتل
طريقا في وجوب الاستيفاء فلا يخالف الايات واما ما ذكره من مذهب ابي حنيفة في الخمر فمذهبه ان الحرام بالنص هو الخمر والخمر هو المتخذ من العنب الشديد
المسكر المزبد فهذا حقيقة الخمر عنده فما لم يزبد لا يكون خمرا ولا يحصل الاسكار قط بدون الازباد فالنزاع في حقيقة الخمر انها ما ذا واما مذهب الثلث
فان عصير العنب عنده اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو مباح ما لم يبلغ حد الاسكار والدليل عليه انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر فضده السكر
حرام لا المسكر وليس النزاع بيننا وبينه الا في ان السكر حرام او المسكر حرام فذهب ابو حنيفة الى ان الخمر بعينه حرام بلا نزاع للنص وغير الخمر ما لم يبلغ
حد الاسكار فهو مباح ولم يثبت عنده الاحاديث الدالة على خلاف هذا انتهى **واقول** فقد المقام انه اذا اجتمع على المكلف حدان فصاعدا
فان امكن الجمع بينهما من غير منافاة كالزنى غير محصن وقذف تخير المستوفي في البداءة وكذا السرقة معها وان تنافت بان كان منها قتل او يفضي وجب
البداءة بما لا يفوت جمعا بين الحقوق الواجب تحصيلها فيبدأ بالجلد قبل الرجم والقتل وبالقطع قبل القتل وهكذا وقد دل على وجوب مراعاة ذلك
ايضا روايات كثيرة من طريق اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره الناصب من الجواب فانما نشأ من جعله بمعنى الاستيفاء واستيفاء كل سخيف
من المعاني والاقوال وقد شنع ابن حزم ايضا على هذا المقال حيث قال وروي عن ابي حنيفة انه لو زنى بامرأة ثم قتلها سقط عنه حد الزاني فما سمع باعجب
من هذه البلية ان يكون يزني فيلزمه الحد فاذا اضاف كبيرة الى الزنا كبيرة القتل للنفس التي حرم الله تعالى سقط عنه حد الزاني ويبرأ الى الله تعالى من
ذلك ونحمده على السلامة منها كثيرا وبه نستعين انتهى ونظير هذا الفتوى من ابي حنيفة ما نقله ابن حزم عنه في هذا المقام من انه قال من زنى بامرأة
ثم تزوجها سقط الحد عنه وكذلك اذا زنى بامة ثم اشتراها فتامل واما ما ذكره الناصب من ان حقيقة الخمر عند ابي حنيفة هو المتخذ من العنب فلا
دليل عليه من الشرع ولا من اللغة بل حقيقة الخمر ما يخامر العقل بالسكر وهو اعم من العنبي وغيره ومن المشتد المزبد وغيره وما ذكره من انه لا يحصل
الاسكار قط بدون الازباد كذب صريح لا يصدر الا عن اسكاري واما ما ذكره من ان ابا حنيفة انما اباح المثلث اذا لم يبلغ حد الاسكار فمردود بان
المعتبر في التحريم اسكار كثير الخمر فيحرم قليله حسما لمادة الفساد كما حرم الخلوة بالاجنبية لافضائها اليه فتقييد اباحة المثلث بما اذا لم يبلغ شربه حد
الاكثار المفضي الى الاسكار فاسد لا يصلح العطار واما ما استدل به على اباحته من انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر لا يصلح دليلا لان من الصحابة
من شرب الخمر الصريح الى حد السكر كما رواه الزمخشري في كتاب ربيع الابرار حيث قال انزل الله تعالى في الخمر ثلث ايات يسئلونك عن الخمر والميسر فكان المسلمون يشربون
وتاول الى ان شربها رجل ودخل في صلوته فهجر فنزلت يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فشربها من شربها من المسلمين حتى شربها عمر فاخذ لحي
بعير فشج راس عبد الرحمن بن عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الاسود بن يعفر **شعر** وكاين بالقليب قليب بدر من الشري الكلل بالسنام ايوعدنا
ابن كبشة ان سنحيى وكيف حيوة اهل وهام ايجزاب برد الموت عني وينشر اذا ظليت عظامي الا من مبلغ الرحمن عني بانى تارك شهر الصيام
فقل لله يمنعني شرابي وقل لله يمنعني طعامي فبلغ ذلك رسول الله ص فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان في يده ليضربه فقال اعوذ بالله من غضب
الله وغضب رسول الله ص فانزل الله تعالى انما يريد الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا انتهى كلامه واما ما ذكره من انه ليس النزاع بيننا وبين
ابي حنيفة الا في ان السكر حرام او مدخول بما اوضحناه من تحريم قليل الخمر الذي لا يبلغ حد الاسكار حسما لمادة الفساد فافهم ولا يذهب عليك ان الناصب
اغمض عن الغرض لما ذكره المص من ان ابا حنيفة ذهب الى ان ما عمل من غيرهما من الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة كله مباح ولا حد فيه
وان اسكر وكانه اوفاق عن سكرته وتفطن بان هذا مما لا يمكن دفع الفساد عنه كما انه لا يمكن لابي حنيفة بيان الفرق بين ما اخذ من الشجرتين وبين ما اخذ
من غيرهما فتامل **قال** المص رفع الله درجته **كل** وقال ابو حنيفة اذا تلف اهل الردة اموالا وانفسا لم يضمنوا وهو خلاف قوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال ان المشركين اذا قهروا المسلمين واخذوا اموالهم ملكوها بالقهر فان عاد المسلمون
عليهم فوجد صاحب العين عينه قبل القسمة اخذها وبعد القسمة اخذها بالقيمة ولو اسلم الكافر على تلك العين كان حقها من صاحبها وقد خالف
قول الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه وهل يحل لاحد ان يقلد من يستبيح اموال المسلمين على
المشركين بالقهر ويجعلها ملكا لهم ويصير من بواسطة العمال المحرم عليهم مالكين واحق بالملك من ارباب المسلمين مع ان المسلم لا يملك مال المسلم بالقهر
والغلبة فكيف يملكه الكافر فانه يكون اكرم على الله تعالى من المسلم حيث ملكه اموال المسلمين اذا قاتلهم ولم يجعل ذلك المسلم فليتق الله من يؤمن بالله و
اليوم الاخر ان يجعل مثل هذا القايل واسطة بينه وبين الله تعالى ويحتج به عليه في الاخرة ويعتذر عند الله تعالى بانى قلدت مثل هذا الرجل في هذا الفتوى
المعلوم بطلانها لكل احد انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان المرتد يلزمه ضمان ما اتلف وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه
كالكافر الاصلي لشمول حكم الكفر له فلا يضمن الا ترى ليست بحجة عليه فيها واردة في شان المسلمين المسلمين الملتزمين لاحكام الشرع والكفار ليسوا كذلك
وحقيقة المسئلة الثانية عند ابي حنيفة ان الكفار اذا نقلوا اموال المسلمين الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال لان العصمة ارتفعت عن تلك الاموال بالنقل

الى بلاد الكفر ويصير ملكا لهم فاذا رجع الاموال بالغنيمة يحكم عليها بحكم الغنائم والاية لا يصير حجة عليه لانه لا يقول ان ذلك المال مال المسلم حتى لا يكون
حلالا بعد الغنيمة على الكافر اذا اسلم عليه بل يقول انه صار ملكا للكفار بعد دخولها في بلاد الكفر لارتفاع العصمة فلا حجة عليه من الاية والحديث وهذا
استباحة لمال المسلم حتى يطول عليه التشنيع ويصقع ويحتج ويمنع تقليده ويعجب من حال من قلده فان هذه امور اجتهادية ليست بخارجة عن قوانين
الاجتهاد فان ابا حنيفة لا يقول باستباحة مال المسلم بل الكلام في ان المال المنقول الى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة عنه او لم يرتفع
فذهب الشافعي ومن تابعه بعدم ارتفاع العصمة لان دخول المال الى دار الكفر قهرا لا يوجب ارتفاع العصمة عنه لان الله تعالى جعل للكافرين على المؤمنين
سبيلا وذهب ابو حنيفة ومن تابعه الى ارتفاع العصمة عنه بالدخول لان مال المسلم معصوم بكونه في دار الاسلام فاذا استولى عليه الكفار ارتفع العصمة
بالفعل وله على هذا الكلام لا بل قوية متقنة مذكورة في كتب مذهبه منها في الهداية وامثال هذا من باب الاجتهاد ان وفقنا ووقوع الخطاء في هذه
المسئلة فهو مجتهد والمجتهد لا يخلو عن الخطاء فكيف يحكم على استحالة تقليده ويزعق ويضطرب في كل هذا البس الا للجهل بمسالك الدين انتهى واقول
فيه نظر من وجوه الاول ان قياس المرتد الى الكافر الاصلي في عدم كونه مكلفا بالفروع مع ان حكم الاصل ممنوع بما سبق في مباحث اصول الفقه مردود
بانه قياس مع الفارق لاختلافهما في كثير من الاحكام المذكورة في الفقه منها سقوط الذنب الذي على الكافر الاصلي بعد اسلامه بخلاف المرتد ولم يتفطن
ابو حنيفة لهذا الفرق مع ظهوره من قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولهذا قال الفاضل التفتازاني في تفسير سورة الانفال
من حاشيته على الكشاف ان في غاية الضعف ما احتج ابو حنيفة بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف على ان من عصى طول العمر ثم ارتد
ثم اسلم لم يتوجه عليه ذنب لان المراد الكفر الاصلي انتهى واما ما اورده عليه الجامي البليدي القهستاني في شرح مختصر الوقاية بانا لا نسلم ان المراد الكفر الاصلي لان
وضع الفعل للتجدد فالمعنى للذين حدث لهم الكفر كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فان المعنى الذين حدث منهم الظلم على ما ذكره الزمخشري وغيره انتهى فساقط
جدا اما اولا فلان ابا حنيفة مستدل بالاية والفاضل التفتازاني مانع فما اورده البليدي من المنع يكون منعا على المنع وهو خارج عن الاداب
واما ثانيا فلانه ان اراد بالتجدد الوجود والحدوث كما يدل عليه قوله فالمعنى للذين حدث منهم الكفر فلا يجديه نفعا لان الكفر الاصلي ايضا موجود
حادث وان اراد به الحدوث شيئا فشيئا فمع الكفر الاصلي والارتداد سيان وفي ذلك ايضا مردود بان التجدد بهذا المعنى ليس معتبرا في مفهوم الفعل
وانما يفهم ذلك في الفعل المضارع من خصوص الحدوث واقتضاء المقام كما حقق في موضعه فظهر انهم لو اتقوا الله تعالى ولم يحكموا بمال المسلم للكافر الحاصل
والغاصب الفاسق لديقولون ان كراء الدور المغصوبة للغاصب حلال له لكان اولى بهم من التشريع في دين الله تعالى بارائهم المنتنة التي لا تساوي جميع
كلب الثاني ان اصل ما نقله الناصب عن ابي حنيفة من ان الكفار اذا استولوا على المسلمين ونقلوا اموالهم الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال مبني
على قياس ذلك بما اجمع المسلمون عليه من ان المسلمين اذا غلبوا على الكفار واخذوا اموالهم يملكونها وبطلانه ان استيلاءهم على اموال المسلمين واخذها
عدوان محض كما يدل عليه قوله تعالى لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلا يثبت الملك فيما اخذوه منا وبالجملة استيلاءهم علينا محظور
ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك كما مر تحقيقه الثالث ان ما قاله من ان ابا حنيفة على هذا المذهب لا دليل قوية متقنة مذكورة في كتب
مذهبه منها في الهداية آه مدخول بان اول ما فيه انه لو كان له ادلة كذلك فالويل على امام الشافعي واتباعه الذين خالفوا ابا حنيفة في ذلك مع ما له
من الادلة المتقنة على مطلوبه فالظاهر ان وصفه اياها بذلك قد وقع على حد ما اشتهر من وصف فخر الدين الرازي ملاحدة الموت بان لهم براهين
قاطعة خوفا منهم فان الناصب قد الف هذا الجرح حين كان في ديار الحنفية بما وراء النهر بل بمشاركتهم وليس خوف الشافعية منهم هناك باقل
من خوف الشيعة منهم وقد حكى في المشهور ان سلطان تلك الناحية فوض قضاء بعض القرى الى رجل فقتله اهاليها بعد زمان قليل ولما
اعترضوا عليهم بذلك اجابوا بانه قد خرج شافعيا ثم ما اشار اليه من الادلة المتعددة له على ذلك كذب صريح يظهر لمن تتبع كتبهم وانما المذكور
في الهداية وغيره دليل واحد وهو من بيت العنكبوت واضعف من شبهات ملاحدة الموت فلنذكره حتى يظهر حقيقة الحال ويتضح سريرة المقال
فنقول قال في الهداية في باب استيلاء الكفار اذا غلبوا اي الكفار على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء
محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض دليلا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم لنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك
دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة مبنية على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع واذا زالت المكنة عادت
كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا او مآلا والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكراهة تفوق الملك وهو
الثواب لاجل ذاته كذلك بالملك العاجل انتهى وهذه ظاهرا اولا فلان كون ورود الاستيلاء فيما نحن فيه على مال مباح ثم قوله لان العصمة تثبت على
منافاة الدليل قلنا هذا لا يصلح دليلا لذلك لان حاصله على ما في العناية والكفاية ان العصمة في المال لكل من يثبت له من المسلم والكافر انما تثبت على
خلاف الدليل فان الدليل هو قوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان لا يكون المال معصوما للاخذ وانما تثبت العصمة لمن خص
هو به بسبب من الاسباب شراء او ارث او غيرهما لضرورة تمكن المالك من الانتفاع به فلو لم يكن هو معصوما فاذا عاد حق في الانتفاع فاذا زالت
المكنة بالاستيلاء عاد مباحا كما كان فصار بمنزلة الصيد والحشيش انتهى وفيه ان الاية انما تقوم دليلا على اصالة الاباحة لو كان اللام في قوله تعالى
خلق لكم للنفع ولم لا يجوز ان يكون للضرر كخلق السموم بان يرغب العبد في التصرف فيها في التصرف بدون اذنه تعالى فيقع بمورد العقاب ولو سلم فلا يدل

على ان خلقها لم يتصرف فيها بالملكية ولم لا يجوز ان يكون خلقها للاستنشاق بروائحها والتلذذ بمشاهدتها ولو سلم فنقول انه تعالى قابل جميع
ما في الارض بجميع من هو مدلول ضمير الجمع في لكم ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي مقابلة المفرد بالمفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل بالضرورة
والدليل المنفصل ليس الا البيانات النبوية الدالة على توقف صحة الانتفاع بتلك الامور على شروط معينة من الارث والهبة والحيازة ونحوها
فكما لا يدل الاية على مطلوب اهل الاباحة لا يدل على مطلوب الغايلين بان الاصل في الاشياء الاباحة وقد اندفع بهذا ايضا ما ذكره في دفع قول
الشافعي والمحظور لا ينتهض دليلا للملك آه بقوله والمحظور لغيره اذا صلح سببا آه فان مبناه على ان ما اخذه الكفار محظور لغيره مباح في نفسه
للدليل المذكور وقد عرفت ما فيه **الرابع** ان ما قاله من ان هذه امور اجتهادية آه لو سلم فالكلام في ان ما ذهب اليه ابو حنيفة فيها لا يصلح ان
يبنى اجتهادا لانه وسوسة مجردة لو قالها صبي لوقع الياس من فلاحه لو جب التهيؤ لضربه بالنعل والسوط على انا لا نم اجتهاده كما لم يسلمه ايضا ابو المكارم
الجوبني في رسالته في تفضيل مذهب الشافعي حيث قال ان ابا حنيفة لم يكن له قدم متمكن في بعض العلوم الاجتهادية سيما في علم الاصول وعلم
الحديث فان بضاعته كانت فيهما مزجاة وانما قصارى امره الرأي والاستحسان وكان ذا فن واحد وكان نبطيا لا عربيا انتهى وايضا من يجتهد مثل
هذا الاجتهاد ويكثر من امثاله فهو لا يصلح لان يعد من عداد المبتدئين فضلا عن المتبحرين في الاجتهاد وفضلا عن المجتهدين على الاطلاق
كما يدل عليه صنيعه له ولو كان هذه اجتهادات وصاحبها مجتهدا لكان جميع العوام المقلدين مجتهدين هذا وقد وافقنا ابن حزم من اهل السنة
في التشنيع على بطلان هذه الفتاوى حيث قال في بحث اللقطة ان المالكيين قالوا ان رجلا قرشيا لو لحق بدار الحرب مرتدا هو وامرأته القرشية مرتدة
فولدت هنالك اولادا فان اولادهم ارقاء مملوكون يباعون وقال الحنفيون ان تلك القرشية تباع وتملك وروي عن ابي القاسم ما عن مالك واما
على ما عرف من اصل مالك ان اهل دار الحرب لو صاروا ذمة سكانا بيننا وبايديهم رجال ونساء من المسلمين احرار وحرائر اسروهم وبقوا على الاسلام
في حال اسرهم فهم مملوكون لاهل الذمة من اليهود والنصارى يتبايعونهم متى شاؤا هذا منصوص عنه في المستخرجة ولقد اخبرني محمد بن عبد الله البكري
التدميري وما علمت فيهم افضل منه ولا اصدق عن شيخ من كبارهم انه يفتي ان التاجر والرسول اذا دخل دار الحرب فاعطوه اسيرا من احرار المسلمين و
حربوهم عطية فهم عبيد فاما له يطاء ويبيع كسائر ما يملك شاه ووجه هذا المفتي ومن اتبعه على هذا انتهى **قال** المص رفع الله درجته **كه** وقال
ابو حنيفة اذا اسلم الحربي وله مال في يده المشاهدة احرزه فاما اموال الغائبة عنه والارض والعقار وغيرها مما لا ينقل ولا يحول فانه لا يحرزها بل يجوز
للمسلمين اخذها واذا اسلم وله حمل لم ينفصل بعد لم يعصم بل يجوز استرقاقه مع الام اذا انفصل ولو انفصل لم يجز استرقاقه وقد خالف قوله امرت ان اقاتل الناس
حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام انتهى **و قال** الناصب حفضه الله اقول لا مخالفة لقوله
فانه يدل على وجوب الكف عن مال من اسلم من الكفار وعند ابي حنيفة ان مال الكافر بعد الاسلام ما يكون تحت يده المشاهدة وما غاب قبل تصرفه فيه فهو
ليس من ماله واذا لم يكن من ماله فلا يكون معصوما باسلامه وكذا الحمل الذي لم ينفصل انتهى **و اقول** العندليات المجردة عن الدليل لا يعبأ بها ولا يغني
من جوع ثم لا محصل لقوله وما غاب قبل تصرفه فيه اذ الكلام في المال الذي كان في تصرفه قبل الاسلام وبقي في دار الحرب غائبا عنه وكذا الانفصال من
الكلام في الحمل المنفصل **قال** المص رفع الله درجته **كو** وقال ابو حنيفة اذا سبي الزوجان الحربيان وملكا لم ينفسخ النكاح وقد خالف قوله والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم حرم المزوجات واستثنى من ذلك ملك اليمين ولان سبب نزول الاية يدل عليه روى ابو سعيد الخدري قال بعث رسول الله
سرية قبل الاوطاس فصبوا نساء فنا ثم ناس من صحابته كانهم تأثموا من غشيانهن من اجل ازواجهن فنزل قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم نزلت في بيان المزوجات اذا
سبين وملكن انتهى **و قال** الناصب حفضه الله اقول الاية لا يدل على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة فانه من شان نزوله يعلم ان الازواج لم يسبوا
معهن وكلام ابي حنيفة فيما اذا سبي الازواج معهن وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح لو لم يكن باقيا بينهما فلو اسلما معا لم يجز اقرارهن على النكاح
والحال انهما لو اسلما معا يبقى النكاح بينهما كما كان ثم الاية يدل على بقاء النكاح لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات والمراد منها المزوجات فيجب
ان يكون المستثنى منه محصنة بالتزوج ولا يكون محصنة بالتزوج اذا حكمنا بفسخ النكاح انتهى **و اقول** يتوجه عليه ان الاية عامة شاملة للصورة التي حكم فيها
ابو حنيفة بخلاف الشرع وخصوص السبب لا يوجب تخصيص العام كما تقرر في الاصول على ان ما ذكره في شان النزول من قول الراوي لاجل ازواجهن
لا ينفي عدم سبي ازواجهن معهن بل الظاهر منه سبيهم معا واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه لان بقاء النكاح بينهما عند اسلامهما
اجماعية قد شرعت لاجل حرمة الاسلام وترغيب الكفار الى الدخول فيه بخلاف الصورة التي وقع فيها الخلاف واما ما استدل به على بقاء النكاح بينهما
من قوله لان استثنا المملوكة باليمين من المحصنات آه فظاهر البطلان لبطلان المقدمة المأخوذة فيه القائلة بان المرأة لا تكون محصنة بالتزوج اذا
حكمنا بفسخ النكاح وذلك لان الاحصان حفظ الفرج عن الاجنبي بسبب التزوج والمرأة المزوجة المسبية كان يصدق عليها انها كانت ممن احصنت
فرجها بالتزوج وان لحقها فسخ الزوجية بالسبي بالجملة والاتصاف بالاحصان كان قبل السبي والفسخ بعده فلا منافاة بينهما **قال** المص رفع الله درجته
كز وقال ابو حنيفة يجوز اخذ الجزية من عباد الاوثان من العجم دون العرب وقال مالك يجوز اخذها من جميع الكفار الا من مشركي قريش وقد خالفا
قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فاذا القيتم الذين كفروا فضرب الرقاب من غير استثناء ثم قال قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله من الذين
اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية وخص اهل الكتاب بالجزية دون غيرهم انتهى **و قال** الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجزية لا يؤخذ الا

من اليهود والنصارى والمجوس لان عمر لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من مجوس هجر وان صح ما روي
عن مالك وابي حنيفة فانهم لا يجعلون شرط اخذ الجزية كونه كتابيا او من له شبهة كتاب كالمجوس بل يجعلونها اما فالكل من طلب الذمة والاية لا يكون حجة عليهم
لانها نازلة في شان اهل الكتاب وجواز اخذ الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم ودليل ابي حنيفة ومالك على اخذ الجزية من غير اهل الكتاب ما روي في صحيح
عن بريدة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا امر امير على جيش او سرية اوصاه وقال اذا لقيت عدوك فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم فان ابوا فعليهم الجزية فان
ابوا فاستعن بالله وقاتلهم وهذا يدل على جواز اخذ الجزية من غير اهل الكتاب لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث السرايا الى اهل الكتاب لانه ما دار او اكثر سرايا كانت مبعوثة الى المشركين
انتهى **واقول** ان التشكيك الذي دل عليه بقوله ان صح يجرد مكابرة كما فعله في غيره من المسائل التي نقلها المص في هذا الكتاب كيف وقد صرح في اوائل
باب الجزية من كتاب الهداية الذي ينقل الناصب عنه جرحه هذا انه يوضع الجزية على عبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي فانه يقول ان الشافعي
واجب لقوله تعالى وقاتلوهم الا انا عرفنا جوازه تركه من حق اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من دائهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب
الجزية عليهم لان كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس منهم اه ويشهد بصحة ما نقله المص عن ابي حنيفة ومالك ما كلام ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلى حيث
قال لا يقبل من كافر الا الاسلام او السيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا اهل الكتاب خاصة وهم اليهود والنصارى والمجوس فقط وانهم ان اعطوا الجزية
اقروا على ذلك مع الصغار وقال ابو حنيفة ومالك اما من لم يكن كتابيا من العرب خاصة فالقتل او السيف واما الاعاجم فالكتابي وغيره سواء ويقر جميعهم
على الجزية وهذا باطل لقول الله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة
فخلوا سبيلهم وقال تعالى وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى
يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فلم يخص تعالى عربيا من عجمي في كلا الحكمين وصح انه صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من مجوس هجر فصح انهم من اهل الكتاب ولولا ذلك ما خالف
رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب ربه فان ذكروا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله انما اريد بهم على كلمة تدين لهم بها العرب تؤدي اليكم العجم الجزية فلا جزية عليهم وهذا لانهم لا يختلفون
في ان اهل الكتاب من العرب يؤدون الجزية وان من اسلم من العجم لا يؤدون الجزية فصح ان هذا الخبر ليس على عمومه وانه انما عنى باداء الجزية بعض العجم لكلام
بين الله تعالى من هم وانهم اهل الكتاب فقط وقالوا قال تعالى لا اكراه في الدين فقلنا انتم اول من يقول ان العرب الوثنيين يكرهون على الاسلام وان المرتد
يكره على الاسلام وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم اكره مشركي العجم على الاسلام فصح ان هذه الاية ليست على ظاهرها وانما هي على انها فانا الله تعالى ان يكرههم اهل الكتاب
خاصة انتهى كلامه واما ما ذكره الناصب من ان الاية لا تكون حجة عليهم لانها نازلة في شان اهل الكتاب وجواز الجزية عنهم لا ينفي جوازها عن غيرهم فمدخول
بان ما وقع في الاية من قوله من الذين اوتوا الكتاب تخصيصا بعد تعميم يدل دلالة قطعية على نفي الجواز عن غيرهم نعم لو كان الواقع في الاية مجرد التخصيص
الذكري بان قال تعالى قاتلوا اهل الكتاب حتى يعطوا الجزية لما دل جواز اخذ الجزية عنهم على نفي جوازه عن غيرهم وليس فليس واما ما نقله الناصب من
رواية الصحاح فظني انه من موضوعاته او تحريفاته وعلى تقدير صحته لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون الحكم فيه محمولا على اهل الكتاب الذي سلم الناصب
السرايا اليهم نادرا مع ان الحكم بالندرة ايضا من مكابراته التي ارتكبها تعالى ويجالمرهف فتامل **قال** المص رفع الله درجته **الفصل الخامس
عشر في الصيد وتوابعه** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا ترك التسمية عمدا عند الذبح لا يحل اكله وقال الشافعي يجوز وقد
خالف قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهذا نص انتهى **قال** الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي انه لا يشترط التسمية في الذبح ولا
النية ويستحب تسمية الله تعالى عند الذبح والاية ليست بحجة عليه لان المراد من هذا على ما فسره ابن عباس الميتة فان الميتة يصدق عليها انه لم يذكر
اسم الله عليها لانه مات حتف انفه والى هذا ذهب ابن عباس واختاره الشافعي ثم ما اختاره من المذهب ان ترك التسمية عمدا يوجب الحرمة فالحجة
عليه الاية لان المتروك عليه التسمية سهوا يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم بحليته انتهى **واقول** لا نسلم رواية ابن عباس في شان
نزول الاية شيئا من ذلك فضلا عن صحتها اليه وانما المسلم روايتهم عنه انه قال ان الكفار كانوا يقولون تاكلون ما تقتلون ولا تاكلون ما يقتله الله
ولم يدعوا تفسير ابن عباس الاية بذلك كما ارشد اليه الناظر في تفسير فخر الدين الرازي لهذه الاية واما ما زعمه الناصب من غلب الاحتجاج بالاية علينا
فمردود بان الاية وان دلت على تحريم متروك التسمية سهوا ايضا ولهذا ذهب اليه داود واحمد لكن رعاية الجمع بين الدليلين اقتضى تخصيص الاية المذكورة
بمتروك التسمية عمدا والدليل الدال على تخصيص قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطاتم به وقوله في اخر الاية المذكورة وانه لفسق فانه لا حرج الناسي
من الحكم لان النسيان ليس فسقا كما لا يخفى وقوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقد روى الحنفية في ذلك حديثا صريحا
في تخصيص متروك التسمية نسيانا بالحل وايضا يجوز صلوة من تكلم ناسيا وصوم من اكل فيه ناسيا فما الفرق **قال** المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اكل ما صاده شيء من الجوارح الا بعد تذكيته وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه
قال احمد يجوز بالجميع الا الكلب الاسود البهيم وقد خالفوا قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين انتهى **وقال** الناصب حفظه الله قول مذهب
الشافعي انه يجوز اكل ما صاده الجوارح اذا كانوا معلمين ولا يجب التذكية بل ارسال الكلب بشرائطه اذا كان معلما كافي الحلية والدليل على ذلك
ما روى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان امسك عليك فادركته حيا فاذبحه
وان ادركته ميتا قد قتل ولم ياكل منه فكله وان اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه وان وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتلنا فلا تاكل فانما

احسنت على نفسك ان وجدت مع كلبك كلبا غيره فقد تعلمت اذا اكل فانك لا تدري ايهما قتله الحديث وهذا يدل بصريحه على حلية الاكل من الصيد اذا
قتله الكلب والمراد من التكليب في الاية التعليم والمعلم لا يوجب ان لا يقتل الصيد الا ان الصيد قد يقتل بعد ان لم يقتل بل المراد ان لا يأكل منه وهذا
الرجل بهذا الفهم والعلم في الحديث وفي معاني كتاب الله يتسبب مثل الشافعي بالخطاء انتهى **واقول** مراد المص قدس سره انه لا يجوز اكل ما اصاده
الجوارح بنفسه قبل التعليم والقرينة عليه ما ذكره من قول الفقهاء الثلثة انه يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه فانه صريح في الجواز قبل التعليم ولهذا ايضا
قال ما اصاده شيء من الجوارح ولم يقل ما صيد بشيء من الجوارح فافهم وحاصل استدلال المص بالاية انها دالة على اشتراط التعليم بالفعل وحين
ارادة الصيد فلا يكفي امكان التعليم كما ذهب اليه الثلثة وبهذا ظهر سوء فهم الناصب الشقي واعوجاج فطرته وانعكاس ما اتى به من التشنيع اليه الى اثمه
والحمد لله تعالى **قال** المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه لا يحل اكل السمك اذا مات حتف انفه وقال مالك لا يحل حتى يقطع راسه وقد خالف
قوله صلى الله عليه وسلم احلت لكم ميتتان ودمان فالميتتان السمك والجراد انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يحل الميتة من السمك والجراد
للحديث ان صح ما رواه عن مالك فلعله لعدم صحة الحديث عنده ضعيف بالاصل انتهى **واقول** ان المص قدس سره انما نقل هذه الاقوال من كتب قدماء اصحاب الفقهاء الاربعة ككتاب اختلاف الفقهاء للطحاوي الشافعي ثم الحنفي ونحوه من المطولات وهذه الكتب مما لا يحضرنا الان
في ديار الغربة حتى نذكر جميع ما ورد الناصب في صحة ما نسبه المص الى قائله والمتتبع يعلم ان امثال هذا المتاع السقط غير قليل في سوق حماقتهم ودكان نقائصهم
حتى يحتاج الطاعن عليهم الى الافتراء والكذب عليهم وان بالغ بعض الناظرين في انكار ذلك فلنذكر له مقام ما ذكره المص عن مالك صح عن ابي حنيفة
امامهم الاعظم اقوالا يذهل بها اولياء الناصب الجاهل عن قباحته وانسبه المص الى مالك فنقول قال ابن حزم في كتاب المحلى قال ابو حنيفة واصحابه يحل
اكل ما مات من السمك وما جزر عنه الماء ما لم يطف على الماء سواء مات في الماء حتف انفه خاصة ولا يحل اكل ما طفا منها فان ضربه حوت فقتله
او ضربه بطائر فقتله او ضربته صخرة فقتلته فطفا بعد كل ذلك فهو حلال اكله وقال محمد بن الحسن الشيباني في سمكة ميتة بعضها في البر وبعضها في الماء
ان كان الراس وحده خارج الماء اكلت وان كان الراس في الماء نظر فان كان الذي في البر من مؤخرها النصف فاقل لم يحل اكلها وان كان الذي في البر اكثر من
النصف حل اكلها وهذه اقوال لا نعلم عن احد من اهل الاسلام قبلهم وهي مخالفة للقران والسنن ولاقوال العلماء وللقياس والمعقول لانها تكليف ما لا
يطاق مما لا سبيل الى علمه هل ماتت وهي طافية فيه او ماتت قبل ان يطفو او ماتت من ضربة حوت او من صخرة مهدمة او من حتف انفها ولا يعرف
هذا الا الله تعالى او ملك موكل بها ندري لعل البحر لا سبيل لنا الى معرفة ذلك ام يمكننا علم ذلك لان فيهم غواصون بلا شك قال تعالى والشياطين كل بناء
وغواص ثم لا بد للسمكة التي يشرع فيها محمد بن الحسن هذه الشريعة التخفيفة من مسامح مذبح يذبح ما منها خارج الماء وما منها داخل الماء ثم يذبح
الناس لعله كان اكثرها في الماء ثم اوردتها الامواج فيا لله وللمسلمين لهذه الحماقات التي لا تشتبه الا بما يطاب به المجان لاضحاك سخفاء الملوك والله
المستعان واما ما احتمله الناصب من عدم صحة الحديث المذكور عند مالك ففيه انه اصح اسانيده من ان يعذر منكره ولا نسلم ان الاصل في حل السمك قطع راسه
وكيف يدعى هذا مع عدم اعتباره في حل البعير بما قبل الجوارح والسهام نعم لو كان الغالب في تحقق الحلية قطع الراس لكان لدعوى الاصالة في ذلك
وجه ليس فليس **قال** المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى استحباب الصلوة على النبي ص وان يصلي اللهم تقبل مني هذه الذبيحة وقال الحنفية
يكره ذلك كله وقد خالف عموم يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله ورفعنا لك ذكرك اي لا اذكر الا وتذكر معي وروي ان جبرئيل ع قال
للنبي ص ان الله تعالى يقول من صلى عليك مرة صليت عليه بها عشرا وقال ع على ذبيحة بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد ومن امة محمد انتهى **وقال**
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكره الصلوة على النبي ص عند الذبح بل يستحب كره وعند ابي حنيفة انه بدعة واستدل عليه بما روى
البيهقي ان النبي ص قال موطنان لا اذكر فيهما عند ذبيحة وعند العطاس والحديث عند الشافعي ضعيف انتهى **واقول** بل الحديث موضوع ومع
كونه موضوعا مدفوع بعموم الاية والاحاديث الاخر فلا يصلح مخصصا لعمومها اصلا وهو ظ **قال** المص رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية
الى ان المضطر الى الميتة لا يجوز له الشبع منها وقال مالك يجوز وقد خالف قوله تعالى فمن اضطر وهذا غير مضطر اليه انتهى **وقال** الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي انه حيث يجب الاكل من الميتة للاضطرار يأكل ما يسد الرمق ولا يحل الزيادة على الشبع لا الشبعان كان في بلد ترفع الحلال
قبل عود الضرورة وان لم يتوقع او كان في بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها لو لم يشبع فله الشبع وقبل ان لم يتوقع اقتصر على سد الرمق وهو
ما ذهب اليه مالك ان المراد من الاكل الشبع لانه يوجب القوة دون سد الرمق انتهى **واقول** ان العرف واللغة لا يساعدان على كون المراد
من الاكل الشبع بل الشبع مذموم عند العقلاء فضلا عن الفضلاء وكون الشبع موجبا للقوة لا يقتضي كون معنى الاكل الشبع بل ما نحن
فيه من الاضطرار يقتضي الاقتصار على قدر الضرورة وهو سد الرمق كما لا يخفى ثم في ما نقله عن امامه الشافعي من انه اذا كان في بادية وخاف
ان لا يتقوى على قطعها لو لم يشبع هما لا حلال لظهور انه يمكن دفع ذلك الخوف بدون الشبع بان يحمل معه قطعة من الميتة مثلا ويأكل منها
في الطريق عند ظهور ضعفه الى سد الرمق مرة بعد اخرى **قال** المص رفع الله درجته **الفصل السادس عشر في الايمان**
توابعها وفيه مسائل **أ** ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا اكلت طيبا ولا لبست ناعما لم ينعقد وقال ابو حنيفة المقام عليها طاعة ولا دم
وقد خالف قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وقوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به

مؤمنون قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
أقول مذهب الشافعي أنه لو حلف أن لا يأكل طيبا ولا يلبس ناعما اختلف في اليمين طاعة أو كراهة والأصوب أنه يختلف باختلاف الناس وتصورهم
فمن قصد كف النفس عن التلذذ بالمباحات لئلا يسترسل في الميل إلى المحظورات ففي حقه يمين طاعة ومن قصد تحريم ما أحل الله أو التزهد بما
جعل الله فيه مساغا ففي حقه يمين كراهة وعلى هذا يحمل مذهب أبي حنيفة والآيات ليست بحجة عليه لأنه يقيد الإباحة وهو لا يقول بعدم إباحة
الطيبات في حد ذاتها بل التلذذ لصاحب الورع في المحظورات عنده مكروه فلا حجة عليه فيها انتهى **وأقول** ليس المراد من التحريم في الآية
مجرد اعتقاد حرمة الطيبات بل ما يعم كف الناس عن التلذذ بها كما يدل عليه شأن نزول الآية وما صرح به المفسرون من أن الآية دلالة على أن الورع
والتقشف ليس من سنن هذه الشريعة بل من سننها تناول الطيبات والمستلذات الحلالة فلا يفيد الترديد الذي في الناصب المردود وحكم بكونه
أصوب وأما قوله إن الآيات لا تفيد إلا الإباحة فمدفوع بما ذكرنا من أنه يفيد تذييل الطيبات ولا أقل رجحان فعلها ولا ينعقد اليمين على ترك المندوب
والمباح الذي يكون فعله أولى فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الإمامية إلى أنه إذا قال أسألك بالله أو أقسم عليك بالله لم يكن
يمينا وإن أراد به اليمين قال الشافعي إذا أراد به اليمين صارت يمينا وإن انعقدت على فعل الغير فإن أقام الغير عليها لم يحنث وإن خالف حنث الحالف
ولزمته الكفارة وقال أحمد الكفارة على المحنث دون الحالف وقد خالف العقل الدال على أصالة البراءة وعلى عدم تعلق يمين الغير بفعل غيره فإن الفاعل
مختار في فعله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو قال لآخر أسألك بالله أو أقسمت عليك بالله لتفعلن كذا وقصد به
الشفاعة أو يمين الخاطب فليس بيمين وإن قصد يمين نفسه كان يمينا وإن أطلق كان شفاعة واستحب إبرار المقسم فإن لم يفعل وحنث لزم الكفارة
والذي يلزمه الكفارة وهو الحالف كالمحلوف عليه خلافا لأحمد فإنه خالف في هذا العقل انتهى **وأقول** مخالفة ذلك للعقل السليم ظاهرة لأنه
إذا قال لغيره أسألك بالله لتفعل أو أقسم عليك فهو نحو ذلك فيسمى يمين المفاسدة فالعقل الحاكم بأصالة البراءة وإناطة السببيات بأسبابها الظاهرة يقضي
بعدم انعقاد ذلك في حقه ولا في حق الغير إلا ما في حقه فلأنه لم يوجد منه لفظ ولا قصد أما في حق الغير فلأن اللفظ ليس صريحا في القسم لأنه عقد اليمين
لغيره لا لنفسه نعم يستحب للخاطب إبراره في قسمه لما رواه البراء بن عازب أن النبي أمرنا بسبع بعيادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس ورد السلام و
إجابة الداعي وإبرار المقسم ونصر المظلوم وإذا لم يفعل فلا كفارة على أحد منهما وبالجملة قول الشافعي إنه إن قصد به يمين نفسه كان يمينا مقيدة ممنوعة لا بد
لبيانها من دليل وكذا قوله وإن أطلق كان شفاعة وإن لم يتعلق غرضنا هنا بنفيه وإثباته فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الإمامية
إلى أن لغو اليمين أن يسبق لسانه إليها من غير أن يعقدها بقلبه كقوله إذا أراد أن يقول بلى والله فسبق لسانه إلى قوله لا والله ولا يجب بها كفارة وقال
أبو حنيفة يجب وقد خالف قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو سبق لسانه إلى
اليمين ولا قصد كقوله عند غضب أو لجاج أو عجلة أو صلة كلام لا والله وبلى والله فلا كفارة وكذا لو كان يحلف على شيء فسبق لسانه إلى غيره ووجه ما ذهب
إليه أبو حنيفة أنه محمول على حال القصد انتهى **وأقول** هب أن وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أنه حمله على حال القصد لكن هذا الحمل من باب حمل ما يدل على
أحد الضدين على الضد الآخر لأن سبق اللسان المفسر بيمين اللغو صريح في عدم القصد فلا يبقى تحت مدلوله ما يعتبر فيه القصد حتى يحمل كلام أبي حنيفة
عليه فيكون الحمل فاسدا كما ذكرناه وقد وجه ذلك في الهداية وشرح الوقاية بأن الفعل الحقيقي لا يعدم إلا بالسهو والإكراه وكذا الإغماء والجنون فيجب
الكفارة بالحنث كيف ما كان انتهى وفيه ما فيه **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الإمامية إلى أنه لا يجزئ في الكسوة الخف والقلنسوة وقال الشافعي يجزئ
وقد خالف قوله تعالى أو كسوتهم ولا يقال إن أعطى غيره قلنسوة أنه كساه وكذا الخف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يجزئ
المرقع والمكعب والدرع والنعل والجورب والخف والقلنسوة والمنطقة والخاتم والنكة فما نقل عن المذهب فهو على رأيه على الافتراء في المذهب **و**
أقول إن المص نقل أصل مذهب الشافعي لا المعنيين في المذهب بين أصحابه حتى يكون افتراء على المذهب وقد نسب ابن حزم القول بإجزاء القلنسوة في كفارة
اليمين إلى الشافعي والأوزاعي وسفيان الثوري وأبي سليمان واختاره هو أيضا واستدل عليه بما روي عن عمران بن الحصين أن رجلا سئل عن الكسوة
فقال له عمران أرأيت لو أن وفدا دخلوا على أميرهم فكسا كل واحد منهم قلنسوة قال الراوي أنه قد كساهم انتهى ولعل مراد المص أيضا نسبة الشافعي إلى القول
بإجزاء القلنسوة فقط لا كل من الخف والقلنسوة ولهذا أخر ذكرها عن الخف وحد الضمير في قال يجزئ ولم يقل يجزئان هذا ولا يخفى ضعف استدلال ابن
حزم بما رواه عن عمران لأن قول الصحابي بمجرد كونه صحابيا ليس بحجة كما مر تحقيقه في مباحث الأصول **قال** المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الإمامية إلى
أنه إذا قال لا سكنت هذه الدار حنث بأول مدة بعد اليمين وقال مالك لا يحنث إلا إذا قام يوما وليلة وقد خالف العرف في ذلك والأيمان مبنية
على العرف اللغوي والعرف الاصطلاحي والشرعي والكل مخالف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب أبي حنيفة أن المرجع في الحنث اتباع اللفظ وقد
ينظر إليه لتقييد أو تخصيص بالنية فإن كان له معنيان أو أكثر ونوى أحدهما حمل عليه وإن أطلق رجح بالحقيقة ثم بالمتعارف ولو حلف لا يسكن هذه
الدار أو القرية أو البلدة أو لا يقيم فيها وهو عند الحلف فيها فمكث ساعة بل أقل حنث وإن أخرج أهله ومتاعه ووسعه ما ذهب إليه مالك أن السكون
والإقامة لا يحصل إلا بزمان معتد به أقله اليوم والليلة انتهى **وأقول** القول بعدم حصول السكون بزمان معتد به أقله اليوم والليلة مكابرة ظاهرة
وعطف الإقامة على السكون في بيان الوجه تلبيس ظاهر إذ الكلام في السكون لا في الإقامة التي يتبادر منها السكون زمانا يعتد به **قال** المص

رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه لو حلف لا سكنت هذه الدار وهو فيها فانتقل بنفسه بغير بيته وان لم ينتقل المال والعيال وقال مالك يكفي
بنفسه والعيال دون المال وقال ابو حنيفة بنفسه والعيال والمال وقد خالفنا قول الله تعالى فليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم
بان من ترك المتاع خرج عنها فهي غير مسكونة وعند ابي حنيفة انها مسكونة وقال الله تعالى ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع اسكن زوجته
وولده في المكان فقال اسكنت فان لم يكن ساكنا معهم وقال اسكنت ولم يسكن هو معهم ثبت انه ساكن في مكان اخر وان كان عيالا وولده في
غير ذلك المكان انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا يسكن هذه الدار وخرج وترك فيها اهله ومتاعه لم يحنث
ولو حلف لا يسكن دارا فانتقل اليها منزلا باهله ومتاعه حنث لان السكون يحصل بسكون نفسه لا بانتقال الاهل والعيال ووجه ما ذهب اليه
مالك انه محمول على السكون التام والعرف لا يسمى المنتقل بغير العيال ساكنا وزاد ابو حنيفة المال لان كمال السكون يحصل بنقله والاية لا يكون حجة
على ابي حنيفة لم يرد نقل جميع الاموال ولا يدعي ان كل دار فيها مال لاحد يكون مسكونا لصاحب المال حتى يكون الاية حجة عليه والحاصل انه يقول كل دار مسكونة
للشخص يجب ان يكون فيها شيء من ماله ولا ينعكس كليه حتى يلزمه ان يقول كل دار فيها مال يجب ان يكون مسكونة والعجب ان هذا الرجل لا يفرق بين امثال
هذا وهو يدعي انه عالم بالمعقولات وكذا الاية الثانية لا يصير حجة على مالك بهذا الوجه انتهى **وقال** ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يرد نقل جميع الاموال
اه توجيه بما لا يرضى به صاحبه فان عبارة الوقاية صريحة فيما ذكره المص حيث قال فهي لا يسكن هذه الدار لا بد من خروجه باهله ومتاعه حتى يحنث بتركه
بقي انتهى فظهر ان ما زعمه الناصب من باب تدقيقه في المعقول لا من غير معقول **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه لو حلف لا يدخل
دارا فصعد سطحها لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف اذ يقال لمن هذا صعد السطح ولم يدخل الدار ولان السطح حاجز كالحائط ولو
وقف على الحائط لم يحنث ولانه لو حلف لا يدخل بيتا فدخل غرفة فوقه لم يحنث والسطح كذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو حلف لا يدخل الدار حنث بالجلوس في عرصتها او بيتها من الغرف وغيرها حتى الدهليز ولا يحنث بصعود سطحها من الخارج وان كان متوسطا
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه من جملة الدار والغرفة لا تسمى انها من بناء الدار فيحنث بدخولها انتهى **وأقول** لا يخفى ان المفهوم عرفا من
الدخول في الدار الانتقال من خارجها الى داخلها فيحنث بالجلوس في عرصتها وفي بيتها من البيوت والغرف وغيرها سواء دخلها من الباب المعهود ام
من غيره ولا من السطح على الاصح لا بالصعود على السطح بالتسلق من خارج بسلم او من جدار وما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان السطح
من جملة الدار ان اراد بانه من جملة اجزاء حقيقة المركب فهو مسلم ولا يجدي نفعا لان الجدار ايضا من جملة اجزائها مع ان الوقوف عليه لا يسمى دخولا
فيها بالاتفاق وان اراد انه من جملة اجزائه التي يتحقق بتلبسها الدخول في الدار عرفا فهو ممنوع لظهور ان الاجزاء التي يتحقق الدخول بتلبسها فيها انما
هي العرصة والبيوت والغرف ونحوها كما اسبقناه لا السطح والجدران وقال انه تواتر انه لو وقف على الجدار لم يحنث فكذا السطح المماثل له في الحكم عرفا
واما ما ذكره الناصب من ان الغرفة لا تسمى انها من الدار فيحنث بدخولها فكلام واه ارتباطه بكلام المص لان المص لم يقل ان الغرفة خارجة
عن الدار حتى يعترض عليه بذلك انها من بناء الدار التي بابها خارج عن البيت ليتسلق من خروجها عن البيت على خروج السطح عن
الدار لاتحادهما في الحكم كما مر وابين هذا من ذلك **قال** المص رفع الله درجته ح وذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا يمس ورد فشم دهنه لم يحنث وقال
ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف لان الدهن لا يسمى ورد وقال اذا حلف لا ضرب زوجته فعضها او نتف شعرها يحنث وهو خلاف العرف وقال لو حلف
لا ياكل لحما لم يحنث باكل اللحم المشوي والمطبوخ وقد خالف العرف وقول النبي صلى الله عليه وآله سيد الادم اللحم وقال لو حلف ان يمشي الى مسجد النبي صلى الله عليه وآله او مسجد الاقصى او قبور
الائمة عليهم السلام لم يجب عليه الوفاء به وقد خالف قوله تعالى يوفون بالنذر وقال اذا نذر ان يصوم يوم الفطر انعقد نذره ويصوم وما غير يوم الفطر فان صامه
عن نذره صح وان افطر عن نذره فقد خالف الاجماع على ان الصوم يوم العيد معصية ولا نذر في معصية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الايمان يحمل على اللغة دون العرف ولو قال لا اكل الخل لم يحنث بالخبز والعجين والدقيق والسويق وكذا القياس في دهن الورد وشمه
وكل ما نقل من ابي حنيفة في هذا الفصل فبعضه محمول على اعتبار العرف فيه وانه اعتبره على وجه فهم هو من العرف وبعضه قد مر جوابه فيما سبق
في باب النذر والصوم انتهى **وأقول** يتوجه عليه ان عرف الكوفة والعراق لا يخالف عرف الحجاز وغيره من المواضع في ذلك وامر العرف ليس بحيث يفهم
منه كل احد غير ما يفهمه الاخر وصلح ان الخلل كان في فهم ابي حنيفة وعقل الناصب الذي يحتمل في اصلاح كلامه واما ما ذكره في باب النذر والصوم فنقل
من الجواب فقد ابان خال عن الصواب **قال** المص رفع الله درجته

الفصل السابع عشر في القضاء وتوابعه

وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى القضاء العامي وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون والعامي اذا حكم بالتقليد حكم بغير ما انزل الله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط ان يكون القاضي مجتهدا
ولا يجوز تولي القاضي الذي ليس بمجتهد الا عند الضرورة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يسئل العلماء ويحكم ولا يلزم مخالفة النص لان
العامي اذا سال العالم وحكم بما علم من العالم لا يلزم ان يكون حاكما بغير ما انزل الله لانه يحكم بما علمه العالم بحكم الله فيكون حاكما بما انزل الله و
هذا من غرائب الاستدلالات انتهى **وأقول** في كلام الناصب اجمال واختلال لانه ان اراد بالسؤال عن العالم السؤال عن المقلد المطلع على اقوال
المجتهدين فلا نم انه يكون ناظرا عن ذلك علما بالحكم حتى يكون السائل عنه الحاكم بما اخذه منه حاكما بما انزل الله سيما وقد جاء في الحديث خطاء

في نقل الاقوال لا خصوصيتها لمن اطلقها وتقييدها خطاء غير مغفور عند الله تعالى واذا اراد به السؤال عن المجتهد فيجب ان يكون الاخذ عنه علما والحكم
بما استفيد عنه حكما بما انزل الله تعالى لكن ابا حنيفة لم يقتصر على تجويز قضاء السائل عن المجتهد في الاحكام بل جوز قضاء السائل عن بعض المقلدين
المطلعين على ظواهر اقوال المجتهدين وقضاء المقلد الذي كان بنفسه مطلعا على ذلك وسنساعده لزوم الحكم بغير ما انزل الله متوجه في هذين القسمين
كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى المرأة القضاء وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله آخر وهو
من حيث اخرجهن الله تعالى ومن ولاها الفساق قدمها واخر الرجال ولان سماع صوتها حرام ولانه يخاف منه الافتتان وهو يمنع القضاء انتهى **و قال**
الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز قضاء المرأة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الغرض من القضاء تنفيذ الاحكام وهذا
يحصل من النساء والتاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجل في سائر الاحوال والحذر من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند
الضرورة عنده انتهى **و اقول** اذا اعترف الناصب بان التاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجل في سائر الاحوال فقد اعترف
بعدم جواز القضاء لهن لان من جملة الاحوال ارتكاب منصب القضاء ولا ريب في ان رتبة القاضي على من رتبته غيره من الرعية فيلزم من تفويض
القضاء اليها اعلاء رتبتها عن رتبة غيرها من الرجال ولعله لو استدل على ذلك بقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة لكان اولى فافهم واما ما ذكره
من ان الحذر من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة عنده فقيل ان ابا حنيفة حكم بجواز ذلك مطلقا ولم يقيده بحال الضرورة فالتوجيه
بالتقييد المذكور توجيه بما لا يرضى به صاحبه كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا اخطا القاضي فحكم بما يخالف الكتاب والسنة
لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقال تعالى من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وقال تعالى ردوه الى الله
لا الى السنن وهذه جهالة مع ان ابا حنيفة ناقض قوله لانه قال لو حكم بجواز بيع ما نهى النبي عليه السلام عن بيعه عامدا نقض حكمه لانه حكم بجواز بيع الميتة
انتهى **و قال** الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي اذا حكم ثم بان له الخطاء فيه فله حالان احدهما ان يتبين له انه خالف قطعيا
كنص كتاب او سنة متواترة او اجماع او ظنيا محكما بخبر الواحد او بالقياس الجلي فيلزمه النقض الثاني ان يتبين له بقياس خفي راجح مما حكم فيحكم
فيما يحدث بعد ذلك ولا ينقض ما حكم به اولا وما ينقض به قضاء نفسه ينقض به قضاء غيره وما لا فلا ينقض قضاء غيره وانما ينقضه اذا رفع
اليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الحكم عنده لا يقبل النقض وهذا بعيد جدا انتهى **و اقول** اعترف الناصب المتعسف المتعنت بان ما ذهب
اليه ابو حنيفة ههنا بعيد جدا بعيد منه جدا **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى ان للقاضي ان يحكم بعلمه وقال الشافعي لا يقضي
بعلمه اذا ان ابا حنيفة قال ان علم بذلك في موضع ولا يتهم قبل التولية او بعدها حكم وان علم في غير موضع ولا يتهم قبل التولية او بعدها لم يقض وقد خالفه
بذلك قول الله تعالى فاحكم بين الناس بالحق وقوله فان جاءوك فاحكم بينهم بالقسط ولان الشهادة تثمر الظن والعلم يقيني فيكون العمل به اولى ولانه يلزم اما
فسق الحاكم او ايقاف الاحكام لان الرجل اذا طلق زوجته ثلثا بحضرة الحاكم ثم جحد الطلاق كان للقول قوله مع يمينه فان حكم بغير علمه واستحلف الزوج
وسلمها اليه فسق لانها عليه حرام وان لم يحكم وقف الحكم وهكذا اذا اعتق او غصب بحضرته ثم جحد ولانه لو شهد عنده عدلان بخلاف ما يعلم ان عمل فيما
بها كان حكما بالباطل وان عمل بما يعلمه ثبت المدعى انتهى **و قال** الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز للقاضي ان يقضي بعلمه في غير
حدود الله تعالى لانها مبنية على المسامحة والدرء بالشبهات سواء كان في المال او القصاص او النكاح والطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته و
ومكانها او في غيرها وفي اقرار رجل في مجلسه فيقضي بالخروج فهو قضاء بالاقرار لا بالعلم ولو اقر عنده سرا فهو قضاء بالعلم ولا يجوز للقاضي ان
يقضي بخلاف علمه وان شهد الشهود به ولا يعلمه فظهر مما ذهب اليه الفقهاء من عدم جواز القضاء بالعلم بالحال واقراره واما ما استدلوا به على جواز القضاء
بالعلم من الوجوه فكلها مختلة المقدمات ولكن لما كان من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع ليس لنا التعرض لها وهو ظاهر على المتامل **و اقول**
قال بعض المتاخرين من اصحاب الشافعي ان للشافعي في هذه المسئلة قولان ففي احدهما وهو اختيار المزني واختيار حجة الاسلام في خلاصة المختصر
يقضي به وبه قال ابو حنيفة في الاموال خاصة ووجه هذا القول انه لما جاز للقاضي ان يحكم بشهادة الشهود وهو من قولهم على ظن ومخمين فلان
يجوز بما راه او سمعه وهو منه على علم ويقين كان اولى القول الثاني وهو مذهب ابن ابي ليلى واختيار حجة الاسلام في الوجيز انه يجوز لا يقضي بعلمه
لانه يتعرض للتهمة آه وح نقول ان نظر المص ههنا الى القول الثاني الذي اختاره حجة الاسلام مذهبه فلا افتراء وان لم يصدق عليه بالوجه او
العزيز ثم غاية ما يلزم من كون مذهب الشافعي ما ذكر ان لا يكون نسبة المص الفتوى الى جميع الفقهاء صحيحا الا ان لا يكون نسبة ذلك الى من عدا الشافعي
ايضا غير صحيح فيبقى الاعتراض على غير الشافعي نعم ورد اكلا يخفى ثم فيما ذكره من ان الحدود مبنية على المسامحة محل بحث والدرء بالشبهات فيما لا
يدل على ذلك ثم لا يخفى ان المص يتعرض لما يختص بمذهب ابي حنيفة من المسائل الظهور فساده وذلك لان العلم لا يختلف باختلاف الزمان والمكان
فلا يختلف الحكم بما مل **قال** المص رفع الله درجته **ه** ذهبت الامامية الى ان حكم الحاكم تبع لشهادة الشاهدين فان كانا صادقين كان حكمه
صحيحا ظاهرا وباطنا وابو حنيفة ان حكم بعقد او فسخ وقع حكمه صحيحا باطنا وظاهرا فيه في اثبات العقد اذا ادعى زوجية امراة فانكرت فاقام
شاهدين شهدا بالزوجية حكم بها له وحلت له باطنا وظاهرا وان كان لها زوج بائن منه بذلك وحرمت عليه وحلت المحكوم له وفي رفع العقد
اذا ادعت ان زوجها طلقها ثلثا واقامت شاهدين حكم بذلك بائنة منه باطنا وظاهرا وحلت لكل واحد من الشاهدين ان يتزوج بها وان كانا يعلمان

انهما شهدا بالزور وهو في الفسخ لا في الطلاق وقال في النسب لو ادعى ان هذه بنته فشهدا له بذلك شاهدا زور فحكم الحاكم بذلك سكنا يثبت النسب ظاهرا
وباطنا وصار محرما لهما ويتوارثان وقد خالف في ذلك قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم واراد بالمحصنات ذوات الغير من
علينا الا بملك اليمين سببا واستراقا وابو حنيفة اباحهن لنا بحكم باطل وقال الله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره حكم بانها اذا طلقها
لا يحل له الا بعد زوج وابو حنيفة قال اذا جحد الطلاق فقضى له بها حلت له وايضا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره دل على انه حلال له ما لم
يطلقها وابو حنيفة يقول اذا قضى له بزوجته غيره حرمت الزوجة على زوجها بغير طلاق او اوجبت عليه انه طلقها وانا مثبت بذلك شاهدي زور حرمت
عليه ما طلقها وقال انما انا بشر مثلكم وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه
فلا ياخذنه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يجوز للعاقل ان يتغافل ويتعامى عن مثل هذه المسائل ويقول ان هذا فقيه عظيم في اصول عمري اقلده
وكذا ابائي وجماعة كثيرة من الناس وكيف خالفنا ابائي واجدادي وخالف الجماعة الكثيرة فان هذا عذر لا يقبله الله تعالى منه في الاخرة ولا يسمعه الله
انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان حكم القاضي ظاهرا باحدهما ان يكون تنفيذا لما قامت الحجة به فينفذ ظاهرا لا باطنا
فلو حكم بشهادة زور لظهور العدالة لم يحل باطنا ما كان او نكاحا او غيرهما فان كان نكاحا لزمها الهرب والامتناع فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة
يجعلها منكوحة بالحكم وان كان طلاقا فاحل له وطيها ان تمكن منه ويبقى التوارث بينهما ولا يجب النفقة للحيلولة ولو تزوجت فوطئها الثاني جاهلا او
عالما او نكحها احد الشاهدين ووطئها فوطئ شبهة بمذهب ابي حنيفة الثاني ان يكون انشاء كتفريق بين الملاعنين وفسخ النكاح بالعيب وتسليط
على اخذ بالشفعة فان ترتب على اصل كاذب لم ينفذ وان ترتب على اصل صادق ولم يكن في محل اختلاف المجتهدين نفذ ظاهرا وباطنا وان كان في محله
فكذلك حتى يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة
الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة الجار ولو قال رجلان لقاض حكم فلان
بيننا بكذا ونريد ان تحكم بيننا باجتهادك ونرضى بحكمك لم يجبهما هذا مذهب الشافعي في نفوذ القضاء بحسب الظاهر والباطن واما ما نقل عن
ابي حنيفة وقد ذكرنا وجهه فيما سبق وانه ذهب الى نفوذ الحكم ظاهرا وباطنا بما رواه من قضاء امير المؤمنين علي عليه السلام بهذا حيث قال شاهداك او يمينه
فلا ياتي عليه ما ذكره من التفضيحات والتشنيعات وقد ذكرنا ان امثال هذه الامور مسائل اجتهادية وللجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد
يعتمد فيه صابة الحق ولا اعتراض عليه انتهى **واقول** ويتوجه على الناصب البحث اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلما بينا مما ذكره المص رفع الله درجته
بما ذكره شارح الوقاية في مسئلة رفع العقد حيث قال ان هذا مشكل جدا لان الحرام المحض وهي الشهادة الكاذبة كيف يكون سببا للحل انتهى
وكذا بما ذكره الغزالي في المنخول حيث قال بعد عد بعض الفتاوى الشنيعة لابي حنيفة في فروع الشريعة انه اورد في جميع قواعد الشريعة ما يبطل
هدم به شرع محمد صلى الله عليه وآله قطعا حيث قال شهود الزور اذا شهدوا كاذبين على نكاح زوجة الغير وقضى به القاضي بخطاء حلت الزوجة للشهود وان
كان عالما بالتزوير وحرمت على الاول بينه وبين الله تعالى ولولا شدة العبادة وقلة الدراية وتدرب المقلوب على اتباع التقليد والمالوف
لما اتبع مثل هذا المتصرف في الشرع من سلم حسه فضلا عمن يشتد نظره ولهذا اشتد الطعن الملعن من سلف الائمة فيه الى ان عموه بورود حرم
الشرع وهو الذي قطع به القاضي ابو بكر في قوله في مسئلة المثقل وقال من زعم ان القاتل لم يتعمد القتل بان لم يعلم بقصده فليس من العقلاء
وان علمه فقد لزم حرم الدين انتهى وقال ابن حزم عند ما نقل عن مالك نفاذ القاضي ما فعل الحرمن التدبير المفسد حقا ويبيع الغرر
قبل ان يحجر القاضي عليه فكان فعل القاضي نفذ من حكم الله تعالى ولا كرامة لوجه القاضي كائنا من كان فما جعل الله قط حكم القاضي محللا
ولا محرما وانما القاضي منفذ بسلطانه على من امتنع فقط ولا خصلة له غيرها ولا مغنى له سوى هذا ولا فلينا نوا ماتيا او سنة بخلاف هذا
وياتي الله من ذلك وهذا كله لا ندري من اين اخذه انتهى واما تفصيلا فلان قوله فان حكم فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة
بالحكم اشد شناعة من فتوى ابي حنيفة فانه اذا ظهر على الشافعي واجتهاده الذي يجب عليه العمل بمقتضاه بطلان نفوذ حكم القاضي ظاهرا وباطنا
فقد ظهر عليه بطلان حكم ابي حنيفة بالنفوذ فكيف يحكم بدفع الحد عن الرجل المذكور بناء على حكم ابي حنيفة بانها منكوحة له وهل هذا الا بناء الفاسد
على مثله واما ما نقله من حكم ابي حنيفة بانه لو تزوجت فوطئها الثاني عالما او احد من شاهدي الزور يكون وطئ شبهة فلا شبهة في بطلانه اذ
الفرض علمهم بالتزوير وعدم الاشتباه في العدول فلا شبهة دارئة للحد واما ما ذكره من انه يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم
الحنفي فباطل لانه ظاهر لانه يلزم امامهم الشافعي تجويز العدول عما وجب عليه من الظن في المسئلة رعاية لما حكم هو بفساده من خلاف ابي حنيفة و
يلزم العامل بالشفعة مثلا من الشافعيين ان يطلب ما لم يعتقد كونه حلالا له واما ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة وانه قد استند في ذلك بما رووه
من قضاء امير المؤمنين ع ففيه ان القدر الذي نقله من الرواية لا دلالة له على صحة فتوى ابي حنيفة اذ لا يظهر منه علمه بتزوير الشاهدين هنا ولو
ظهر ان في سياق تلك الرواية وسياقه دلالة على ذلك فنقول ان تلك الرواية افتراء عليه ع وكيف يمكن ان يكون قضاء امير المؤمنين ع مخالفا لما
نص عليه قضاة العالمين ومولى الخلق اجمعين وسيد الاولين والاخرين ع تصريحا بان قضاءه مقصور على الظاهر ولا ينفذ في الباطن مقتضيا
واحد من الناس كيف ينفذ في الباطن وبالجملة قد قلب ابو حنيفة القضية وغير الامر عن حقيقته لظهور ان القضاء انما نصب للانصاف والا

ودفع الاعتساف واقامة العدل بين الناس واستيفاء الحقوق من المتعين وايفائها على المستحقين فحاصله يرجع الى الظاهر وما كان مخفيا ونقل الخفاء
عن حيز الخفاء الى حيز الجلاء ويلزم من ذلك ان يكون قضاؤه على الظاهر وفي رواية بدل قوله تعالى فانما اقطع له قطعة من النار فانا اقضي له بالظاهر والله
يتولى السرائر واما ما ذكره الناصب من ان للجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد اه ففيه ان المقلد الفظ بل من ترقى ادنى درجة عن كواد ان الهوى لا ينبغي
ان يذهب عليك ان مثل ابي حنيفة ليس بمجتهد نعم لو علم يقينا اجتهاد شخص جاز له تقليده لكن من اين يحصل اليقين باجتهاد من كان في غاية الجهل

قال المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا قذف وجلد المحدود يقبل شهادته ابدا ولو تاب الف توبة ولو لم يجلد قبلت شهادته فذهب الى
ان القذف بمجرده لا يرد به الشهادة بل بالجلد وبعد الجلد لا يقبل شهادته وان تاب وقد خالف قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون علق على القذف الجلد ورد الشهادة ولم يعلق رد الشهادة على
الجلد بل عطفها عليه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم والاستثناء يرجع الى الجمل المعطوف بعضها الى بعض لاتحادها
في الحكم ولانه تعالى قال واصلحوا شرط مع التوبة واصلاح العمل فلا يكون الاستثناء عائدا الى الفسق الاقرب لو والا يجز التوبة واصلاح العمل انما يشترط
في قبول الشهادة فوجب عود الاستثناء اليه لان النبي صلى الله عليه وسلم قال قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا توبة الكذاب نفسه فاذا تاب قبلت شهادته
وهو نص لان المانع من قبول الشهادة الفسق واذا لوثوق بصدقه انما يحصل بعد مدة فلا معنى لرد الشهادة بعد عدم مدة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان القاذف مباشر للكبيرة فلا يسمع شهادته وان جلد وتاب بعد القذف والجلد تقبل شهادته لقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك
واصلحوا يحكم بقبول شهادة المجلود بالقذف بعد التوبة اذا صلح حاله وما ذكره ابو حنيفة انه حكم بعدم قبول شهادة المجلود بالقذف ذلك
للنص حيث قال تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة اقول قوله تعالى ابدا وهذا مرتب على مجموع الحكمين لانه سبق ذكر القذف والجلد معا فرتب تابيد عدم قبول
الشهادة عليهما جميعا فلا يسمع شهادة المجلود بالقذف واما القذف بدون الجلد فهو كسائر الكبائر ولا يوجب عند ابي حنيفة تابيد عدم قبول الشهادة
بخلاف حال المجلود بالقذف فان تابيد عدم قبول الشهادة مخصوص بالنص واما الاستثناء عنده يرجع الى الفسق لقربه وهو لا يسلم ان الاصلاح يسمى
الشهادة بل الاصلاح هو الاستتار وظهوره يمكن في توبة والحد بتم يثبت عنده وما ذكره من الدليل العقلي وهو ان المانع من قبول الشهادة الفسق وقد
عدم بالتوبة فيجب القبول فالجواب عنه انه استدلال في معرض النص لان النص حكم بعدم القبول فصار تقديره انتهى واقول قد استدل المص على
عدم جواز كون الاستثناء عائدا الى الفسق فقط ولم يتعرض الناصب له فعنه فيبقى كلام ابي حنيفة مردودا واما ما اورده على الدليل العقلي من انه استدلال
في مقابلة النص فغير لازم ان اراد بالنص صريح الاية وان لم يكن نصا في مقصود ابي حنيفة فلا يقدح في مقابلة الدليل العقلي معها وان اراد بالنص الاية من
حيث انها خالية عن حمالها خلاف المقصود فقد عرفت ما ذكره المص انها نص على خلاف مقصود ابي حنيفة فتدبر **قال** المص رفع الله درجته وقال
ابو حنيفة لو شهد عند الحاكم عدلان فعمل قبل الحكم بشهادتهما لم يثبت الحكم سواء كان المشهود به مما يحتاج الى المشاهدة او لا وقد خالف قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم وغيره من النصوص وقال ابو حنيفة يقبل شهادة اهل الذمة على امثالهم وان اختلف مللهم كاليهود على النصارى وقد خالف قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امرنا بالتبيين عند مجيء الفاسق والكافر فاسق وقال اذا حكم بشهادة عدلين في الظاهر ثم تبين انهما كانا فاسقين قبل
الحكم لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولان الشرع اوجب الحكم بشهادة العدلين فاذا ظهر انه غير عدل لم يبق حاكما لكان حاكما
بغير الشرع ولان رد شهادة الفاسق مجمع عليه قطعي فوجب نقض الحكم له انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقبل شهادة
الاعمى على الاقرار والنكاح والطلاق والبيع وسائر العقود والفسوخ الا في صورة الضبط ولو شهدا في مال وحدثهم ما تا او حيا او عميا او خرسا لم يمنع
الحكم وان كان قبل التعديل وبعده لم يحكم ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صار بعد العمى خارجا عن حكم قبول الشهادة عنهم فصار كانه لم يشهدوا
الاية ليست بحجة عليه لانها دلت على اعتبار العدالة في الشهادة واعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل واما قبول شهادة اهل الذمة بعضهم على
بعض فليس مذهب الشافعي بل الاسلام شرط عندنا في الشهادة ولم يعتبره ابو حنيفة والاية ليست حجة عليه لانها تدل على وجوب التبين في خبر
الفاسق لا رد شهادته فيكون التبين في شهادة الكافر ولا يوجب الرد بالاية واما عدم نقض الحكم بظهور فسق الشاهد فلان نقض الحكم عنده محال
وان وقع بشهادة الفاسق لظهور العدالة وقت الحكم والاية ليست حجة عليه لانه اوجب التبين عند الحكم وذلك وقت التبين انتهى **واقول**
لا يخفى ان ما ذكره من مذهب الشافعي قريب الفساد من مذهب ابي حنيفة وكان الاولى ان يستحيي عن ذكره واظهار كونه شريكا مع ابي حنيفة في الفساد واما
ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير منتج اذ لا دليل يدل على تخصيص الاعمى واخراجه من عموم الاية التي يستدل بها المص وصلا عن تحقق الدليل
الدال على نقض شهادته الواقعة قبل العمى واما قوله ان الاية دلت على اعتبار العدالة في الشهادة فكلام حق لا يدفعه ولا يضر المص وانما الذي قصده
المص في الاستدلال بالاية ان لفظ ذوي العدل المذكور فيها اعم من الاعمى والبصير لكن الله تعالى اعمى قلب الناصب فلا ينظر الى محل استدلال المص ويصرف
عنان الكلام الى جهة اخرى واما قوله اعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل ففيه انه لا دلالة لاحد من ذكر واحد من تلك الدلائل بنظر في صحته و
فساده وانه صالح لتخصيص عموم الاية او لا واما ما ذكره من عدم اعتبار ابي حنيفة للاسلام في الشهادة فساقط عن الاعتبار والاية حجة عليه
لان الشهادة اعم بالمراعاة من الرواية فاذا وجب التبين في الرواية ففي الشهادة بطريق اولى وقال ابن الحاجب في المختصر والعضد الايجاب في شرحه يعتبر

في الشهادة شروط لا يعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة للمشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه لأن الشهادة أخلق بالاحتياط لقوة
الداعية عليه من الطمع والاهتمام بأمر الخصومة ولأنه خاص فالحرية والعداوة توثران فيه والخبر عام وأيضا المسامحة فيها بخصوصها أكثر ولذلك ترى
من كثر منه الزور ما لا نرى من كثر رواية المفترى انتهى وأما ما ذكره من أن نفس الحكم محلل عند أبي حنيفة مردود بما مر من أن العدالة بالتجربة عن أبي حنيفة
مساوية للكذب في البعض أن قلها تواترها لكم إن كنتم صادقين وأما قوله والآية ليست حجة عليه لأنه أوجب التبين عند الحكم آه فباطل لأنه ظاهر
أن الغرض من التبين دفع الجور والخطاء في الحكم فكلما تبين الفسق وظهر الخطاء في الحكم وجب نقض الحكم ودفع الجور والظلم سواء تحقق التبين
قبل الحكم أو بعده وهذا ظاهر بحمد الله تعالى **قال** الناصب رفع الله درجته وقال أبو حنيفة يقبل شهادة الخصم على خصمه وقد خالف قول النبي ص لا يقبل شهادة
الخائن ولا الخائنة ولا الزاني ولا الزانية ولا ذي غمر على أخيه وذو الغمر من كان في قلبه حقد أو بغض أو من ساد بالفساد لا يقبل شهادة خصم ولا
ظنين والعدو منهم لأن مناط قبول الشهادة حصول ظن الحاكم بصدق المدعي باعتبارها ومع العداوة لا يثبت الظن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
أقول مذهب الشافعي عدم قبول شهادة العدو على من عاداه إذا بلغت العداوة حد التمني زوال النعمة الآخر ويفرح بمصيبته ويحزن بمسرته ولعل ما ذهب
إليه أبو حنيفة إن صحت أن يكون بمجرد الخاصمة ولم يبلغ حد العداوة المفسرة بالتفسير المذكور انتهى **وأقول** فساد مذهب أبي حنيفة مما لا ينبغي أصلا
بليت ولعل قد فسر أصحابه على غير نفس الناصب عدو الله العدو الذي جوزوا شهادته على العدو بمن يفرح بحزنه ويحزن بفرحه وقيل إنه يعرف
العداوة بالعرف كما في خزانة المفتين فليطالع ثم **قال** الناصب رفع الله درجته وقال أبو حنيفة الفسق الذي يرد به الشهادة ما لم يكن على وجه التدين كما
والسرقة أما ما يتدين به ويعتقده مذهبا فلا يرد شهادته كأهل الذمة فسقوا على سبيل التدين وكذا أهل البغي فوجب أن لا يرد شهادتهم وقد
خالف قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن شهادة الفاسق مردودة وشهادة
أرباب البدع والأهواء عندنا مقبولة ما لم يكن من الخطابية ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أن الفسق اللازم من الاجتهاد والتدين ليس من
الفسق المجمع عليه فسق أهل الذمة مندرج في كفرهم فإن قيل للضرورة كما شهد بعضهم على بعض عند أبي حنيفة وإن رد فلا يرد لفسقهم بل لكفرهم
وقد ذكرنا أن الآية لا تصير حجة انتهى **وأقول** يتوجه عليه أنه إن أراد أن بعد كون الفسق اللازم من التدين مجمعا عليه عدم كونه مجمعا عليه
بين أهل الإسلام والكفر فظاهر أن موافقة الكفار غير معتبرة في ما أجمع عليه أهل الإسلام فيكون فسقهم إجماعيا وإن أراد بأنه ليس بإجماع أهل
الإسلام فباطل لأنه قطعي أن التفصيل الذي ذكره الناصب مما لا يقول به أبو حنيفة كما هو مصرح في كتبهم مع أنه لا فائدة في القول بأنه يرد لكفرهم
لا لفسقهم المندرج في كفرهم كما لا يخفى كيف والكافر فسق الفساق وقال ابن حزم إن الحنفية أجازوا شهادة الكفار في كل شيء بعضهم على بعض
بغير أمر من الله بذلك بل خالفوا القرآن في نهيه عن قبول نبأ الفاسق ثم خالفوه في قبول شهادة الكفار في السفر فما أعجب هذه الفضائح
والمضادة لله تعالى انتهى **قال** الناصب رفع الله درجته وقال أبو حنيفة ومالك اللعب بالشطرنج غير حرام لكن يرد به الشهادة وقال الشافعي ليس بحرام
ولا ترد به الشهادة وقد خالفوا قول النبي ص حيث نهى عن اللعب بالشطرنج ومر بقوم يلعبون بالشطرنج فقال ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون
شبهها بالأصنام المعبودة وقال اللاعب بالشطرنج من الكذب خلوا لله يقول مات وما مات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول اللعب
بالشطرنج عند الشافعي مكروه وليس بحرام لشرائط أربعة الأول عدم إخراج الصلوة عن وقتها بواسطة الاشتغال به الثاني أن يخلو عن الصياح
الثالث أن لا يصير سببا للنزاع والكذب الرابع أن لا يكون أسبابه مصورة بصور الحيوانات فإن فقد شيء من هذه الشرائط صار حراما وذهب
الغزالي من أصحاب الشافعي إلى أنه حرام والدليل عليه أنه من جملة اللعب المباح فقد لعب به الصحابة والتابعون وأما ما ذكر من نهي رسول الله ص ولم يعمل
به حكم في زمانه فلما اختلط العرب بالعجم في زمن عمر بن الخطاب تعلموا الشطرنج وسألوا عن حكمها عمر فقال ما الشطرنج قالوا إنه شيء يصنع في تدابير الحرب
فقال ما كان من أمر الحرب فلا بأس به وما ذكر من مرور النبي ص على لاعبي الشطرنج وقراءة الآية عليهم فهو باطل بل صح أن أمير المؤمنين ع مر في الكوفة على
قوم يلعبون به فقال هذا الكلام ووجه الشافعي أنه لم يأمر بتركه ولو كان حراما لكان يأمر بتركه وقال بعضهم إنما قال ذلك لأن أسبابه كانت على صور
الحيوانات وقد مر أنه حرام واستدل بعض الأصحاب على إباحته بأنه لم يأمر بالترك وقال الغزالي كان أبو هريرة وسعيد بن الجبير من الحذاق فيه حتى
كانا يلعبانه استدبارا فلا يحرم انتهى **وأقول** لا يخفى أن الشرائط التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالشطرنج فظاهر أن يعتبر في حل الخمر عدم إخراج
الصلوة عن وقتها بسبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة عنه وأن يخلو عن الشتم والقذف والهذيان والمنازعة مع الأصحاب وأن لا يستعمل
على صورة كان يستعمله عليها المجوس والأعاجم في مجالسهم المشتملة على الجام والساقي والكرم ليضع فيه في الكوز والدن ويشرب ما شاء وكما يعتبر
في حل الزنا عدم إخراج الصلوة عن وقتها بسبب طول الاشتغال به وأن لا يصير سببا للنزاع زوج الزانية معها بأن يكون الزوج مثلا
ديوثا راضيا بذلك وكان غائبا عن البيت التي يقع فيه الزنا لا يحضرها في ذلك الوقت وأن لا يعطي أحدهما الآخر أجرا على الزنا لئلا
يكون كالقمار وأكلا للمال بالباطل وأن لا يباشر الزانية على صورة يباشرها زوجها بل يخترع صورة أخرى أن يطأها قائما مثلا إلى غير ذلك
من الاعتبارات التي يضحك منها الصبيان ومن العجائب أن الحنفية جعلوا مجرد المقامرة بالنرد مانعا عن الشهادة ولم يجعلوا مجرد المقامرة
بالشطرنج منعا ما من الشهادة وعللوا ذلك بأن للاجتهاد فيه مساغا وأرادوا بوجه الاجتهاد فيه أنه يفيد تشحيذ الخاطر ويعين

على اللعب بالشطرنج فيه باطل وأما ما ذكر من نهي رسول الله ص ولم يعمل به حكم في زمانه فلما اختلط العرب بالعجم في زمن عمر بن الخطاب تعلموا الشطرنج وسألوا عن حكمها عمر فقال ما الشطرنج قالوا إنه شيء يصنع في تدابير الحرب فقال ما كان من أمر الحرب فلا بأس به وما ذكر من مرور النبي ص على لاعبي الشطرنج وقراءة الآية عليهم فهو باطل بل صح أن أمير المؤمنين ع مر في الكوفة على قوم يلعبون به فقال هذا الكلام ووجه الشافعي أنه لم يأمر بتركه ولو كان حراما لكان يأمر بتركه وقال بعضهم إنما قال ذلك لأن أسبابه كانت على صور الحيوانات وقد مر أنه حرام واستدل بعض الأصحاب على إباحته بأنه لم يأمر بالترك وقال الغزالي كان أبو هريرة وسعيد بن الجبير من الحذاق فيه حتى كانا يلعبانه استدبارا فلا يحرم انتهى **وأقول** لا يخفى أن الشرائط التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالشطرنج فظاهر أن يعتبر في حل الخمر عدم إخراج الصلوة عن وقتها بسبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة عنه وأن يخلو عن الشتم والقذف والهذيان والمنازعة مع الأصحاب وأن لا يستعمل على صورة كان يستعمله عليها المجوس والأعاجم في مجالسهم المشتملة على الجام والساقي والكرم ليضع فيه في الكوز والدن ويشرب ما شاء وكما يعتبر في حل الزنا عدم إخراج الصلوة عن وقتها بسبب طول الاشتغال به وأن لا يصير سببا للنزاع زوج الزانية معها بأن يكون الزوج مثلا ديوثا راضيا بذلك وكان غائبا عن البيت التي يقع فيه الزنا لا يحضرها في ذلك الوقت وأن لا يعطي أحدهما الآخر أجرا على الزنا لئلا يكون كالقمار وأكلا للمال بالباطل وأن لا يباشر الزانية على صورة يباشرها زوجها بل يخترع صورة أخرى أن يطأها قائما مثلا إلى غير ذلك من الاعتبارات التي يضحك منها الصبيان ومن العجائب أن الحنفية جعلوا مجرد المقامرة بالنرد مانعا عن الشهادة ولم يجعلوا مجرد المقامرة بالشطرنج منعا ما من الشهادة وعللوا ذلك بأن للاجتهاد فيه مساغا وأرادوا بوجه الاجتهاد فيه أنه يفيد تشحيذ الخاطر ويعين

في الأرض والحروب كما مر مع ان الرواية بعين في ملكة الحساب ويوجب تشحيذ الخاطر ومن انكر فليسأل عن المولعين في اللعب ولما ما استدل به الناصب
على اباحة الشطرنج من لعب بعض الصحابة والتابعين به فلا يصير حجة سيما اذا كان ذلك الصحابي متهما بالكذب المشاهد في الدين كابي هريرة على ما تحرير بيان
حاله ويدل على بطلان انكار الناصب انه لم يسعه اسناد ذلك الانكار الى احد من نقاد الاخبار بل استند في اثبات ذلك الى هوس باطن لم يكن الشطرنج
من ملاعب العرب وهو مدخول بان عدم كونه من مخترعات العرب لا يقتضي عدم كونه في زمن رسول الله ص وعدم رؤيته له فان الرواية لم يكن من ملاعب
العرب سيما وصحة الحديث الذي رواه عن رسول الله ص في النهي عنه وايضا مع ظهور سبق زمان اختراع الحكيم الهندي وهو صعصعة بن داهر الشطرنج
على زمان الاسلام بكثير من الاعوام وكثرة تردد التجار وغيرهم دائما من الهند الى الحجاز واليمن وغيرهما من بلاد العرب من طريق البحر ومع تولع العرب
من اهل الجاهلية بانواع القمار والاضراب والازلام يبعد جدا ان لا يصل اليهم الشطرنج مع كونه من احسن انواع اللعب لا رائحة طريق التدبير في الآراء
والحروب وايراثه كال اللهو الذي يكون لاهله اعز محبوب وما ذكره من وقوع ذلك النهي عن امير المؤمنين ع في الكوفة لا ينفي وقوع النهي عنه قبله عن
رسول الله ص سيما يحتمل انه ص نهى بالعبارة التي اتى بها رسول الله ص قبل ذلك في مقام النهي عنه تذكرة للمخاطبين بان النبي ص قد نهى قبله عنه لا يشعر بانه
ليس اول من نهى عنه فتامل **قال** المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة لا يفسق شارب النبيذ المطبوخ ولا غيره ولا احده ولا ترد شهادته وهو خلاف
ما تقدم من تحريم النبيذ انتهى **و قال** الناصب حفظه الله اقول ان قد سبق تفصيل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يحرم السكر لا المسكر لا الخمر فلا
يلزم منه الفسق ولا رد الشهادة انتهى **و اقول** قد سبق منا ان الحكم بتحريم السكر دون المسكر يخالف الحديث الثابت المشهور وهو قوله ص كل
مسكر حرام قال ابن حزم ان بعضهم قد طوى الحياء وقال انما عنى ص بقوله كل مسكر حرام الكاس الاخيرة التي يسكر منه وهذا في غاية الفساد من وجوه احدها
انه دعوى كاذبة بلا دليل وافتراء على رسول الله ص وهذا يوجب النار لفاعله وثانيها انهم لا يقولون بذلك في شراب العسل والحنطة والشعير و
التفاح والاجاص والكمثرى والتين والرمان والدخن وسائر الاشربة انما يقولونه في مطبوخ التمر والزبيب والعصير فقط فلاح خلافهم للنبي ص جهارا
والثالث انه تاويل احمق وترجيح سخيف قد نزه الله تعالى رسول الله ص عن ان يريده بل قد نزه كل ذي مسكة عقل عن ان يقوله لانا نسالهم اي ذلك
هو المحرم عندكم الكاس الاخيرة ام الجرعة الفطرة منها فان قالوا الكاس الاخيرة قلنا قد يكون من اوقية وقد يكون من اربعة ارطال واكثر فما بين ذلك
وقد لا يكون هناك كاس بل يضع الشارب فاه في الكوز فلا يقلعه عن فمه حتى يسكر فظهر بطلان قولهم في الكاس فان قالوا الجرعة الاخيرة قلنا و
الجرع تتفاضل فتكون منها الصغيرة جدا ويكون منها ملء الحلق فاي ذلك هو الحرام وايه هو الحلال فظهر فساد قولهم في الجرعة ايضا فان قالوا الخرقطرة
قلنا القطر يتفاضل فمنها كبيرة ومنها صغيرة حتى نزلهم الى مقدار الصوبة يحصلوا في نصاب من يسخرهم ويتطايب باخبارهم فان لم يجدوا في ذلك
حدا كانوا قد نسبوا الى الله تعالى انه حرم علينا مقدارا فصله عما احل وذلك المقدار لا يعرفه احد وهذا تكليف ما لا يطاق وتحريم ما لا يمكن ان
يدرى ما هو وحاشا لله من هذا فان قالوا انتم تحرمون الاكثار والمهلك والمودي من الطعام والشراب فحدوه لنا قلنا نعم ما هو زاد على الشبع و
الري المحسوس بالطبيعة الذين يميزهما كل احد من نفسه حتى الطفل الرضيع والبهيمة فان كل ذي غذاء اذا بلغ شبعه قطع الالفاصد الى اداء نفسه
واتباع شهوته وكيف ههنا احاديث اخر لا يحتمل البتة هذا التاويل كقوله ص كل شراب اسكر حرام اشارة الى عين الشراب قبل ان يشرب الى
جزء منه وايضا فان الكاس الاخيرة المسكرة عندهم ليست هي التي اسكرت الشارب بالضرورة فدى هذا بل هي وكل ما شرب قبلها وقد يشرب الانسان
فلا يسكر فان خرج الى الوجه حدث له السكر وكذلك ان حرك راسه حركة قوية فاي اجزاء شرابه هو الحرام ح وبالله تعالى التوفيق وقال ابو حنيفة في حد
السكران ليس بسكران حتى يميز الارض من السماء والماء من كل شيء هذا فاعجبوا رحمنا الله واياكم انتهى **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية
الى تحريم اللعب بالنرد ورد الشهادة به قال الشافعي ليس بحرام ولا يرد به الشهادة وقد خالف قول رسول الله ص من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله
وقال ص من لعب بالنرد شيرا فكانما غمس يده في لحم الخنزير ودمه انتهى **و قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان اللعب بالنرد حرام
بلا خلاف فيه فما نقله عن المذهب فجرى على عادته في الافتراء على المذهب انتهى **و اقول** يكذب ما ذكره الناصب في كتاب حيوة الحيوان
للدميري الشافعي حيث نقل في بيان حكم النرد والشطرنج عند ذكر العقرب عن تاج الدين السبكي ان القول بحل النرد وجه لاصحابنا وكذا يكذبه
ما في كتاب الينابيع حيث قال عند عد الذنوب من شروط الشهادة وهي الاجتناب عن الكبيرة وهي ما يوجب حدا وفي صحاح اخباره ما اوعد عليه
وعيدا شديدا في الكتاب والسنة كعقوق الوالدين واكل مال اليتيم والسحر وكتمان الشهادة بلا عذر ومنع الزكوة واخذ الرشوة والقيادة والسعاية
وضرب المسلم بلا حق والكذب عن النبي ص وسب اصحابه والخيانة في الوزن وتقديم الصلوة على وقتها وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
عند القدرة والاصرار على الصغائر وفي وجه على صغيرة كغيبة وكذب وسفاهة ولعن وهجو يمنة ولعب نرد لقوله ص من لعب بالنرد فقد
عصى الله ورسوله انتهى ووجه التكذيب ان الوجه الذي اختاره الشافعي من الوجوه الثلثة هو الوجه الثاني ولم يعد لعب النرد فيه من
اسباب رد الشهادة وانما الذي عده فيه ذلك سببا للرد هو الوجه الثالث كما لا يخفى ثم ان اراد بالمذهب في قوله فما نقله عن المذهب وقوله
افتراء على المذهب المفتى به بين اصحاب الشافعي فلا يدفع الاعتراض عن القائل بالقول الوجه الغير المفتى به ولا يبيض وجهه وان اراد به انه لم يقع
هذا القول والوجه في مذهب الشافعي لا في قديمه ولا في جديده فهو كذب سود الله تعالى وجه الناصب كما عرفت وجهه فتوجه **قال** المص رفع الله

الثاني عشر

درجته وقال الشافعي ومالك الغناء ليس بحرام ولا يفسق فاعله ولا ترد به الشهادة وقد تلونا قوله تعالى واجتنبوا قول الزور وقال محمد بن الحنفية
قول الزور الغناء وقال الله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث قال ابن عباس وابن مسعود انه الغناء وقال تعالى الغناء ينبت النفاق في القلب
كما ينبت الماء البقل ونهى النبي عن بيع المغنيات وشرائهن والتجارة فيهن واكل اثمانهن وثمنهن حرام انتهى **وقال** الناصب غفر الله
اقول مذهب الشافعي ان الغناء بما لا يحرم من الاشعار وسماعه مكروه هان ومن الاجنبية اشد وان كان منها خوف فتنة حرم وكذا من
الصبي والخداء وسماعه مباح ان كان لنشيد الاعراب هو شعرها والدليل على عدم حرمته ما ورد في الصحاح ان عائشة رضي الله عنها قالت كانت عندي
جارية من الانصار زوجتها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا تغنيهن فان هذا الحي من الانصار يحبون الغناء وايضا روي في الصحاح عن الربيع بنت
معوذ بن عفراء قالت جاء النبي صلى الله عليه وسلم فدخل حين بني علي فجلس على فراشي فجعلت جويريات لنا يضربن بالدف وتندبن من قتل من ابائي يوم
بدر اذ قالت احداهن وفينا نبي يعلم ما في غد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعي هذه وقولي بالذي كنت تقولين ويعلم من هذه الاحاديث جواز الغناء
وخصصه بعضهم بالعرس لما كان الظاهر من الاحاديث عدم الحرمة اما جمهور الشافعي في العرس وكرهه في غيره والاخبار متعارضة والاصل الاباحة
انتهى **واقول** ذكر في كتاب البيوع كره اللعب بالشطرنج ثم عطف عليه بعد توسيط ذكر الخلاف فيه وتطيير الحمام والغناء وسماعه لقوله تعالى و
من يشتري لهو الحديث لقوله تعالى الغناء ينبت النفاق ومن اجتنبه وبقي يخاف الفتنة يحرم انتهى وليس فيه ما ذكره الناصب من تقييد كراهة الغناء
بما لا يحرم كما ترى ثم لو سلمنا صحة الاخبار التي ذكرها الناصب وسلمنا معارضتها للاخبار التي استدل بها المص فنقول الترجيح معنا لما تقرر في
الاصول من ترجيح الخبر المتضمن للنهي على ما تضمن الامر وترجيح ما يكون دليله مدلول الامر على ما يكون مدلوله الاباحة فاما رواه الناصب من
احاديث الاباحة بعد تسليم صحتها يكون مرجوحا سيما مع اعتضاد احاديث النهي بظاهر القرآن واما ما ذكره من ان الاصل الاباحة فغير مسلم ومع
هذا لم ينقل عن الشافعي في ذلك شيء وانما الذي ذهب الى ذلك بعض المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية كما صرح به وقد ذهب ابو علي بن
ابي هريرة من الشافعية الى ان الاصل الحرمة فتدبر **قال** المص رفع الله درجته وقال مالك كل من حد في معصية لا تقبل شهادته بعد توبته و
وعدالته وقد خالف قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال مالك لا تقبل شهادة البدوي على الحضري الا في الجراح وقد خالف
الاية وقال اذا شهد صبي او عبد او كافر عند الحاكم فردت شهادتهم ثم بلغ الصبي او اعتق العبد او اسلم الكافر ثم اعادوها لم يقبل وقد خالف الاية و
وقال مالك شهادة المخنث وهو الذي يخفيه صاحب الدين عن المقربة ثم مجادل المفسر في الحديث فيقرر ليسمعه المخنث لا تقبل وقد خالف الاية
انتهى **واقول** الناصب غفر الله اقول ما ذكره من الصور عن مالك في عدم السماع الشهادة امور اجتهادية وله عليه دلائل فوجه الحد
القياس على المحدود في القذف ووجه عدم سماع شهادة البدوي على الحضري عدم اطلاعه على حال الحاضر وقبوله في الجراح لامكان وقوعه
في البادية ووجه عدم سماع شهادة الناقص بعد الاعادة في حال الكمال لان الرد سبقه فلا يسمع ووجه عدم سماع شهادة المخنث انه
نوع من الخداع وكل هذه اجتهادات والادلة قد تكون قوية وقد تكون ضعيفة ولا مخالفة للنص الوارد في استشهاد الشهيدين فانه مشروط
بشروط يفهم من السنة انتهى **واقول** القياس باطل كما عرفته في قسم الاصول مع ان قياس الحدود على المحدود قياس مع الفارق واما ما
ذكره في تعليل سماع شهادة البدوي على الجراح من امكانه في البادية فيجري في غير الجراح ايضا لامكان وقوع البيع سيما بيع البعير والغنم
والصوف ونحوها في البادية فالفرق تحكم واما قوله ان الرد سبق شهادة الصبي والعبد والكافر في الصور المذكورة ففيه ان الرد انما سبق لعدم
الشرط فاذا وجد الشرط لزم السماع واما ما ذكره من ان الادلة قد يكون قوية وقد يكون ضعيفة فمسلم لكن الكلام في ان الادلة التي تشبث
بها مالك واضرابه ظاهر البطلان واضح الفساد لا يصلح لمن ترقى ادنى درجة عن مرتبة العوام ان يتمسك بها في استنباط الاحكام واما ما ذكره من ان
النص الوارد في استشهاد الشهيدين مشروط بشروط يفهم من السنة مدخول بان السنة التي يفهم منها تلك الشروط غير موجودة ودعوى استنباط
ذلك منها كاذبة ولو صدق في ذلك فليذكرها اولا ثم حتى ننظر في دلالتها على ما ادعاه **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا
شهد على اصل شاهد واحد وعلى الاصل الثاني اخر لم يقبل وقال احمد يقبل وهو خلاف الاجماع ولان كل اصل لم يثبت بشهادته انتهى **وقال**
الناصب غفر الله اقول مذهب الشافعي ان الشاهدين يجب ان يشهدا على امر واحد ليثبت والا لم يثبت ووجه ما ذهب اليه ان الاصلية تثبت بشهادتهما
وان اختلف كلا الاصلين انتهى **واقول** لا يخفى انه لم يتعرض الناصب لما ذكره المص من لزوم مخالفة الاجماع واما ما اجاب به عن الوجه الثاني اذ
الاصلية تثبت بشهادتهما اه فلا وجه له اصلا تامل **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا ادعى زوجية امرأة فانكرت ولم يكن له
بينة كان لها عليها اليمين وقال ابو حنيفة لا يمين عليها وقد خالف قوله تعالى البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه انتهى **وقال** الناصب غفر الله
اقول مذهب الشافعي انه يتوجه اليها اليمين لانكارها ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الاصل كونها مصدقة لبراءة كل امرأة من نكاح الغير
اذا لم يكن قرينة فلا يحتاج الى اليمين انتهى **واقول** لا يخفى ان الاصل انما يصير حجة اذا لم يعارضه النص فلا يفيد اصله هذا اصلا **قال** المصنف
رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا وطئ اثنان امرأة في طهر واحد ولحيا يلحق به النسب وان اتت به لمدة يمكن ان يكون لكل واحد منهما يلحق بهما معا ونقل
الطحاوي عنه انه يلحقه باثنين ولا يلحقه بثلاثة وحكى الكرخي والرازي وغيرهما عنه انه لو ادعاه ما ثبت الحقه بهم ثم قال ابو حنيفة لو كان لرجل امتان

الرابع عشر

مجاوز

السادس عشر

السابع عشر

فحدث ولد فقال لكل واحد منهما أنت ابني من سيدك لحق بالامتين معا وهذا خلاف المعقول والمنقول للعلم الضروري بان الولد الواحد لم يولد من
امهات شتى ولا من اباء شتى وقال الله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي انه اذا تنازع
اثنان او اكثر مجهولا من لقيط او غيره او ان يشترك اثنان او اكثر في وطء امرأة وتأتي بولد يمكن من كل واحد منهما بالشبهة في النكاح وبعد الطلاق في العدة
او بالنكاح الفاسد جاهلا او يطأها رجلان بنكاحين فاسدين او يطأ الشريكان الجارية المشتركة او يطأ امته وبيدها قيطا هالمشتري قبل الاستبراء
يعرض على القائف في جميع هذه الصور فاذا الحق القائف لزم ولم يقبل رجوعه وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر العرض على القائف فالالحاق
باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح فالانتساب اليهما فان الى ظهور المرجح ولا مخالفة للضرورة لانه لا يقول بانه تولد من كليهما بل يقول باحتمال
الانتساب الى كليهما فيحكم بالانتساب الى ظهور المرجح انتهى **وقال** ما نقله المص عن ابي حنيفة من انه قال يلحق بهما معا وما نقل الطحاوي من انه يلحقه
بالشبهين ولا يلحقه بثلاثة دليل على ان ما ذكره الناصب في توجيه كلامه بما يتحد مع مذهب غيره ويصير النزاع بينه وبين غيره لفظيا من جملة مخترعات
الناصب وتوجيه بما لا يرضى به صاحبه ثم من البين انه اذا لم يعتبر ابو حنيفة العرض على القائف ولا القرعة التي عتبرها رسول الله صلعم ورثه هو عليه
بان القرعة قمار ويلزم الترجيح بلا مرجح لكن ما اوجبه انه لا يعتبر العرض على القائف ولا القرعة وبالجملة كلام ابي حنيفة على ما وجهه به الناصب في مرتبة ان
يقال انه لم يعتبر نص الكتاب والسنة فالالحاق باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح وفساده اظهر من ان يخفى **قال** المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة
الكتابة الفاسدة لازمة وهو خلاف الاصل الدال على صالة بقاء الملك السالم عن معارضة المزيل وقال ابو حنيفة اذا كاتب عبده ومات فحلف ابنه
فابراء احدهما من نصيبه واعتقه لا يصح الابراء ولا العتق وهو خلاف قوله عم الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب
الشافعي ان الكتابة الفاسدة كالباطلة في بعض الاحكام وكالصحيحة في بعضها والفاسدة كالباطلة في عدم اللزوم فيجوز للمالك الفسخ في الفاسدة دون
الصحيحة وعند ابي حنيفة ان فساد العقد لا يبطل الملك في البيع فان صح ما رواه عنه فلعله جعله مثل البيع اما ما نسب الى ابي حنيفة من عدم الابراء ان صح
فلعله للزومه في حيوة المورث فلا يبطل ولا يلزم عدم تسلطه لانه لا يبرأ ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله انتهى **وقال** ما ذكره الناصب في
تقرير مذهب الشافعي من ان الكتابة الفاسدة كالباطلة آه باطل فاسد يدل على قلة فهمه وبلوغ جهله بفقه ما مر واصطلاح اصحابه في هذه المسئلة
وتحقيق ذلك انهم قسموا ما لا يصح من الكتابة الى باطلة وفاسدة فالباطلة هي التي اختل بعض اركانها بان كان السيد صبيا او مجنونا او مكرها
على الكتابة او كان العقد كذلك ثم بجزء ذكر عوض او ذكر ما لا يقصد ماليته كالدم والحشرات او اختلت الصيغة والفاسدة هي التي امتنعت صحتها
بشرط فاسد او بفوات شرط في العوض بان كان خمرا او خنزيرا او مجهولا او لم يسمه ثم جعلوا الكتابة الباطلة لاغية والفاسدة تساوي الصحيحة
في ثلثة امور احدها انه يحصل العتق بالاداء والثاني انه يستقل بالكسب ويستتبع عند العتق ما فضل من كسبه كذا ولده من جاريته والثالث
انه يستقل حتى يقايل السيد ويسقط عنه نفقته ويفارقها في انها لا يلزم من جانب السيد فله فسخها وتبطل بموت السيد وبالجملة فالعتق
عندهم يحصل من جهة التعليق لا من جهة الكتابة وهذا كله عندنا لاغ لان الفاسدة لا يترتب عليه اثر والاطلاق الشرعي محمول على الصحيح والاحكام
مترتبة عليه فالكتابة الفاسدة باقسامها يقع لاغية واما ما ذكره بقوله وعند ابي حنيفة آه فمردود بان عنده انه لا يرجع الا على مقتضى والاصل
مجمع عليه في كل من البيع الفاسد والكتابة الفاسدة فجعل الكتابة الفاسدة كالبيع حملها على غير صالح الاصلاح حكمه فيها باللزوم بل هو من قبيل الصلاح
الفاسد الفاسد كما لا يخفى واما ما ذكره من ان وجه حكم ابي حنيفة بعدم صحة ابراء الوارث حصته من المال الذي كاتبه المورث هو لزومه في حياة
المورث لو تم لزم عدم صحة ابراء الوارث عما لو كان لمورثه في ذمة غيره باي طريق من الطرق الشرعية من القرض والقراض والغصب ونحوها وبطلانه
ظاهر جدا واما ما ذكره من انه لا يلزم من الحكم بعدم صحة ابراء الوارث حصته من مال الكتابة عدم تسلطه لان له ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله
مدخول بان مفاد الحديث عموم التسلط الا ما اخرجه الدليل المنفصل ومن جملة افراد ذلك انعام التسلط في الابراء وقد نفاه ابو حنيفة فكيف
يصدق انه مسلط على ماله فالتسلط في العتق فقط لا يصح صدق انعام بعمومه وهو ظ **قال** المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة ومالك
والشافعي اذا كان عبد بين اثنين فكاتب احدهما على نصيبه بغير اذن شريكه لم يصح خالفوا قوله تعالى فكاتبوهم وقوله عم الناس مسلطون على اموالهم
انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي انه لو كاتب الشريكان معا او وكلا من يكاتبه صحت فلو كاتب بعض عبد باقيه لغيره فقد
كاتب باذن الشريك ودونه للمكاتب ابطالها فان لم يفعل ودفع العبد اليه بعض كسبه الى الاخر بعضه بحسب الملك حتى ادى الملتزم عتق و
يقوم نصيب الشريك على المكاتب اشترط اليسار ويرجع العبد اليه بالمدفوع وهو على العبد بقدر القسط الكاتب من قيمته والدليل على فسادها
انها تصرف في المال المشترك بما يضره وهذا موجب الفساد واختيار الابطال والاية ليست بحجة عليه لانها تدل على مشروعية عقد الكتابة ان كان
مستملا على شرائط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا وكذا الحديث فان التسلط على المال موقوف على شرائط منها التصرف على وجه اذن فيه الشارع
ولم يحصل هنا ثم انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه عادته فان المذهب فساد الكتابة في العبد المشترك اذا كاتب احد الشريكين في نصيبه سواء
اذن الشريك العلم باذن المعنى راجع الى نفس العبد المشترك وهو عدم قبوله للكتابة على بعضه وذلك المعنى المكاتب يحتاج الى الفرد حضرا او سفرا
لاكتساب العموم ولا يستقل بذلك اذا كان بعضه رقيقا فلا يحصل مقصود الكتابة وقد نقل هو من المذهب فساده على تقدير عدم الاذن فظهر

الثامن عشر

التاسع عشر

انتهى الكلام من موضعها كاليهود والنصارى انتهى **واقول** لا يخفى ان الدليل الذي نصبه الناصب على فساد الصورة المذكورة فاسد لا صورة له لانا لا نم ان كتابة احد الشريكين لنصيبه من العبد تصرف في المال المشترك بما يدل لا بد لذلك من دليل ثم ما ذكره من ان الاية ليست بحجة عليه باطل قوله لانها تدل على مشروعية عقد المكاتبة ان كان مشتملا على شرائط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا قلنا الاية مطلقة غير مقيدة بشيء من الشرائط وعدمها والاصل عدم التوقف على شرط فمن ادعى اعتبار الشارع لشرط وتقييد الاية به يطالب بالبيان وكذا الكلام في الحديث اذ لا نم ان الشرط في العبد المكاتب موقوف على شرط اعتبره الشارع غير حاصل ههنا واما ما ذكره من ان المص لم ينقل المذهب على ما هو عليه فيدان ما ذكره المص هو اصل المذهب الذي عليه الشافعي كما يدل عليه مطالعة الكتب المبسوطة والذي ذكره الناصب هو ما جرت به عادته من نسبة ما تقرر عليه مذهب المتاخرين من اصحاب الشافعي اليه والدليل عليه ان الناصب نقل ما نقله ههنا وفي اكثر المواضع السابقة من كتاب الانوار الذي اعتمد مؤلفه فيه على ذكر ما تقرر عليه الفتوى كما مر فالتحريف بما وقع عن الناصب الرجل المارد فهو احق بمشابهته اليهود والنصارى مما لا يخفى ثم لا يخفى وقوع التكرار المملل في قوله وذلك المعنى اه بعد قوله مشيرا الى المعنى المذكور بقوله وهو عدم قبوله اه هذا ولا يذهب عليك انه لم يتعرض لنفي نسبة ما نسبه المص الى الثلثة الا عن الشافعي دون ابي حنيفة ومالك فلا يكون ما ذكره حاسما لتشنيع المص على الكل فتدبر **قال** المص رفع الله درجته وقال الشافعي اذا كان عبدين اثنين لاحدهما الثلثان وللاخر الثلث فكاتباه بمائتين على السوية لم يصح حتى يتفاوتا على النسبة وقد خالف العمومات ولعدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه انتهى **وقال** الناصب خفض الله قول مذهب الشافعي انه يصح المكاتبة من الشريكين ان اتفقت النجوم جنسا واجلا وعددا وجعلا حصة كل من النجوم بحسب شركتهما في العبد والملك فانهما يقسمانه كذلك وان اختلف النجوم في الجنس او الاجل او العدد او شرطا تفاوتا في النجوم مع التساوي في الملك او بالعكس لم يصح ولا يشترط استواء الشريكين في الملك والدليل عليه ان المكاتبة على العبد ان كانت من شريكين عقد واحد لا اعواض مختلفة اذ لو كان اعواضا مختلفة لما جاز لانه يجوز مكاتبة البعض ثم تعقد المكاتبة على كل العبد فيكون العوض الذي هو النجوم عوضا واحدا لا اعواضا مختلفة اذا كان اعواضا مختلفة لاختلف بها العقد فلزم تعدد العقد وهو غير جائز بل يوجب الفساد كما مر واذا كان عوضا واحدا يلزم ان يكون مقسوما على العوض على قدر الحصة والا لزم الفساد المذكور وهو تعدد العقد كالعبد المبيع بمائتين فانه يقع الثمن باز اء كل العبد وان فرضنا توزيع الثمن على المبيع وقع على التساوي لا على التفاوت لانه يقع نصف الثمن باز اء نصف المبيع لا ان ثلثه يقع باز اء الثلثين من المبيع لا مخالفة للعمومات لان العمومات تدل على وقوع الثمن باز اء المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت وما ذكره من عدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه فهذا من باب قياس البعض على الكل ولا يلزم التساوي بين احكام البعض والكل فان في هذه الصورة لمالك الكل ان يكاتب كل العبد وليس لمالك البعض ان يكاتب بعض العبد وهذا الرجل يدعي انه من ارباب الاجتهاد واصحاب الدلائل مع هذا يحكم على وجوب تساوي حكم الكل والبعض والحال ان من يعرف معنى البعض والكل يعرف عدم وجوب تساويهما في الاحكام وهذا اخر من خرافاته الذي خالف فيه ضرورة عقل البله والصبيان فضلا عمن له ادنى مسكة واطلاع على الدليل والبرهان انتهى **واقول** لا يخفى ان المكاتبة انما يكون عقدا واحدا اذا اتفقا في ايقاع العقد على الشرائط فيه بصفقة واحدة واما اذا وقع كل منهما عقدا منفردا على حصته فلا وما ذكره من عدم جواز مكاتبة البعض دعوى مجردة لا يخرجه عن الاتيان بمثلها في مقابلها واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة العمومات من ان العمومات تدل على وقوع الثمن باز اء المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت فمدخول بانه لو سلم هذه الدلالة فانما يتحقق اذا قيل بوجوب اتيان الشريكين بكتابة العبد المشترك معا في عقد واحد وقد منعنا ذلك سابقا واما ما ذكره من ان على فرض توزيع الثمن على المبيع يقع على التساوي لا على التفاوت قلنا هذا انما يسلم اذا كان الحصص بين الشركاء في المبيع على التساوي والا فهو ممنوع قوله لانه يقع نصف الثمن باز اء نصف المبيع قلنا هذا اذا بيع الكل بعقد واحد واما اذا باع كل من الشريكين حصته بعقد منفرد وثمن عليحدة فلا وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من ان قول المص لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه من باب قياس البعض على الكل فغير مسلم بل هو من باب ثبوت حكم الكل في البعض بطريق الاولى كما في تحريم الضرب بالنسبة الى تحريم التأفيف فهو حجة معتبرة اتفاقا ولهذا ظهر ان المص لا يدعي تساوي احكام الكل والبعض كما توهمه الناصب بل يدعي ان ثبوت الحكم في البعض ههنا اولى من ثبوته في الكل فالخلل في فهم الناصب في اجتهاد المص قدس سره ولقد ظهر بحمد الله تعالى ان ما ذكره المص قدس سره من اول الكتاب الى ههنا كلها من خرافات بمعنى الخرافات والترهات وان المزخرف بالمعنى الطارئ في الاستعمال انما يليق بكلام الناصب وامثاله سلافه **قال** المص رفع الله درجته وهذه الاحكام الشرعية التي خالف فيها الجمهور القرآن والسنة بعض من كل ومن اراد الاستقصاء فعليه بكتب الفقه فانه يظهر على اكثر من هذا وانما اقتصرنا على هذا طلبا للاختصار ولان المطلب بيان انه لا يجوز للعالم ان يقلد مثل هؤلاء بل من يكون معصوما لا يجوز عليه الخطاء ولا الزلل وهو حاصل فليتخذ من يؤمن بالله واليوم الاخر ويعرف انه مسئول غدا عن عمله واعتقاده من اتباع ذوي الاهواء والانقياد على تقليد الاجداد والاباء ولا يدخل نفسه في زمرة الاشقياء فان الرؤساء منهم اعتقدوه واما اشتقدوه من العقائد الباطلة طلبا للمنافع الدنيوية واهملوا المرادة والمنافع العاجلة ورفضوا الاجلة نعوذ بالله تعالى من مزالق الاقدام وفيما اوردناه في هذا

الكتاب كفاية لمن له ادنى تحصيل فكيف ولم يتخلص عن كثير التنبيه والتعليل والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب صلوته على سيدنا ونبينا وهادينا
ومهدينا محمد المصطفى وعلى ابن عمه ووصيه وعترته الغر صلوة تتقلد اوطاقها ولا ينفك اخرها متصلا بها ظهور الجاحدين ويرغم بها انوف المبطلين
جعلنا الله واياكم من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون انتهى **قال** الناصب قد وفقنا الله تعالى بلطفه العميم وفضله الجسيم اتينا على هذا الكتاب الموسوم
بخلاف المفهوم وقد سماه فتح الحق وكشف الصدق فنا بلناه بكتابنا هذا المسمى بابطال الباطل واهمال كشف العاطل وذكرنا فيه جميع ما ذكره
في ذلك الكتاب مصنفه بعبارته الظاهرة عليها اثار الركاكة وابديناه بحمد الله تعالى على طلاب الحق وتباع طريق الصدق ان ما نسب جمهور علماء
السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة والجماعة من اتباع سنن العقل والفطرة فهو فيما ادعاه مبطل مفتري كذاب بل هو مخالف خبر وعقل
ومخالف الكتاب والسنة ولم يفهم في الاكثر معاني الكتاب والسنة وان فهم بعضه حمله على خلاف ما هو عليه لقصوره عن طرق الاستدلال والعلوم في الاكثر
والتعصب والهوى واغراضه واستيلاء علة الاهواء عليه والعاقل المنصف المتدين اذا طالع كتابنا هذا واطلع على طرق مباحثها ومداخلها في
الخصم وتشبثنا في ابطال مدعياته الكاذبة بصحاح الاحاديث وبصريح العقل التابع للشرع الشريف على طريقة الانصاف لا على سبيل البغي والاعتساف
علم ان هذا الرجل من التوفيق غير مؤيد ولا ينبغي فيما ذكره من قواعد المذاهب في العلوم الثلثة ان يتبع ويقلد فان اكثر ما ذكره في العلوم الثلثة قول
مرجوح رجع عنها العلماء وابطلوها لضعفها واعتسافها في حد ذاتها والقليل منها ما اخترعه هو وامثاله من ارباب مذهبه بعد التامل الاول
يظهر على المطالع لهذا الكتاب ان المذهب الذي ينتسب اليه الشيعة والروافض ماخوذ من مجموعات اقوال اهل المذاهب ملخوص من فضلات
المعتزلة قد جمعها طائفة من المتعصبين المتروكين فسموها مذهبا وجعلوها لانفسهم طريقة ومحلة واذا ظهر هذا علم ان الائمة من علماء السنة
محقون في انهم جعلوا ذلك المذهب كالمعدوم وترى البتة ان راجعت كتب العلماء من اهل السنة والجماعة المدونة في الاصول والفروع ان العلماء
لم يلتفتوا الى خلافهم ولم يذكروا شيئا من مذهبهم الا نادرا على سبيل التعجب لظهور فساده وبعد بطلانه وها نحن اقتصرنا في هذا
الكتاب لبيان حقيقة مذهبهم على سبيل الاجمال والله المستعان انتهى **واقول** جعل الناصب التعريض الذي هو اثر الحضور
متعلقا للتوفيق انما يصح بناء على ما ذهب اليه بعض اللغويين من ان التوفيق قد يستعمل في توجيه نسبة الشر نحوه فان توفيق الخير يصيب عدا
الناصب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل مجاهداتنا في هذا الشرح معه فاختاره بتوفيقه لكتابة هذا الجرح وادعاه لكونه خيرا وعبادة كما
ترى ولنعم ما قال بعض فضلاء شعرائنا في مثل ذلك **نظم** مدعي نازدكه توفيق عبادت يافتست خلك عصيانش بسر توفيق جاى ديكر است
ثم الظاهر انه اراد بكشف العاطل في قوله اهمال كشف العاطل هذا الكتاب المستطاب الذي سماه مصنفه قدس سره بكشف الحق وح يتوجه عليه انه
لم يعمل ذلك بل وقع منه التعرض لبيان الجرح والخدش الظاهري فيصير تسميته بجرحه بهذا اسما بلا مسمى بل مهملا محضا ثم نسبته لكلام المتعالي الركاكة
انما وقع كذبا وعنادا ولو لم الاصح ان يبين من اول ذلك الكتاب المستطاب الى اخره ركاكة جملة واحدة من كلامه على قاعدة العربية لما امكنه بحمد الله
تعالى الا ان يراد بالركاكة في كلام المص بعض العبارات الركيكة التي حكاها المص عن بعض اسلاف اهل السنة كقول عمر للنبي ص ان الرجل ليهجر ومثاله
مما امر واراد بعض القوادح والمثالب التي رواها في شان المشايخ الثلثة والفقهاء الاربعة وامثالهم لضرورة اظهار الجرح والتعديل المأذون
في الدين لكن الركاكة بهذا المعنى عرف طارئ من المتكلمين بالفارسية كما لا يخفى ومن ما ثر سرعة انتقام الله تعالى عن الناصب عاجلا وكرامة المص
عنده سبحانه ان الناصب حيث نسب كلام المص في هذا الفصل الى الركاكة تعصبا وحيفا قد وقع منه فيه مع قصره فقرات ملحونة وكيف
خارجة عن اسلوب كلام حاضري الاحلام منها ما وقع في قوله الظاهر عليها اثر الركاكة اه فان ركاكة اثر الشيء في صفة الاثر وكونه لحنا
في العربية مما لا يخفى ولعله توهم ان الظاهرة في كلامه يصير صفة لقوله بعبارته السابقة عليه فيه ما فيه ومنها قوله ان ما نسب جمهور علماء السنة
والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة اه فان الصواب ان يقول ان ما نسب الى جمهور علماء السنة والجماعة من مخالفة اه ومنها قوله لا ينبغي فيما ذكره من
قواعد المذهب في العلوم الثلثة ان يتبع اه فان حق العبارة ولا ينبغي ان يتبع فيما ذكره من قواعد المذاهب اه وهذا ايضا ظاهر ولو حاولنا التعرض لبيان
ما وقع في سائر جرحه من اللحن والركاكة لطال بنا الكلام هذا وقد وضحنا بحمد الله تعالى في طي مراتب ما اتينا به من الرد على الناصب ان جميع ما ادعاه
الناصب ههنا على المص من الكذب والافتراء ومخالفة ضرورة العقل كلها قضايا منعكسة او تعرف بها عدم تميزه بين دردي الكلام وسلافه
او الفرق باصغاء ما نعوه بغات اسلافه كما قيل في الفارسية **نظم** نواى بلبلت اخر كجا پسند افتد كه كوش هوش بمرغان هرزه كردارى
المضحكات تسميته ما اثبت به من احاديث اهل السنة بالصحيح ثم زعمه انها مما اقصر حجة على الخصم وما عرفت سابقا من فساد حال تلك الاحاديث
وحال جامعيها وانكار الامامية لصحتها ثم كيف يتاتى للناصب دعوى تشبثه بصريح العقل مع عزلهم العقل صريحا عن الحكم وتقبيحهم الحسن والقبح العقليين
على ما سبق في مسائل الاصول واما ما ذكره من ان ما ذكره المص في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع عنها العلماء اه فكونها مرجوحة انما هو في
الباطل وزعم اسلافه الذين عبر عنهم بالعلماء جزافا وقد بينا بحمد الله تعالى رجحانها على وجه لو كان هؤلاء العلماء موجودين لرجعوا عن رجوعهم
وكسروا به في طلب الحق صورة جوعهم واما ما ذكره من ان الشيعة لحسوا من فضلات المعتزلة فمردود بما سيجيء بيانه من اول دوسات العقل
انما اقتبس من سيد الشيعة ابو هاشم بن محمد الحنفية ونحوه ان الذي اخذ من علماء المعتزلة هو ابو الحسن الاشعري شيخ اهل السنة غاية الا

انه لم يتم مسائل قليلة لحب التقرب بالرئاسة فاوردوا تلك المسائل البدع بين وجعلوها مذهبا للمسلمين ومفسدة في الدين فهم قد اخذوا
من فضلات الشيعة والمعتزلة الجعفرية ايضا لما ذكره من جوبيته مذهب الامامية ومتروكيته مكذوب بما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل في تحقيق
مذهب الامامية وما ذكره صاحب طامع الاصول في شرح حديث مجدد من الجدد مذهب الامامية في المائة الثانية هو علي بن موسى الرضا
وكذب في رجحان المذهب الذي يكون مجددا مثله واتضح من هذا ان مذهبهم انما اقتبس من هؤلاء الائمة المعصومين وينبغي عليه ظهور انكار
لهم عليهم السلام احاديث وآداب وعبادات وعادات مذهب في فروع الفقه ومعتقدات كانوا يعلمونها لاولادهم وجواريهم ومواليهم وعبيدهم من
المدينة والكوفة وغيرهما كما ذكره محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال عند ذكر الباقرية والجعفرية من الشيعة ان ابا عبد الله جعفر بن
محمد الصادق هو ذو علم غزير في الدين وادب كامل في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن الشهوات وقد اقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة
المستهترين اليه ويفيض الوالهين اليه اسرار العلوم انتهى وكان ائمتهم ومجتهدوهم في كل عصر من لدن امير المؤمنين ع الى يومنا هذا لا يقصرون عن
علماء فرقة من الفرق بل هم في كل زمان اعلم واكثر عددا وان كانوا اقل عددا اما في زمان ائمتهم الاثني عشر فواضح انه لم يأتهم احد في علم ولا عمل
لان قولهم لم يكن بظن واجتهاد وانما كان بالعلم الحقيقي ما ينقل كل واحد عن ابيه ثم عن ابيه الى رسول الله ص واما بالكشف والالهام بحيث يلتقي
صغيرهم وكبيرهم وهذا ما روي ان احدا منهم في صغره ولا في كبره تردد الى معلم او استفاد من استاد ولا سئل احدهم عن سؤال فتوقف او تلعثم
او رجع الى كتاب او احتاج الى فكر ومن وقف على سيرهم التي نقلها مخالفوهم فضلا عن موافقيهم علم صدق ذلك وقد صنف مخالفوهم في مناقبهم
وفضائلهم كتبا لا يدخل تحت الحصر واما تلامذتهم كهشام بن الحكم وهشام بن سالم ومحمد بن مسلم وزرارة بن اعين وجميل بن دراج وابو جعفر
مومن الطاق واشباههم فانهم يزيدون عن الحصر حتى كان بيت مولانا جعفر الصادق ع كالخان او السوق يزدحم المستفيدون منه والاخذون
عنه من كل الفرق واكثرهم كانوا مجتهدين اصحاب مذاهب ذكرهم علماء السنة واثنوا عليهم بالعلم والعمل بما لا مزيد عليه ومن طالع كتب الرجال لاهل
السنة سيما كتاب الميزان للذهبي الشامي علم صدق ذلك واما بعدهم فان لهم من العلماء من لا يحصر عنهم مثل علي بن اسمعيل الميثمي ومحمد بن يعقوب
الكليني الرازي وابن بابويه القمي صاحب عباد وشيخ الطائفة محمد بن النعمان المفيد والشيخ ابي جعفر الطوسي وابن البراج والسيد المرتضى علم الهدى
والشيخ المدوق محمد بن ادريس الحلي والشيخ المحقق ابي القاسم جعفر بن سعيد الحلي وابن عمه يحيى بن سعيد الحلي والشيخ سديد الدين الحلي
وولده الشيخ العلامة جمال الدين مصنف هذا الكتاب المستطاب وولده فخر المحققين ومولانا المحقق الفخر بهلطان العلماء نصير الدين
محمد الطوسي والمولى العلامة قطب الدين الرازي البويهي والشيخ الشهيد امثالهم ممن لا يحصرهم حد ولا عد ومصنفاتهم وتحقيقاتهم في العلوم
العقلية والنقلية قد ملأت الخافقين ونقلها اهل السنة في مصنفاتهم كما لا يخفى ومن لا يكابر عقله ووجدانه نعلم علما يقينيا
قطعيا بان هؤلاء الحواري والموالي والمجتهدين في مذهب اهل البيت ع كانوا اخص بهم واعلم باصولهم وفروعهم لان اهل البيت ادرى بما في البيت
ولانهم سموا بهذا السبب شيعة ورفضة وكانوا يتحملون الايذاء في اكثر الاوقات عن المتسمين باهل السنة ويخفون احوالهم عنهم تقية
ومع ذلك كما شرحنا لك نقلوا الاخبار عن ائمتهم ع واكثروا من التصنيف في مذهبهم ولم يتركوا مذهبهم فارتكاب هذه الطائفة للكذب بما
لا وجه له لانه في الاخرة موجب للنار وفي الدنيا سبب للقتل والعار والعاقل لا يختار مثل هذا بلا سبب قوي يدعوه الى الاختيار
لا يتجشم تصنيف الكتب والاشعار المشتملة على عقائد الائمة الاطهار وما لهم من الاحاديث والاخبار التي لا حد لها ولا طاقة للاحصاء
والاحصار ويزيد على ما في الصحاح الست لاهل السنة زيادة لا يعتريها الانكار ولا يتصور من مثل هذه الطائفة الابرار وشدة ديانتهم
وعبادتهم في رواية الاخبار واشتراطهم العدالة وعدم الاكتفاء بمجرد الاسلام وعدم ظهور العصيان حتى ارجعوا كثيرا من الاخبار بسبب
عدم عدالة الراوي ان يصنفوا ذلك المبلغ من الكتب وينسبوا ما فيها الى اهل البيت ع كذبا وافتراء او يجعلوا انفسهم ابدا مهانة
مقهورة ومن الدنيا محروم منه مجبورة بخلاف مذهب المخالف فان علماءهم كانوا في اكثر الاوقات ظاهرين منتظمين بمن وافق عقيدتهم
من الملوك والحكام فلا يبعد منهم اخفاؤهم للحق ووضعهم للباطل طمعا في الدنيا ورغبة في تقرب الامويين والعباسيين ومن استولى
بعدهم على البلاد والعباد وكثر منهم الظلم والفساد كما شاهدنا انا هذا في اكثر بلاد الروم وما وراء النهر وغيرهما مما استولى عليه سلاطين
اهل السنة ان علماءها يجبارون الشرع تابعا لامر الحاكم الظالم ولا يستحيون عن شناعته ويحكمون بصحة خلافة السلطان الظالم الزاني اللائط
الشارب للخمر الذي لا يتقيد بالشرع ويفتون بتوقف صلوة الجمعة والاعياد والانكحة وامثالها من امور الدين على اذنه ولسنا نجوز بهم
القصاص عن السلاطين وباخذ الرشوة علانية مع انها حرام باتفاق المسلمين فاطبة وكثيرا ما يحكمون بامامة الزاني واذا ثبت الحديث
لنصرة السنة وقد وضعوا في صحة خلافة العباسية وامتداد خلافتهم الى يوم القيمة اخبارا فكتبوا عدة من كتبهم ووضعوها
فانقرضوا بحيث لم يبق منهم شجنة بلد ولا اثر قرية فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين [illegible]
في زمن الامويين والعباسيين وتكليف اولياء الامويين للناس الى وضع الحديث كغيره من اعوانهم في نزل معوية وتجهيزهم على قتله
ظهرت استناعة وسوء اعتقاده في معوية مشهورة وفي تاريخ اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما مذكورة واذا ثبت ان مذهب الامامية

مذهب اهل البيت عليهم السلام وثبت حقية ما ذهبوا اليه لعصمة من عولوا في مذهبهم عليه سلمنا ان ائمتنا لم يكونوا معصومين كما تدعيه
فقد كانوا مجتهدين في ذلك لم يخالف في ذلك احد وسلمنا ان ائمتكم الاربعة كانوا مجتهدين اتقياء ابرار ولكن لم يقم دليل عقلي ولا نقلي من الله تعالى
ولا من رسوله على وجوب التمسك باحد منهم كما قام ذلك في اهل البيت عليهم السلام كما سمعته من ان التمسك بهم وبكتاب الله لن يضل ابدا سلمنا ان الباري
لم ينص في كتابه على طهارتهم ولا امر النبي بالتمسك بهم فالمرتبة التي في ائمتكم المجوزة لاتباعكم لهم وهو الاجتهاد حاصل فيهم مع زيادة اخرى وهي اتفاق
جميع الفرق على عدالتهم وتعففهم وغزارة علمهم بحيث لا يشك فيه احد ولم يتمكن احد من اعدائهم من الطعن عليهم بما ينقصهم ولو بطريق الكذب
تقربا الى اعدائهم مع كثرتهم وعلو شانهم في الدنيا كخلفاء بني امية وبني العباس وما ذاك الا لعلم جميع الناس بطهارتهم فالكاذب عليهم يعلم انه يكذب
كل من يسمعه وهذه المرتبة لم يحصل لغيرهم فان سواهم قد طعن بعضهم على بعض حتى صنف بعض الشافعية كتابا سماه النكت الشريفة في الرد على ابي حنيفة وثبت
كفره بمخالفته للسنة المطهرة بما يطيل شرحه وقال الغزالي في المنخول لا اكفر اهل القبلة بمخالفة ابي حنيفة فاني اقطع بخطائه في تسعة عشر مذهبا من المذاهب التي خالف
فيها نصوصا فانه اتى فيها بالزلل في قواعد اصولية تبرق في القول فيها عن مظان الظنون كتقديمه القياس على الخبر ورجوعه الى الاستحسان الذي
لا مستند له وزعمه ان الزيادة على النص نسخ في مسائل ذكرها وتمسكه بمسائل شاذة في حرم القواعد انتهى والحنفية كفروا الشيخ الاشعري شيخ اصول
الشافعية كما من تصريح امامهم الزاهد بذلك في تفسير قوله تعالى ولولا تثبيتهم مصيبة لاكدتهم وكذا هم والمالكية واكثر الطوائف يكفرون الحنابلة
لقولهم بالتجسيم ولا ريب في وجوب اتباع المتفق على علمه وعدالته ولا يجوز العمل بالمرجوح مع امكان العمل بالراجح فقد لزم الناصب واصحابه القول بصحة
مذهبنا لارجحية اهل البيت على غيرهم بل يلزم ذلك كل من وقف نفسه على جادة الانصاف ولم يغلب عليه هوى سلوك سبيل الاعتساف
لان المقتضي للنجاة عندكم تقليد المجتهد وهذا حاصل لنا باعترافكم مع ما في اهل البيت عليهم السلام من المرجحات التي لا يمكن انكارها وقد
بيناها ولا يلزمنا القول بصحة مذهبكم لانا شرطنا في المتبع العصمة حتى يؤمن من الخطاء معه فنكون نحن من الفرقة الناجية المتمسكة بمذهب اهل
البيت اجماعا بالدليل المسلم المقدمات عندكم فاي مسلم يخاف الله واليوم الاخر يحكم بخطاء متبع اهل البيت وبان مذهبه ماخوذ من مرجوحات
الاقوال وكيف ولولا طلبة الهوى والتعصب الذي يجعل القلوب كالميتة لما تحيرت ان شاء الله تعالى فاني على عادة الناصب من الخاتمة وتوضيح ان جل
ما ذكره فيها موضوعات موهمات مفتريات لم يزد بها الا مزيد الشناعة والعوار على نفسه واسدفه وتضعيف العار والشنار على اعقابه واخلافه
فنقول قال الناصب حفظه الله **خاتمة** لبيان حقيقة مذهب الشيعة وبيانه وكشف من قواعده وبطلانه ونسال الله ان يوفقنا في هذا
البيان لايثار طريق الانصاف والتجنب من الغرض والاعتساف فنقول قال الله تبارك وتعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون اعلم انه لا خلاف بين جميع المسلمين ان وعد الله تعالى حق وانه لا يمكن ان يقع خلف في وعد الله تعالى ووقوع الخلف في وعد الله محال عقلا
وعادة وشرعا ولا نزاع لاحد في هذا ولا خلاف في انه تعالى وعد في هذه الاية لانه مجمل في ثلاثة اشياء ولا بد من وقوع كل الثلاثة والا يلزم خلاف الوعد وهذه
الامور الموعودة موعودة للمؤمنين لدلالة صريح النص على هذا الان منكم يدل على ان المراد من المؤمنين هم المؤمنون من امة محمد صلى الله عليه وآله فلو قلنا ان الحق
مذهب الشيعة لزم الخلف في المواعيد الثلاثة وهذا خلف ونحن نبين ان شاء الله تعالى هذه الملازمة بحيث يقبله المؤمن المنصف ويذعن بحجيته الخالي
المعاند انشاء الله تعالى فنقول الاول من المواعيد الثلاثة الاستخلاف في الارض والمراد من الاستخلاف في الارض اعطاء الرعاية الكبرى بحيث ينقاد لاهل الاسلام
اهل الارض لان الموعود الاستخلاف في الارض وهذا لم يقع على تقدير صحة مذهب الشيعة لان قواعدهم يقتضي تكفير كل الصحابة الا شرذمة منهم
كذا تكفير من قال باتباعهم فالخلفاء على قواعدهم لم يكونوا من اهل الايمان فاستخلافهم في الارض لا يكون استخلاف المؤمنين في الارض حيث
وقع الاستخلاف للكفرة دون المؤمنين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما نسجه من المقدمات انما هي وساوس لو قالها صبي لبش من فلاحه
لوجب ان يستعد لضربه فعلا او سوطا لظهور انه على تقدير ايمان خلفائهم وخلفائهم لم يقع ذلك الوعد بعد لان تبديل الخوف بالامن على الوجه
الذي دل عليه قوله تعالى يعبدونني لا يشركون بي شيئا لم يحصل بعد وانما حصل ذلك في بعض الاوضاع فان التعدي وافطار بلاد المسلمين المحفوفة
بكفار الفرنج والصين سيما ساحل بحر الهند وفارس والقسطنطنية وما والاها يخافون عن الكفار ولا يامنون منهم اصلا والناصبة لقصور
نظرهم ووقوفهم على ظواهر الكلام زعموا انه لما فتح في زمان الثلاثة بلاد العرب وبعض بلاد العجم فقد بدل الله تعالى خوف المؤمنين امنا ولم يتامل
في كيفية ما اخبر الله تعالى به من ذلك التبديل حرصا منهم على اقامة الدليل على مطلبهم العليل وقد عرفت ان خيال باطل ليس اليه سبيل وبالجملة
ان تمكين الدين على الوجه الذي دل عليه منطوق الاية وسياقها لم يحصل في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ولا في عهد احد من اصحابه الى يومنا هذا ولعله
الناصب انه هل كان دينه تمكين حين حصر مانعه في الدار وهل كان لامانه اصحابه من حين تسرب ما الحار حتى قتل ورمي في الاقذار وانظر انه لا
وجه للحمل على توهم الناصب فتعين ان المراد انجاز ذلك الوعد عند ظهور المهدي الموعود الذي يطهرها باذن الله تعالى في اخر الزمان من اولاد علي
ويملاء الارض نورا وعدلا كما ملئت جورا وظلما اللهم ارزقنا ذلك وساقا اجعلنا من المشرفين بلقائه وبالله هذا ولو اقتصرنا في ذلك على
ما اقتصر عليه الناصب في حمل الاية فلم لا يجوز ان يكون المراد بها الاشارة الى خلافة علي والجمع للتعظيم ويقصد بتبديل الخوف منا مبدل بها كان

لم يكن خفيا به من الخوف عن الشيعة مساواة لهم الا يجوز ان يكون المراد من الاستخلاف الارض ما ذكر بالنيشابوري وغيره من تمكن الشيعة
والتولي فيها كما في تفسير الجلالين وايضا قد ان الامة اختلفوا في تفسير النص الثلاثة وبعد ذلك على الاشارة الاحتياج الى النسخ قوله
تعالى اني جاعل في الارض خليفة وقوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض هو ما اختلفنا في قوله في الاستخلاف على هذا الوجه لا يتحقق في حق الثلثة
فلا يتم الاستدلال بالاية فيهم بما ذكر اسقط باقي ما ذكره الناصب من المقدمات كما لا يخفى على المتامل **ثم قال** الناصب حفظه الله الثالث
من المواعيد الثلثة تمكين دينهم الذي ارتضى لهم فلو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع هذا الموعود ايضا لان مذهبهم ان الصحابة لما كفروا
بعد رسول الله صلعم بدعوى الكفر والضلال لم يبق الا علي والحسن والحسين رضي الله عنهم وابوذر ومقداد وسلمان وعمار وتفرقوا عنهم
على الاسلام ثم بعدهم في زمان كان تفرقهم من المسلمين اهل الارض والباقون كلهم كفار فجار ظلمة والمراد من تمكين الدين في الارض انتشاره
وشهرته وازدحام جميع اهل الملل في نشر قواعده وبث احكامه وكل هذا لم يقع لاهل الايمان لان الشيعة عندهم كفرة فجرة فساق ضلال و
جميع الناس يعلمون ان في كل عصر من الاعصار من زمن النبي الى زماننا هذا وهو زمان تاف على تسعمائة سنة كان عدد الشيعة اقل من القليل
وكانوا جماعة مختفين هاربين مجهولين لا ينسب اليهم انهم الشيعة خافوا واتقوا وانكروا واظهروا الاعذار في دفع هذه النسبة عن انفسهم ولو
دب لهم دبيب بخروج رافضي منهم باباء قلايل سكن بمدة يسيرة ولم يبق منهم سطوة في الارض واستيلاء وتمكين فقد ظهر ان على تقدير حقية مذهبهم
لم يقع الموعود الثاني انتهى **واقول** قد بينا انه على تقدير بطلان مذهب الشيعة والسنة جميعا لا يلزم الخلف في هذا الوعد ايضا لان المراد انجاز
كل ذلك عند ظهور المهدي الموعود فسقط جميع ما ذكره في هذه المرتبة ايضا من المقدمات السخيفة الواهية كما لا يخفى واما ما ذكره من قلة الشيعة
ففيه انهم وان كانوا قليلين عددا لكنهم كثيرون عددا وقد قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور وما امن معه الا قليل وكم من فئة قليلة وما
اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وان كثيرا من الناس لفاسقون وامثال ذلك كثيرة وقال بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون شريعته لكل وارد
وان يطلع عليه احد الا بعد احد قال الشاعر العارف خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل وايضا فقول الناصب
هذا كقول فرعون اللعين ان هؤلاء لشرذمة قليلون وكذلك اتباع اكثر الانبياء عم كانوا قليلين يظهر ذلك لمن تتبع كتب التواريخ و
قصص الانبياء عم واما قوله كانوا جماعة مختفين هاربين اه فردود بانه لا شك ان هذه كانت صفات رسول الله صلعم وصفة اصحابه مدة نبوته
ويؤيده قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليلون مستضعفون في الارض فقد بان لك بالدليل من الضال عن سواء السبيل ولا يخفى ان التقوة و
القهر قد يكون بالبرهان وهو عندنا ولا دليل للناصبة علينا سلطان وما ذلك الا بتوفيق الملك المنان وفيما ذكرنا كفاية في كسر سورة افتخار
الجمهور بكثرتهم وكشف عورة كون الكثرة محمودة بحضرتهم وكفاهم خزيا ووهنا متوجها اليهم انه صار احتجاجهم المذكور وبالا عليهم كما
قال سبحانه في شان اخرابهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين **ثم قال** الناصب حفظه الله الثالث من المواعيد الثلثة
تبديل الخوف بالامن ولو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع الموعود الثالث لانهم يعترفون بانهم في كل عصر من الاعصار السابقة
الى يومنا هذا قط لم يكونوا امنين على انفسهم بل كانوا خائفين من اهل السنة ولهذا اخذوا التقية جنة لحصول حياتهم وحفظ ارواحهم
ولم يجترئوا قط على اظهار المذهب كما ذكرنا والحال ان المراد بتبديل الخوف بالامن ان يامن الناس من المؤمنين ويتمكنوا من اظهار الدين
وقواعد الحق ولا نزاع في ان الشيعة لم يتمكنوا قط في الارض لاظهار مذهبهم في هذه السنين المتطاولة فقد ثبت ان مذهبهم لو كان حقا لزم
الخلف في وعد الله تعالى والحال ان الخلف في وعد الله محال فيكون حقية مذهبهم المستلزمة لوقوع الخلف محالا وهذا هو المطلوب ولو تامل
المتامل بعين الانصاف وشاهد الاوضاع السابقة والحاضرة علم ان ما استدللنا على بطلان مذهبهم من ابهر الدلايل واظهر البراهين
انتهى **واقول** جواب هذا ايضا ما مر انه يجوز ان يكون مصداق هذا القسم ايضا زمان ظهور المهدي الموعود المنتظر عم ولو استعجل الناصب
واستصعب الانتظار فليكن مصداقه الزمان الذي هو فيه اذ قد خرج فيه باعترافه في كتابه هذا من اولاد علي عم ومواليه من سماهم
الناصب في سوء خاتمته هذا باولي القلائن الحمر وحصل بهم تبديل خوف الشيعة بالامن وارتفعت التقية بل قد انعكست القضية
حتى هرب الناصب وخلق من اهل نحلته الى اقاصي بلاد ما وراء النهر وطردوا وشردوا بمقارع القسر والقهر وهناك ايضا بلغ سيل القهر
رباه حتى استغاث الناصب بقوله واغوثاه واغوثاه والحمد لله تعالى **ثم قال** الناصب ان السلف من العلماء قد ذكروا من المطاعن في
ذلك المذهب المنسوب الى الروافض اشياء كثيرة نذكر ههنا ما نقل عن الامام المجمع على جلالته وفضله عامر الشعبي رحمه الله تعالى قال ابن
الجوزي في كتاب الموضوعات ولقد وضعت الرافضة كتابا في الفقه سمته مذهب الامامية وذكروا ما يخرق الاجماع بلا دليل اصلا
وذكر باسناده الى عبد الرحمن بن مالك بن مغول عن ابيه قال قال الشعبي يا مالك لو اردت ان يعطوني يعني الروافض دنيا بهم
عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا على ان اكذب لهم على علي لفعلوا ولكن والله لاكذبنهم عليه بدايا مالك اني قد درست الاهواء كلها
فلم ار قوما احمق من الخشبية لو كانوا من الدواب كانوا حميرا ومن الطير كانوا رخما احذركم الاهواء المضلة وشرها الرافضة اخرجهم
علي عم بالنار ونفاهم من البلدان فنفا عبد الله بن سبا الى ساباط ونفى غيره انتهى كلامه **واقول** لا يخفى ان ما ذكره الناصب من

ان الامامية خرقوا الاجماع فلعل ذلك لم يكن اجماع المسلمين فاطلقه بل كان من اجماعات اهل السنة والجماعة التي لا يحتاج خرقها الى اشارة اصلا
واما ما ذكره عن الشعبي من انه قال لو اردت ان يعطوني يعني الروافض قاتلهم عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا آه فبعد ان الذي نحن نعلمه من
احوال عامر الشعبي انه كان جلفا جافا لا يتقيد بدين ولا مذهب هو الذي تخلف عن الحسين ثم خرج مع عبد الرحمن بن الاشعث فقال
له الحجاج انت المعين علينا فقال نعم ما كان يرى انقياد ولا يجوز اتوباه وهو الذي دخل بيت المال فسرق في خفه ما ثة درهم لكن صاحب كتاب
الملل والنحل وهو من اهل السنة عد الشعبي من علماء الشيعة وعلى هذا كيف يتصور منه القدح على اهل مذهبه من الشيعة بما نقله الامام ابن
الجوزي فالظاهر ان ارجاع ضمير الجمع في قوله يعطوني يعني الروافض من تصرفات الناصب وهم الراوي وانه يجوز ان يكون راجعا الى الناس
فانهم قد يقصدون الكذب على علي بما يكون مضمونه نصرة لاهل السنة لزعمهم انه ادخل واقوى في قيامه حجة على الشيعة ولو سلم فكيف يجمع
منه دعوى انه لا يأخذ ملاء بيت ذهبا على ان يكذب مع ما نقل من توهمه الى مرتبة لم يبال بعار سرقة مائة درهم على ان ما نقل عن الشعبي
اخر اضر بحجة ان مراده بمن ذكرهم من الروافض هم الغلاة دون الامامية وسائر اصناف الشيعة فانه قال بعد ذكر الحنابلة وشرهم الروافض احرقهم علي
ونفاهم ومن البين المذكور في كتاب الملل والنحل وخاتمة كتاب المواقف ان الذين احرقهم علي ونفاهم كانوا جماعة من الغلاة منهم عبد الله بن سبا
وغيره ممن ذكر في الكتابين ولعل الشعبي اراد ان يقدح على الحنابلة فخاف من تهمتهم اياه بالرفض فرمى قدحهم بقدح الرفضة بعبارة مبهمة في
الجملة ليدفع به الخوف والتهمة ويضحك على الحنبلي من توقع منه ذلك من الحنابلة وسائر اصناف اهل السنة هذا مع انه يستبعد عن ابن الجوزي وهو
رئيس الحنابلة ان يذكر ذم اصحابه ويقول انهم كالحمر والرخم بلا ضرورة داعية له الى ذلك فالظاهر انه انما رضي بتلك الشناعة على نفسه على اصحابه
حتى يصدقوه الناس فيما وصف به الشيعة من انهم شر من الحنابلة اللهم الا ان يقال انه اذا شهد على نفسه بالمحاربة فلا يبعد صدوره تلك المحاربة
منه تامل ثم قال الناصب خفضه الله ثم نقول ان كل مذهب من المذاهب الاسلامية فان حقيقته يلتام من اصول وفروع والاصول
اما متعلقة بالعقايد الاسلامية واما متعلقة باصول الدلايل الاحكام والاول يسمى بالاصول الكلامية والثانية بالاصول الفقهية ولما
انا نظرنا الى مذهب الشيعة رأينا ان اصولهم الكلامية كلها ماخوذة من المعتزلة ومن الاصحاب في كتاب ابن المطهر انه يقول في كل مسئلة من
مسائل الاصول ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة والحال ان تدوين المذهب يعرف من العلماء وتصانيفهم واي عالم واي تصنيف
للامامية في الاصول اخذه المعتزلة واخذوا منه مسئلة فتبعوه واي ضحوكة اغرب من ان التابع الذي تقرر تابعيته والمتبوع يستنكف من عار
تابعيته ولا يعباء بتابعيته ولا يلتفت اليه البتة يجعل نفسه متبوعا ويجعل المتبوع تابعا له وهذا حال الشيعة مع المعتزلة فان المعتزلة لهم علماء
مشهورون وكتب متقنة وسعوا في تدوين المذاهب وفرعوا الدلايل والبراهين على الدعيات فجاء شرذمة من الجهلة مثل مرتضى الحلي وابن
المطهر وطائفة يسيرة وظا العوا كتبهم وتعلموا المسائل ثم انتحلوها ونسبوها الى انفسهم ولم يكتفوا بهذا الانتحال وعار التبع حتى جعلوا انفسهم متبوعين
والمعتزلة تابعين وهذا غاية الاضحوكة هذا حالهم في الاصول الكلامية انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذكره من ان اصول الامامية كلها ماخوذة
من المعتزلة لا يخالفون المعتزلة كذب صريح قد علم خلافه اجمالا من قول العلامة الدواني في شرحه للعقايد العضدية ان الشيعة يوافق المعتزلة
في اكثر الاصول ولا يخالفها الا في مسايل قليلة آه ومع ان هذا كلام صدر عنه مبالغة وعنادا كما ستبينه تفصيلا في طي ما سيتلى من الاصول الكلامية
وبالجملة الامامية خالفوا المعتزلة ايضا في كثير من احوال المبدا كابطال الحال ونفي التفويض ومماثلته تعالى وغيره والخروج عن ظلمات الفلاسفة بدون
اثبات الجزء الذي لا يتجزى وقولهم بالاصلح بنظام الكل من حيث هو كل وبساطة الايمان وغيرها وفي اكثر احوال المعاد كنفي الاحباط والتكفير واثبات
عذاب القبر وانقطاع عذاب صاحب الكبيرة وانه مؤمن وان العفو جايز وانه يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان الجنة والنار مخلوقتان الان
الى غير ذلك وفي اعظم مباحث النبوات كاثبات العصمة التامة وتفضيل الانبياء على الملائكة وغير ذلك وفي الاصل الامامة الذي لا يخفى مدخليته
المخالفة فيه في الكفر والايمان لقوله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية هذا واما اهل السنة فهم موافقون للمعتزلة في
مسئلة الامامة التي هي العمدة في بناء الكفر والايمان كما عرفت قال صاحب الملل والنحل ان اعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سل سيف
في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان آه وكذا موافقون لهم في مسئلة خلق الاعمال فان اصل هذا كلام مكتسب من
مذهب جهم بن صفوان المعتزلي القايل بالجبر المحض ثم اضيف اليه الكسب تخلصا عن شناعة الجبر وقد عرفت فيما مضى انه لا اثر لتلك الاضافة
بل لا محصل له وكذا اتفقوا في مسئلة الرؤية والكلام فقد قال صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اكابر الاشاعرة ان قولهما مع المعتزلة في الرؤية
والكلام لفظي اعترف به فخر الدين الرازي ايضا في كتاب الاربعين وغيره وكذا في مسئلة الحسن والقبح العقليين فان الحنفية والماتريدية الذين هم
معظم اهل السنة في زماننا ذهبوا الى ذلك حتى جاء فقال ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح العقليين
على الوجه الذي قالت المعتزلة انتهى وكذا ذهب فخر الدين الرازي في كتاب المعالم وغيره من علماء اهل السنة الى هذا من غير اشعار بجعل النزاع
لفظيا كذا قالوا بتعليل افعال الله موافقا لهم حتى قال صدر الشريعة البخاري في كتاب التوضيح ان من انكر التعليل فقد انكر النبوة
قال التفتازاني الاشعري في شرح الشرح ان من قال بحجية القياس لا بد له من القول بتعليل الافعال ومن البين ان القايل بحجية جهة اهل

السنة والجماعة فيكون ما نابر بالمسائل التي وافق المعتزلة في اثبات الحال جماعة من كبار اهل السنة كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين مع علم
بموافقة المعتزلة في هذه المسائل من الاثبات كما عرفت وقد نفت المعتزلة واهل السنة في اثبات الجوهر الفرد وفي نفي العصمة من الانبياء كل منهما
بوجه آخر غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فاين من المسائل المعدودة بها ما يصلح لان يجعل مخالفة اهل السنة مع المعتزلة فيها دليلا على كثرة مخالفتها
وعدم متابعة احدهما للآخر دون ان يجعل مخالفة الشيعة معهم فيها دليلا على ذلك كيف وسيجيء علم الاشاعرة هم المعتزلة كما لا يخفى لكن اظهار
لمجانبة المعتزلة والتكلم فيهم بالقبح والذم انما هو من قبيل الشعير بوكلا يدم فان اعتزال ابي الحسن الاشعري عن شيخه المعتزلي واظهاره لمخالفته
بعض ظواهر اقوال المعتزلة كان لحب التفرد والاستقلال وحرصه رياسة شرذمة من الجهال الا ان فتش عن اقوال الاشعري ومذاهبه لوجد
كلها من مذاهبه طابر كابيات عبد الرحمن الجامي الحديث صاحبه لا يبقى له الا التقليد واقتحام مضيق التقليد اما ما ذكره من ان تدوين المذهب
يعرف من العلماء وتصانيفهم فيه تأمل بل لنا من العلماء بالسماع من صاحب المذهب او من تصنيفه والا لاشكل الامر في نقل بعضهم لانقاض
علماء مذهبه على انه لم يصنف شيئا في شيء من الاصول والفقه فبهذا ظهر سقوط قوله واي عالم واي تصنيف للامامية في الاصول اخذوه
المعتزلة واخذوا منه مسئلة آه على ان ما ذكره مردود بان صاحب كتاب الملل والنحل من علماء اهل السنة وقد ذكر من قد ماء علماء الامامية و
مصنفيهم جماعة فقال رجال الشيعة ومصنفو كتبهم من المحدثين من الزيدية فلان وفلان آه ومن الامامية وسائر اصناف الشيعة فلان
وفلان وفلان آه ومن مؤلفي كتبهم هشام بن الحكم وعلي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن وشكال والفضل بن شاذان والحسين بن اسكاف
محمد بن عبد الرحمن بن قبة وابي سهل النوبختي ومن المتأخرين ابو جعفر الطوسي وذكر في موضع آخر ان هشام بن الحكم كان من متكلمي الشيعة وجرت
بينه وبين ابي الهذيل مناظرات في الكلام انتهى وبهذا يعلم ايضا بطلان اتحاد مذهب الامامية والمعتزلة فان ابا الهذيل العلاف كان من مشايخ
المعتزلة فانهم واما ما ذكره من متبوعية المعتزلة وتابعية الامامية لهم فمردود بان قدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر
مشهور قد اوضحناه سابقا في فوائد ما علقناه على مسئلة الادراك مؤيدا بكلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل فتذكر وتأمل
ثم قال الناصب خفضه الله واما الاصول الفقهية فانهم طالعوا كتب اصول اهل السنة والجماعة ولم يفهموا ولم يتجردوا فيها لانهم لم يقرؤا على
الاساتذة والمتبحرين في الاصول بل اكتفوا بالمطالعة فلم يحصل لهم التبحر والاطلاع على حقائق الاقوال فاخذوا من كل مذهب مسئلة كان دليلها
عندهم ظواهر عقولهم او ضعيف ورد وابه خلاف تلك المسئلة بغير ما يرد به صاحب تلك المسئلة من ارباب المذاهب مثلا طالعوا كتب الاصول
للفقهاء الاربعة من مذهب الشافعي شيئا يناسب ظاهر عقلهم او يلائم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع بمناسبة فهموا منها فجعلوا
ذلك الشيء مذهبا ورد واخلاف من مذهب ابي حنيفة او مالك او احمد او غيرهم من العلماء بما رد صاحب ذلك المذهب والحق في خلافه شيئا
يسيرا من بدعتهم مما يتعلق بالامامة ومما يوجب طعنا في الصحابة فنسبوا تلك المخالفات اصول فقه الشيعة هذا حالهم في الاصول انتهى
واقول قد اوضحنا فساد ما ذكره الناصب ههنا بما ذكرناه سابقا من تقدم مصنفي الامامية وتصانيفهم في الاصول والفروع نقلا
عن الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل وبينا ان قضية الاخذ والانتحال منعكسة وقد تأكد وضوح ذلك بما شيدناه ايرادا كان
جميع ما ذكره المص من المسائل الاصولية وادلتها ودمرنا على شبهات المخالفين وهفوات الناصب للعين فيها وابقى يؤكده ان الاجماع
على الوجه الذي اعتقده اهل السنة حجية والقياس والاستحسان مما لم يعتبرها الامامية وخالفوا فيها الفقهاء الاربعة من اهل السنة
والجماعة مع انه يتفرع عليها جل ما افتوا به من المسائل المذكورة في كتبهم الفقهية وكذا خالفوهم في مسئلة الحسن والقبح التي يتفرع عليها من
المسائل فضلا عن المخالفات الناشئة من اتباع احاديث اهل البيت وعدم اتباع جل ما روي بطريق اهل السنة ثم ان قول الناصب
او يلائم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع مناقض لما قصد الى اثباته في هذا المقام من ان الامامية اخذوا ما ذهبوا اليه من
مسائل اصول الفقه وقواعدها عن غيرهم من اهل السنة فانه اذا اعترف بان لهم قواعد مقررة في هذا الفن فقد ثبت ان اصولهم
هي تلك القواعد التي تقرروا بابتداعها وظهر كذب ما ذكره من اخذهم لقواعد اصول الفقه عن غيرهم **ثم قال** الناصب خفضه الله
واما علم الفروع الفقهية فكذا حالهم مع فروع الائمة ومن نظر في هذا الكتاب علم ان ما نقول حق لا ارتياب فيه فان ابن المطهر نقل
جميع ما نقل فيه من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل اقوال باقي الائمة بما ابطل به ائمة الشافعية وليته كان ابطله بالدلائل
المتقنة بل ابطله بالوجوه المرجوحة الضعيفة كما ذكرنا في مواضعها وبينا وجوه الضعف فيها وفي بعض المسائل وافق ابا حنيفة
او مالكا او عمل مثل هذا العمل وما خالف الائمة الاربعة فاما تابع اهل الظاهر او مذهب سفيان او احدا من العلماء وكل ما خالف
الاربعة فهي اقوال ضعيفة مرجوع عنها للعلماء كما لا يخفى على المتبحر الواقف على اقوال العلماء وذكر شيئا يسيرا من خواص بدعته
مما لا يوافقه احد فلقد سمعت من بعض علماء الشيعة ممن اثق بكلامه ان ابن المطهر ذكر في بعض مصنفاته ان جميع ما خالف الشيعة
علماء السنة والجماعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة والباقي موافق لقول احد منهم وذهب اليه جماعة البتة وهذا
اعتراف منه بانه جمع اقوال اهل السنة وجعله مذهبا ومن تأمل بعين التدين واختيار مذهب الحق الى اصول مذهب الشيعة

الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب وان قواعد ما نقل اهل السنة والجماعة مذهبا ومن تامل هذين التدبر
واختيار مذهب الحق الى الصول مذهب الشيعة الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب وان قواعد ما نقل اهل
فيه اهل السنة والجماعة وهن من بيت العنكبوت فلا شك انه يرتدع من قبول مذهبهم والاقتداء بهم ويجزم عن العمل بما ذهبوا اليه ان كان مخالفا
لاجماع اهل السنة والجماعة وان كان متحلا من غيرهم فان كان من الاصول فان تبعه وجعله مذهبا له صار معتزليا ومن الفروع ان قبله و
عمل به فهو حيران لا يدري انه مقلد من العلماء فالحزم للعاقل المتدين ان يحجر مذهبا مبناه على تكفير اصحاب رسول الله ص وتبديع العلماء و
تفسيقهم ثم من الاصحاب في كتاب ابن المطهر انه يفسق الصحابة ويكفرهم ثم يجعل قولهم دليل المذهب ولو جعل قولهم ردا المذهب لقلنا انه تعميم
الدليل والحجة علينا باصحاب لا علينا ولا باس بهذا فكانه يدعي انه يقطع رقبتنا بسيفنا وهذا مقبول الحال انه يدعي صحة مذهبه ويصحح بقول
عائشة وابي هريرة وعبد الله بن عمر ممن صرح في هذا الكتاب في مواضع عديدة ان قولهم وروايتهم غير مقبول ولو كان له دليل غير ما ينقله
من الصحابة لكان ينبغي ان يستدل به مثل نصوص الائمة المعصومين فانه عنده دلايل ولو قال قايل انه لم يستدل بنصوص الائمة لعدم قبول
اهل السنة لها قلنا لو كان له دليل من نصوصهم لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد بعد ما نقل اقوال الصحابة وروايتهم ليكون فعل
الصحابي حجة علينا وقول الائمة حجة له والحال انه في جميع هذا الكتاب لم يذكر كلمة واحدة في الفروع ودلايلها عن الائمة فعلم انه ليس له دليل
على فروع مذهبه الا الدلايل الضعيفة المرجوع عنها الائمة اهل السنة والجماعة هذا حقيقة مذهب الشيعة في الاصول والفروع وليتصف المنصف
هل يجوز تقليد جماعة في المذهب يكون حال اصولهم وفروعهم هذا يا ايها الذين امنوا اتقوا وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم
ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما ولولا ان دبيبا من مذهبهم دب في هذا الزمان وظهر شعار البدعة واستولى اربابها
في البلاد وكلفوا المسلمين قبول شعارهم وجعلوا منابر الاسلام ملاعن الصحابة وغيروا الاذان بما لم يصح في مذهب من المذاهب لا في مذهب
الشيعة ونسبوا انفسهم الى مذهب الامامية مع انهم لا يعلمون لقواعده ولا يتبعون اصوله ولا فروعه ولكن ينسبون انفسهم الى ذلك المذهب لما
بالغت في الرد على ذلك المذهب هذه المبالغات ولا كتبت في الرد على مذهبهم في الاصول والفروع خمسين جزءا ولكن اوجب علي هذا الرد و
هذا اظهار الحق ما بلغني من الخبر عن رسول الله ص انه قال اذا ظهرت البدعة في امتي فليظهر العالم علمه وان لم يفعل فعليه لعنة الله وانا اعوذ
بالله العظيم من لعنه وعقابه وطرده وعذابه لهذا اشتغلت بتدوين هذا الكتاب ليلا ونهارا ولم يجف قلمي مدة شهرين واياما حتى وفقني الله
تعالى لاتمامه في ثالث شهر جمادى الاخر سنة تسع وتسعمائة وكان الشروع فيه في مستهل شهر ربيع الثاني من هذه السنة والحمد لله على نعمته التي
ما كنت قط لها اهلا فزادني بمحض لطفه لطفا وعين فضله فضلا وانا اسئل الله العظيم واتوسل اليه بجميع من ذببت عنه الطاعن في هذا
الكتاب من الصحابة الكبار والعلماء الابرار والصلحاء الاخيار واتوسل اليه بالائمة المعصومين والعلماء الراسخين حفاظ الدين وبهذا
الكتاب الذي قصدت بتاليفه ذب البدعة عن حرم سنة سيد المرسلين واتوسل بجميع ما توسل به الداعون المتضرعون ان يدفع عن الاسلام
والمسلمين شر هذه الفئة الباغية ولي الفلاة الحمر من العصبة الطاغية اللهم حصهم عددا واقتلهم بددا ولا تبق منهم احدا اللهم انصر من نصر
الدين واخذل من خذل الدين اللهم اصلح من كان صلاحه صلاح المسلمين واهلك من كان صلاحه فساد المسلمين اللهم اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا
في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين اللهم من الذي دعاك فلم تجبه ومن الذي استغاثك فلم تغثه واغوثاه واغوثاه الرجا الرجا
الفجا النجا يا الله يا ارحم الراحمين اجب دعاءنا ونجنا من القوم الظالمين وانصر الاسلام والمسلمين واجعلنا هادين مهديين والحمد لله رب
العالمين والصلوة والسلم على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا ونبينا وحبيبنا وشفيعنا
محمد السيد الكامل الفاضل الحاكم بين العباد بالشرع العادل الذي محبته عند الله اقرب الوسايل القائم باحقاق الحق وابطال الباطل وعلى اله
واصحابه وازواجه وعترته والسلم على التابعين لهم باحسان الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ من تاليف هذا الكتاب المبارك
وقت العصر من يوم الجمعة الثالث من شهر جمادى الاخرة من سنة تسع وتسعمائة في مدينة قاسان اوان توجه ملك الطاغية الى هذه البلاد واظهار
مبادي الشر والفساد ودفع الاذان من المآذن وعزم تسيير الصالحين عن المواطن وفشو البدعة والضلال وخوف حيران ارباب الدين واصحاب
الفضل والكمال فما وفق الله تعالى وتيسر ختم هذا الكتاب في وقت اجابة الدعاء قوي الامال واحباب الرجاء بنزول الفرج من الله تعالى وقد قال الله تعالى
وقال ربكم ادعوني استجب لكم وها نحن ندعوه بالاخلاص ونرجو الاجابة والخلاص وهو محقق رجاء الراجين ومبلغ سؤال السايلين بحق
يمين مؤلفه العبد فضل الله بن روزبهان بن فضل الله بن محمد الخنجي محمد الشيرازي مولدا البخاري الاصفهاني مسكنا ودارا غفر الله ذنوبه
ومحى بفضله عيوبه والحمد لله الاحد والختم بالصلوة على نبيه محمد والسلم انتهى **واقول** الجواب عما ذكره الناصب هنهنا من حال الامامية
بزعمه في الفروع الفقهية قد حصل بما اجبنا به سابقا عن هفواته في المسائل الاصولية فانا بتوفيق الله تعالى قد اوضحنا ثمة اتقان المسائل
والدلايل التي ذكرها المص قدس سره في كل مسئلة مسئلة وبينا ضعف ما زعم الناصب واصحابه من مرجوحية بعض الوجوه التي ذكرها
الامامية على ان من البين ان ما ذكره الناصب من ان جميع ما نقله ابن المطهر في كتابه هذا نقله من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل

والاصول

اهل السنة ولا في مذهبه

اقوال باقي الائمة بما ابطل به الائمة الشافعية له مقدمات كاذبة اخترعها تعصبا وجيفا وليست مما يجترئ احد عن الاتيان بمثلها في شان
ائمتهم فيقال معارضة بالمثل ان جميع ما نسب الى الشافعي مثلا من المسائل الفقهية اكثر ما ناظر به محمد بن الحسن ابا يوسف من اصحاب ابي حنيفة
انما هي من فتاوى فقهاء اهل السنة والشيعة الذين عاصروا ابا حنيفة وردوا على فتاويه متفرقة فجاء الشافعي بعدهم وجمع تلك الاقوال والاردة
وابطل بها ما خالفها من اقوال ابي حنيفة لجبوطبعها وقوة جدل الشافعي لم يقدر احد على مدافعته فاقحما وسلما له ما ذهب اليه وهو في بعض المسائل
موافق لمالك وفي بعضها موافق لفقهاء الشيعة وفي بعضها تابع لاهل الظاهر وغيرهم من فقهاء التابعين وكل ما هو من خواص بدعته مما لا
يوافق فيه احد من فقهاء الشيعة والسنة كمسئلة تزويج بنته المولودة من الزنا فهي اقوال فاسدة كما لا يخفى واما ما نقله عن المص قدس سره من
انه قال في بعض تصانيفه ان جميع ما خالف علماء الشيعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة ففرية بلا مرية ولعله قدس سره حصر
المسائل الاصولية فقط في ذلك العدد وزاد عليه الناصب المسائل الفروعية توبيخا لمرامه وكيف يتصور القول بما نقله عن المص مع
ما يتفرع على المسائل الاصولية التي ذكرنا سابقا انكار الامامية لها جل المسائل الفروعية التي افتى بها الفقهاء الاربعة وكيف يدعي
موافقة الامامية معهم فيما لا يحصى من المسائل التي وقع المخالفة في اصولها قبولا وردا ومن المضحكات اظهار الناصب في هذا المقام وثوقه
ببعض علماء الشيعة الذي يريد ان يكذب بلسانه على المص ويقرر به عليه اعتراف المص بجمع اقوال اهل السنة واين ما بسط العنكبوت للذباب
عن صيد العقاب واما ما ذكره من ان الامامية ابطلوا اقوال بعض الفقهاء بما ابطله به غيره منهم ففيه ان القضية منعكسة بل الذي خالف
فيه الشافعي لابي حنيفة فكذا ما خالفه فيه صاحباه محمد بن الحسن وابو يوسف في ثلثي مذهبه انما كان لما وصل اليهم من كلام امامية الكوفة من
اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام وابطالهم لفتاوى ابي حنيفة وهجنهم وتزييفهم لمذهبه وقد نقل الدميري الشافعي في كتابه المسمى
بحيوة الحيوان عن الصادق ع انه رد على ابي حنيفة في بعض المسائل وبخه على العمل بالرأي والقياس وهذا الى ما اخذ الاستنباط والاقتباس
ولما خرج من مجلسه الشريف استحب العمى على الهدى واشتغل بما كان عليه من الردى ثم ما ذكره من ان من تامل علم ان اكثر مذهب الشيعة
من غيرهم مردود بان المتامل انما يتوهم هذا اذا جعل تقدم مذهب الشيعة على غيره من المذاهب كما جعله الناصب واما اذا علم بما مر من
تصريحات اهل السنة بتقدم مذهبهم على غيرهم علم قطعا بطلان كون مذهب الشيعة ماخوذا عن غيرهم وجزم بانعكاس القضية واما ما ذكره
من ان الحزم للعاقل المتدين ان يتبع مذهبا مبناه تكفير اصحاب رسول الله ص وتبديع العلماء وتفسيقهم غير مسلم بل الحزم والاحتياط في ان يتبع
مذهبا سبق صاحبه مع كل ناعق ولا يتفحص عن عدالة الوسائط بينه وبين الرسول ولا يستعمل الجرح والتعديل الذي هو باب واسع في الاصول
حتى يقع في فخ اغتيال الغول ثم ما زعمه الناصب المضحك من الاضاحيك فهي باكية عليه حاكية عن جهله وذلك لان المص قدس سره لم يجعل
قول هؤلاء الصحابة دليلا للمذهب بل جعل روايتهم عن النبي ص دليلا وانما كان ذلك بعد ملاحظة موافقة تلك الرواية للروايات المروية
من طريق اهل البيت عليهم السلام وغيرهم من الصحابة المرضيين غاية الامر انه اقتصر على ذلك وما للاختصار والاكتفاء بما هو اقرب الى
تلقي المخالفين له بالقبول كما سبق نظيره في مفتتح الكتاب عن صاحب كتاب كشف الغمة وجه اقتصاره على النقل من كتب الجمهور ولان اظهار
مخالفة الجمهور للقرآن واحاديث سيد الانام سيما المروية من طريقة المتسمين بخلفاء الاسلام افحش في نظر الانام وبهذا يندفع قول الناصب
لو كان الدليل من نصوص ائمة اهل البيت لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد ليكون نقل الصحابي حجة علينا وقول الائمة حجة له اه
وايضا ليس هذا الكتاب اول ما قرر فيه المص الاحتجاج على المذهب حتى يكون خلو الكتاب عنه دليلا على عدم حجة صحيحة له على مذهبه لانه قد وقع في
كتبه المبسوطة كتذكرة الفقهاء وكتاب منتهى المطلب ونحوهما من الحجج المروية عن اهل البيت عليهم السلام كثيرا واذا ضممت ذلك
رايت نعيما وملكا كبيرا ويؤيد ما ذكرناه ما نقلنا سابقا عن الغزالي في المنخول من ان ابا حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي الترمذي كان
يلحن في الكلام ولا يعرف اللغة والنحو ولا يعرف الاحاديث ولم يكن فقيه النفس بل كان يتكايس لا في محله على ما قضته ماخذ الاصول
انتهى وقال في موضع اخر منه ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها انتهى وكفى في الدلالة على قلة فقه
الرجل وقصور باعه فيه ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال وقد قال ابو حنيفة علمنا هذا رأي وهو احسن ما قدرنا
عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى انتهى وقد اشتهر ان شيعة الكوفة استظهروا بابي ليلى قاضي الكوفة واخرجوا ابا حنيفة منها
لتشريعه العمل بالقياس والاستحسان وقد انشد المسعودي العراقي من فضلاء الامامية ومعاصري ابي حنيفة تعريضا عليه هذه الابيات
شعر كم من الدين قبل اليوم في سعة حتى علينا باصحاب المقاييس قاموا من الشرق اذ قلت مكاسبهم واستعملوا الرأي بين
الفحش والبوس يا ايها الناس توبوا من ذنوبكم وناصحوا الله في امر لا بلبس روي انه لما وصل هذه الابيات الى ابي حنيفة
ارسل هدية الى مسعود والتمس منه الصفح والاغماض عن حاله ومقاله وذكر في فتاوى الحرجي الحنفي في فصل ادب المفتي انه حكي
ان ابا حنيفة اجاب مسئلة فقال له نوح بن دراج وكان من اصحابه اخطات فقال نعم وانشد شعر كاد ت تذل من تلقى قدمي
لولا تداركه نوح بن دراج انتهى ولا يخفى انه لم يكن نوح هذا من اصحاب ابي حنيفة بل كان نحويا كوفيا شيعيا من ثقات فقهائهم ورواتهم

وكان لا يخفى امره وقد تولى قضاء الكوفة من العباسية لضرورة وان كان جميلا اخوه شيخ الشيعة ووجه الطائفة والراوي عن ابي عبد الله
وابي الحسن الكاظم عم كل ذلك مذكور في كتاب خلاصة الاقوال في معرفة الرجال من الثقات المصنف قدس سره ولو كان يوجد من اصحاب
ابي حنيفة وتلامذته كما حكاه السراجي لما اساء الادب بخطائه اياه بقوله اخطات اللهم الا ان يقال ان اصحاب ابي حنيفة لم يكونوا مثل ابي
بادباهم وسوله بل بادب عمر بن الخطاب في تلقي النبي ص في مرضه وغيره باسوء الخطاب وح لا بد من التسليم وترك العتاب هذا
وكم ما روي في شان حمل ابي حنيفة من مثل هذا وخصائص قياسه لا بالرجال ولا يجاز شعر ابا حنيفة نعمان ان خصا كما لبحقه ولا يصح
وقايق نعمان واما محمد بن ادريس الشافعي فلما راى ان فقهاء الشيعة لا يقدرون خوفا عن العباسية على اظهار مذهبهم جعل
انحل بعض ما وصل اليه منهم من الرد على ابي حنيفة وهو لما اخذ تلك المتخيلات من افواه مقلدة الشيعة ولم ياخذها على وجهها
ظهر بطلانها كبطلان ما تفرد بابتداعه من عند نفسه هي التي ذكرها المصنف في هذا الكتاب ورد عليها واوضحنا بما لا مزيد
عليه وقال بعض الحنفية في كتابه المسمى بفتاوى الحاوي وحكى لنا ان ابا العباس بن شريح كان يتكلف لكل مسئلة من معايب الشافعي
وان بعدت وربما كان ينتهي الى مسئلة ظاهر الفساد فيرمي بالكتاب ويقول لاصحابه قولوا كذب كل حمل صاحبكم وكيف احتمال هذه انتهى
وقد سبق عن ابن حزم انه قال في بحث الفرائض من كتاب المحلى ان اقوال الشافعي يدل على انه كان قليل البصيرة بالفرائض انتهى ولا يغرنك
ما عسى ان يظن على اذنك من الثقات جمع كثير بما من طلبة علوم الدين ومقلديهم غفر اياهما من عوام المقلدين فلقد كان هذا نصه من عمه
ورؤساء الشوم الانفاق من الملوك الذين كانوا من اهل النفاق فانهم كانوا يعرفون ويرفعون شان من وافقهم في العقيدة ويضعون خلفا
وانهم باذن الله سائرون لا من يخالفهم ويحكم بانهم اللصوص المتغلبون الجائرون فهؤلاء الملوك الجائرة عظموا اهل هؤلاء الفقهاء وجوا مذهبهم
من اهل البيت وشيعتهم ومع كثرة اعدائنا وعظمتهم في الدنيا فهم كانهم اخفاء نور الحق كما اضمحل باطل الخوارج والمجبرة والمعتزلة والكرامية ولما لهم من
الفرق الكثيرة ولقد ظهر بما ذكرنا ان الناصب عنادا فقاهة هؤلاء المبتدعة المتخيلين قد استمر فاوردم ونفخ في غير ضرم وانه ليس لهم لوازم فقط
الى السماء الا الكثرة المذمومة وتكثرهم التاليف في تلك الفنا والمستولي الجاذه مرة وبسطها اخرى والتصرف فيها بالعبارات والتعبيرات من سائر الطبين
اهل السنة من غير ان يظفروا من الفقه بطائل او يرجعوا في ذلك الا الجاز والاثبات الى حاصل وذلك لانهم لم ياخذوه الفقه
من مشكوة النبوة والولاية ولم يرضعوا من لبن الهداية ودر الدراية ولم يستعدوا للعصر المدسي ولم يتهيا والنزول النور الا
الذي ينشرح به الصدور ويحل به الشبهات الحاجبة ونزول به الحجب المانعة عن التوجه الى المنهج القويم والسلوك الحثيث الى الصراط المستقيم
ولقد عم الابتلاء بهم لكثرتهم على خزن الارض وسهلها واشتد لموافقة الملوك معهم فتنتهم على بلاد الاسلام واهلها فان بلية الاسلام
بهم شديدة ونقمة اهل الايمان من شرهم مديدة فانهم منتسبون الى الاسلام ونصرته ومبنا لانه منسوبون باهل السنة مدعون لموالاته
وهم في الحقيقة اعداء لنا لانه يخرجون عداوته في كل عداوته فالب يظن الجاهل انه علم وصلاح وهو غاية الجهل والافساد
كم من معقل للاسلام قد هدموه وكم من علم له طمسوه وكم من لواء مرفوع قد وضعوه كم ضربوا بمعاول الشبه في اصول غرس
لقلعوها وكم غوروا عيون موارده ليدفنوها ويقطعوها فلا يزال الاسلام منهم في محنة بلية ولا يزال يطرقه من شبههم سبة بعد
سبة يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون ليسوا بثبات اهل الايمان على قلوب اهل الزيغ والكفر
فالظواهر ظواهر الانصار والبواطن قد تحيزت الى الكفار حتى جوزوا خلافا على الله ورسوله المختار وتفويض ولاية المسلمين الى
الاشرار اكتفوا عن الكافر الوثني الحربي بالجزية بدلا عن الايمان ورضوا عن خالفهم من المؤمنين كل امن الامن والامان فالسنة
المسالمين وقلوبهم قلوب المحاربين يقولون امنا بالله واليوم الاخر وما هم بمؤمنين رؤسا لهم الخديعة والمكر يخدعون الكذب والخيانة
يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون حرجوا في طلب التجارة وركبوا مركب حب الهوى والامارة في بحار ظلمات
النفس الامارة يخالفون عن سنة اهل بيت الطهارة فجرت بهم في موج الخيالات ولعبت بسفنهم الريح العاصف فالفتهم بين سمن
الهالكين اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين اضاءت لهم نار الايمان فابصروا في ضوءها
مواقع الخوف والامان ثم اطفؤا ذلك النور وبقيت نار وحرقوا فهم تبلك النار يعذبون في تلك الظلمات يعمهون مثلهم كمثل الذي
استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون وقد تهكت امراض الشبهات قلوبهم واظهرت ظلمات
مساعيهم وعيوبهم قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون من علقت مخالبت شكوكهم بادم ايمانه من فتنة كل
ومن تلوث شرفتهم بالغلة لقا في عذاب الحريق ومن دخلت مساوس ابليس في معاطف الدين قلبه وبين التصديق وان سحر بالفاروق والصديق
في الارض كثيرا واكثر الناس عنه غافلون واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون يتشبثون
ابدا بحبائل القياس والاستحسان ويتشبهون بالمتمسكين بصريح الوحي من الصحاح والحسان الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون قد اعرضوا

٣ من الجهل الى التحير ومن سوء الى مسوء الى مسوء الى الجهل
ان يقال ان الله يقول يا ايها الناس ومن يعلم

عن النقل الصريح استهزاء واستحقارا أبوا ان ينقادوا لحكم الوحي الفصيح فرضوا بما عندهم من العلم الذي لا ينفع عتوا واستكبارا افتراهم
جعلوا الاشعار مثلة والعرفة قرارا اختلافا على رسول الله ورداوا وانكارا فمثلهم في حمل سنته والتحامل عليه بما مر ارا كمثل الحمار يحمل
اسفارا خلعوا نصوص الوحي عن سلطنة الحقيقة وغرفوها من لا يتيقنون وشنوا عليها غارات الشاويلات الباطلة فلا تزال يخرج عليها
منهم كمين اعدوا لدفعها اصناف العدد وضروب القوانين وقالوا لما حلت بساحتهم ما لنا الظواهر لفظية لا يفيد ناشيئا من التعيين
اذا ذكرهم من الوحي ما يخالف مذهبهم اظهروا له انكارا وجحودا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون
عنك صدودا قد اشتروا بالرجيق المختوم حريقا ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا اشتبه قوم الشبه والشكوك في قلوبهم
فلا يجدون لها مسيغا اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا بانهم برزوا الى
البيداء مع ركب الايمان فلما رأوا طول الطريق وثقل مرافقة الثقلين في مدارج التحقيق نكصوا على اعقابهم ورجعوا وظنوا انهم يقتطفون
بطيب العيش ولذة الرياسة فحرموا نعيم الحرم من غلبة الهوى ونقد الكياسة وتعسا لهم ما ابعدهم عن حقيقة الايمان وما ابلغهم في تاويل
النصوص بما يرفع عن الدين الامان فما اكذب عوامهم للتحقيق والعرفان فهم في شان واتباع الرسول وسنته في شان فما اكثرهم وهم الاقلون
وما اصبرهم وهم الاذلون وما اجملهم وهم المعلون وما اعزهم بالله اذهم بعظمته جاهلون اسروا سر النفاق فاظهرها الله تعالى على
صفحات الوجوه منهم واللسان ووسمهم لاجلها بسيما لا يخفون بها على اهل الايمان فاجرى على لسان قاضيهم ابن خلكان ما مر في
غيره كان من ان اجتماع محبة علي بن ابي طالب مع التسنن خارج عن حيز الامكان لكنهم ظنوا انهم اذا اظهروا ايمانهم وكتموا كفرهم راجعوا
على النفاد صفرهم والنافذ الجمير بتفريس حالهم وشانهم ويكشف عما الفى اليهم الشيطان وغاتهم ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان
لن يخرج الله اضغانهم حروا والله الوصول بعد علمهم من منهج الابرار وتضييعهم للاصول فتمسكوا باعجاز ليس لها صدور وسلكوا سبلا
لا يهتدي فيه نار ولا نور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فحذ الله على ما جعلنا الى سلوك مناهج سيد الابرار سبلا لا يحيد
ونصب لنا على لزوم مدارج الائمة الاطهار ادلة واضحة وجعل من بدل الية وقف هممه عليه مشاهد الدواعي الحق التي ذهل عنها
اكثر الخلق واستنقذهم من اسر الحيرة وعصمهم من بوار الفتنة وملكهم ازمة قلوبهم ووقاهم شح نفوسهم والسهم برياض نهر بلده وتيمم
[illegible] الى كوب سفن النجاة والتمسك بعروة الائمة الهداة ونشكره على ما اجتبى من صفوة عباده الفرقة الناجية
[illegible] من بين الفرق الاسلامية افاض عليهم من نور هدايته ما كشف به حقايق الدين وانطق السنتهم بحجته
[illegible] عن مصنعا سايرهم عن دسايس الشياطين وطهر ضمايرهم عن زغات الزايغين وعمر افئدتهم بانوار اليقين حتى اهتدوا
[illegible] الى ذبيه وصفيه وانتقل الى باب مدينة علمه ووليه واطلعوا على الجمع بين الشرع المنقول والاصل المعقول
[illegible] الحكم انما حكموا بذلك من قلة البصاير وضعف العقول وقد اوضحنا لك ايها المنشد في الاطلاع
[illegible] كانه الدرة والهلالية انه لم يستاثر بالتعرض لذلك الجمع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق فاشكر الله
[illegible] سلكهم من بعد ذاهم وانخراطك وسلكهم وعنادهم فعسى ان تحشر يوم القيمة في زمرتهم وتناول الجنة
[illegible] مقالة الاسطاد في انجاح مسئول الاحبة والاصحاب من الود [illegible] الاذوى الاربا
[illegible] الصواب وذلك من لا يزيد نعم الله الوهاب على عبده الاواب [illegible]
[illegible] ابن [illegible] بني كان الله له واجرى على طبع الحق عمله والمسئول من [illegible] العظيم تكرمه
[illegible] المحشر ووسيلة [illegible] الى سيد البشر واله الائمة الاثنى [illegible] وان يرزقني
[illegible] مع امام [illegible] الى انتفاء اثارهم وان يحشرني في زمرة احبائهم وانصارهم ويبوئني في دار القرار في جوارهم والمامول
من [illegible] المؤمنين الذين هم في حب الدين ان يدعوني بدعاء الانتظام في زمرة الامنين اذا وقفوا على ما قاسيه في نظم هذا العقد
[illegible] من عرب [illegible] بين ولد اليمين فانه سبحانه لا يضيع اجر المحسنين وان يصلحوا ما فيه من الفسور والقصور ومظان المؤاخذة
والتعبير فان قلة بضاعتي لا يمنعه واضاعة وقتي في الشواغل الدنيوية واضحة مع ما انا فيه من غربة الوطن وغيبة الكتب وضيق الحال بمفارقة الاهل
[illegible] بعد ما كنت في ارب الاغراب في مبادي الشباب لتحصيل الحكم وتكميل الفيوض والنعم من وطني شوشتر المحروسة الى المشهد الرضوي
[illegible] الى الهند المحروسة فامست تلك الشوهاء المايوسة الى ازدياد غمي واهتمت في عداوتي واعدائي حتى ظننت انها
[illegible] لكن الله سبحانه ببركات محبة اهل البيت عليهم السلام احيى قلبي الميت واجرى بناني على سؤال وما
[illegible] فانصرنا للمصنف العلامة خاسرين ووسمنا على جاعرة الاشاعرة القاصرين والناصبة الفاجرة الخاسرين
[illegible] من الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين والله الناصر والمعين وقد اتفق نظم هذه اللالي التي وشحت
[illegible] الى في كمية اشهر من غيبة الليالي لما سرحت من كثرة ملالي وطلعت القوى ونحول البدن كالنسر البالي

وكان آخر هذا آخر ربيع الاول المنتظم في سلك شهور
سنة الف اربع عشر في اكره بلاد اتخذها
الكفر وكره واستعمل فيها الشيطان
مكره صانها الله المؤمنين عن
مكره وجعله
اخر جامع
سواد
الهند حرسه وسهله بحق
الحق واهله

قد فرغت من اتمام هذا الكتاب المسمى باحقاق الحق تنزيلا لفاضل الفهام والبدر
التمام قاضي القضاة قاضي نور الله التستري اعلى الله مقامه في يوم السبت تاسع عشرين من
شهر جمادى الثاني ثلث وسبعين وماتين بعد الالف من الهجرة النبوية في بلد اقل
الكاتب الحقير الفقير الى عفو ربه الباري ابو القاسم الخوانساري عفى الله عنه